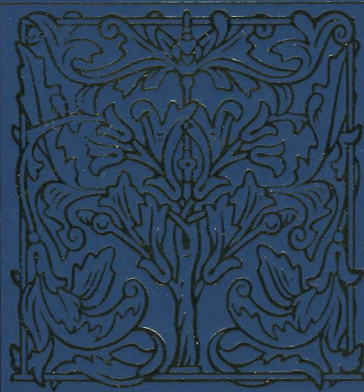
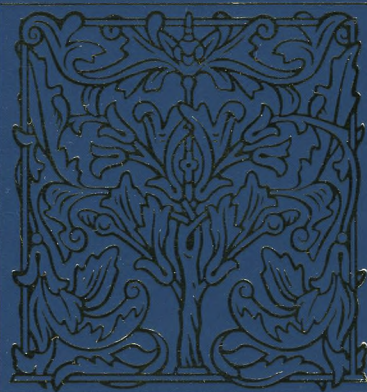


К 2000-ЛЕТИЮ РОЖДЕСТВА ХРИСТОВА



ПРАВОСЛАВНАЯ
ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

LII



*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 2012–2018 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
2018**



Рождество Христово.
Икона из иконостаса Успенского собора Кириллова Белозерского монастыря.
Ок. 1497 г. (КБМЗ)

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Под редакцией
Патриарха Московского и всея Руси
Кирилла

Том LII
НОЙ — ОНУФРИЙ



Церковно-научный центр
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

Наблюдательный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета —
Патриарх Московский и всея Руси Кирилл

А. Э. Вайно,
Руководитель Администрации
Президента РФ
Варсонофий,
Митрополит Санкт-Петербургский
и Ладожский,
Управляющий делами МП РПЦ
О. Ю. Васильева,
Министр просвещения РФ
В. В. Володин,
Председатель
Государственной Думы
Федерального Собрания РФ,
Председатель Общественного совета

М. М. Котюков,
Министр науки
и высшего образования РФ
С. В. Лавров,
Министр
иностраных дел РФ
В. Р. Мединский,
Министр
культуры РФ
Павел,
Митрополит
Минский и Заславский,
Патриарший
Экзарх всея Беларуси

С. Э. Приходько,
Первый заместитель
руководителя
Аппарата
Правительства РФ
С. С. Собянин,
Мэр Москвы,
Председатель
Попечительского совета
Ювеналий,
Митрополит
Крутицкий и Коломенский
С. Л. Кравец,
ответственный секретарь

Попечительский совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета —
Сергей Семенович Собянин, Мэр Москвы

А. И. Акимов,
Председатель Правления
«Газпромбанка»
(Акционерное общество)
В. А. Асирян,
Генеральный директор
фирмы «Теплоремонт»
В. Ф. Вексельберг,
Председатель Совета директоров
группы компаний «Ренова»
А. Ю. Воробьев,
Губернатор Московской области
А. Н. Горбенко,
Заместитель Мэра Москвы
в Правительстве Москвы
по вопросам региональной безопасности
и информационной политики

Г. О. Греф,
Президент,
Председатель Правления
ПАО «Сбербанк России»
О. В. Дерипаска,
Председатель
Наблюдательного совета
ООО Компания «Базовый элемент»
А. Г. Дюмин,
Губернатор Тульской области
М. В. Ковтун,
Губернатор Мурманской области
Н. В. Комарова,
Губернатор Ханты-Мансийского
автономного округа — Югры
М. Г. Решетников,
Губернатор Пермского края

И. М. Руденя,
Губернатор Тверской области
М. В. Сеславинский,
Руководитель
Федерального агентства по печати
и массовым коммуникациям
Г. В. Солдатенков,
Президент-председатель
правления АО «БМ-Банк»
Ю. Е. Шеляпин,
Президент ЗАО «Эко-Тепло»
В. И. Сучков,
Руководитель Департамента
национальной политики
и межрегиональных связей
города Москвы,
ответственный секретарь

Ассоциация благотворителей при Попечительском совете по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

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

А. И. Хромотов,
Генеральный директор
ООО «ДИТАРС»

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

*Общественный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ*

Председатель совета —

Вячеслав Викторович Володин, Председатель Государственной Думы Федерального Собрания РФ

И. А. Андреева,
Начальник Управления
библиотечных фондов
(Парламентская библиотека)
Аппарата
Государственной Думы
Г. А. Балыхин,
Член Комитета
Государственной Думы
по образованию и науке
С. А. Гаврилов,
Председатель
Комитета
Государственной Думы
по развитию
гражданского общества,
вопросам общественных
и религиозных объединений
О. Б. Добродеев,
Генеральный директор
ВГТРК
А. Д. Жуков,
Первый заместитель
Председателя
Государственной Думы
Федерального Собрания РФ

Л. Л. Левин,
Председатель Комитета
Государственной Думы
по информационной политике,
информационным технологиям и связи
А. В. Логинов,
Заместитель Руководителя
Аппарата
Правительства РФ
С. В. Михайлов,
Генеральный директор
Информационного
агентства России «ТАСС»
В. А. Никонов,
Председатель Комитета
Государственной Думы
по образованию и науке
Ю. С. Осипов,
Академик
Российской академии наук
С. А. Попов,
Советник генерального директора
ОРКК «Роскосмос»
Ю. М. Соломин,
Художественный руководитель
Академического Малого театра

П. О. Толстой,
Заместитель Председателя
Государственной Думы
А. В. Торкунов,
Ректор Московского
государственного института
международных отношений
МИД РФ
А. П. Торшин,
Статс-секретарь —
Заместитель Председателя
Центрального банка РФ
М. Е. Швыдкой,
Специальный представитель
Президента РФ
по международному
культурному сотрудничеству
А. В. Щипков,
Первый заместитель председателя
Синодального отдела
по взаимоотношениям
Церкви с обществом и СМИ,
советник Председателя
Государственной Думы
на общественных началах,
ответственный секретарь

При подготовке тома научно-информационную поддержку ЦНЦ «Православная энциклопедия» оказали: Московская Духовная Академия (МДА), Санкт-Петербургская Духовная Академия (СПбДА), Московский государственный университет (МГУ), Институт российской истории Российской академии наук (РАН), Институт всеобщей истории РАН, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Российский православный университет св. Иоанна Богослова, Свято-Троицкая Джорданвилльская Духовная Семинария Русской Православной Церкви за границей (РПЦЗ), Киево-Печерская лавра, Троице-Сергиева лавра, Вологодская митрополия, Галичская епархия, Псковская митрополия, Тверская митрополия, Омская епархия, Ярославская митрополия, Крестовоздвиженский собор (г. Тутаев), храм Николы Мокрого (г. Ярославль), церковь Иоанна Златоуста в Коровниках г. Ярославля (РПСЦ), Преображенский храм села Большие Вяёмы Московской епархии, православная церковь свт. Николая в Оксфорде (Великобритания), Государственный архив Российской Федерации, Российский государственный исторический архив, Библиотека Российской академии наук (БАИ), Российская государственная библиотека (РГБ), Российская национальная библиотека (РНБ), Великоустюгский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, Вологодский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, Государственная Третьяковская галерея, Государственный историко-художественный и литературный музей-заповедник «Абрамцево», Государственный исторический музей, Государственный музей изобразительных искусств Республики Татарстан, Государственный музей истории религии, Государственный Русский музей, Государственный Эрмитаж, Кирилло-Белозерский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, Красноярский краевой краеведческий музей, Музеи Московского Кремля, Новгородский государственный объединенный музей-заповедник, Псковский государственный объединенный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, Раменский историко-художественный музей, Российский национальный музей музыки, Сергиево-Посадский государственный историко-художественный музей-заповедник, Тверской государственный объединенный музей, Центральный музей древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублёва, Частный музей русской иконы, Ярославский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, Иконописная мастерская «Благодение», Департамент межрегионального сотрудничества, национальной политики и связей с религиозными организациями города Москвы, Высшая школа печати и медиаиндустрии Московского политехнического университета.

При подготовке тома оказали содействие в предоставлении иллюстраций: священники Андрей Пучин, А. И. Григоров, священник Дмитрий Головнев, Э. Драгнев, иеродиакон Епифаний (Булаев), А. С. Зверев, И. В. Злотникова, священник Игорь Палкин, Н. И. Комашко, В. Ф. Кудринский, С. С. Манукян, Г. Мачуришвили, А. И. Нагаев, К. А. Панченко, Л. Л. Полушкина, А. П. Пятнов, Е. В. Рудникова, И. Б. Смирнов, С. А. Степапов, В. Е. Сусленков, А. П. Томашевский, Л. Туманян, С. Д. Хлебников, М. Э. Ширинян

Церковно-научный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета —
Патриарх Московский и всея Руси Кирилл

З. Д. Абашидзе, координатор
представительства ЦНЦ
«Православная энциклопедия»
в Грузии
Амвросий, архиеп. Верейский,
ректор Московских
духовных школ
Антоний, митр.
Бориспольский и Броварской,
управляющий делами
Украинской Православной Церкви
Арсений, митр. Истринский,
Председатель
Научно-редакционного совета
по изданию Православной энциклопедии
А. Н. Артизов, директор
Федерального
архивного агентства
Афанасий, митр. Киринский,
Александрийский Патриархат,
Кипрская Православная Церковь
Владимир Воробьев, прот.,
ректор Православного
Свято-Тихоновского
гуманитарного университета,
глава Свято-Тихоновского
представительства
ЦНЦ «Православная энциклопедия»
Е. Ю. Гагарина, Генеральный
директор Государственного
историко-культурного
музея-заповедника
«Московский Кремль»
Георгий, митр.
Нижегородский и Арзамасский,
глава Нижегородского
представительства
ЦНЦ «Православная энциклопедия»

Герман, митр.
Волгоградский и Камышинский,
глава Волгоградского
представительства
ЦНЦ «Православная энциклопедия»
В. В. Григорьев,
Заместитель руководителя
Федерального агентства
по печати и массовым коммуникациям
В. А. Гусев, директор ФГУК
«Государственный Русский музей»
Евгений, митр.
Таллинский и всея Эстонии
Иларион, митр. Волоколамский,
Председатель Отдела внешних
церковных связей
Московского Патриархата
Иоани, митр.
Белгородский и Старооскольский,
Председатель Синодального
миссионерского отдела
Московского Патриархата
С. П. Карнов, Президент
исторического факультета
Московского государственного
университета
Климент, митр.
Калужский и Боровский,
Председатель
Издательского совета
Русской Православной Церкви
А. К. Левыкин, директор
Государственного исторического музея
Макарий, митр. Найробийский,
Александрийский Патриархат
С. В. Мироненко, научный
руководитель
Государственного архива РФ

Михаил Наджим, прот.,
Антиохийский Патриархат
А. В. Назаренко, председатель
Научного совета РАН
«Роль религий в истории»
М. Б. Пиотровский, директор
Государственного Эрмитажа
В. А. Садовничий, ректор
Московского
государственного университета
Тихон, митр.
Новосибирский и Бердский,
глава Новосибирского
представительства
ЦНЦ «Православная энциклопедия»
Тихон, митр.
Псковский и Порховский
В. В. Федоров, президент
Российской
государственной
библиотеки
А. Халдеакис, профессор
Афинского университета
А. О. Чубарьян, научный
руководитель
Института
всеобщей истории РАН
М. Э. Ширинян, заведующая отделом
изучения древнеармянских
оригиналов Матенадаран
Института древних рукописей
имени Месропа Маштоца,
координатор
представительства
ЦНЦ «Православная энциклопедия»
в Армении
С. Л. Кравец, ответственный
секретарь

Представительства и координаторы Церковно-научного центра
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

Армянское (М. Э. Ширинян, д-р ист. наук), Белорусское (прот. Димитрий Шиленок), Болгарское (игум. Филипп (Васильцев)),
Грузинское (З. Д. Абашидзе, канд. ист. наук), Костромское (Н. А. Зонтиков, канд. ист. наук), Македонское (В. Стойковски),
Нижегородское (А. И. Стариченков), Новосибирское (прот. Борис Пивоваров, магистр богословия), ПСТГУ,
Санкт-Петербургское (А. И. Алексеев, д-р ист. наук), Свято-Троицкая Джорданвилльская Духовная Семинария РПЦЗ (диак. Андрей Псарев),
Сербское (прот. Виталий Тарасьев)

Научно-редакционный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

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

игум. **Андроник (Трубочёв)**, канд.
богословия (редакция Истории Русской
Православной Церкви)
прот. **Валентин Асмус**, магистр
богословия
(редакция Восточных христианских
Церквей)
Л. А. Беляев, д-р ист. наук
(редакция Церковного искусства
и археологии)
прот. **Владимир Воробьёв**
(редакция Истории Русской Православной
Церкви)
прот. **Леонид Грилихес**
(редакция Священного Писания)
прот. **Олег Давыденков**, д-р богословия
(редакция Восточных христианских
Церквей)
архим. **Дамаскин (Орловский)**, д-р ист. наук
(редакция Истории 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 Истории Русской
Православной Церкви)
архим. **Макарий (Веретенников)**,
д-р церковной истории
(редакция Истории Русской Православной
Церкви)
А. В. Назаренко, д-р ист. наук
(редакция Истории Русской Православной
Церкви)
архим. **Платон (Игуменов)**, д-р богословия
(редакция Богословия)

прот. **Сергий Правдолюбов**, д-р богословия
(редакция Литургики)
К. Е. Скурат, д-р церковной истории
(редакция Поместных Православных
Церквей)
А. С. Стъякалин, канд. ист. наук
(редакция Поместных Православных
Церквей)
А. А. Турилов, канд. ист. наук
(редакция Истории Русской Православной
Церкви)
Б. Н. Флоря, чл.-кор. РАН
(редакция Истории
Русской Православной Церкви)
прот. **Владислав Цыпин**,
д-р церковной истории
(редакция Истории
Русской Православной Церкви
и редакция Церковного права)
прот. **Владимир Шмалый**, канд. богословия
(редакция Богословия)

Церковно-научный центр
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

Руководитель — **С. Л. Кравец**

Научные редакции:
**Богословия,
Церковного права
и патрологии**

Л. В. Литвинова, Е. В. Барский,
свящ. **Димитрий Артёмкин,**
М. В. Никифоров, Е. А. Пилипенко,
Д. В. Смирнов

Священного Писания

К. В. Неклюдов, А. Е. Петров

Литургики

А. А. Ткаченко, Е. Е. Макаров

Церковной музыки

С. И. Никитин

**Церковного искусства
и археологии**

Э. В. Шевченко, Я. Э. Зеленина,
А. А. Климкова, М. А. Маханько,
Н. А. Мерзлютина

**Агиографии Восточных
христианских Церквей**

О. Н. Афиногенова, И. М. Косов,
А. Н. Крюкова

**Истории Русской
Православной Церкви**

Е. В. Кравец, Д. Б. Кочетов, М. Э. Михайлов,
С. Е. Мишин, Д. Н. Никитин, М. В. Печников,
А. П. Пятнов, Е. В. Романенко, О. В. Хабарова

**Восточных
христианских Церквей**

И. Н. Попов, Е. А. Заболотный,
Л. В. Луховицкий, С. А. Моисеева

**Поместных
Православных Церквей**

Н. Н. Крашенинникова, М. М. Розинская

Латинская

Н. И. Алтухова

**Протестантизма
и религиоведения**

И. Р. Леоненкова, А. М. Соснина

Страноведения

В. М. Хусаинов

Выпускающая
редакция:

Л. В. Барбахова (ответственный секретарь)
А. В. Милованова (выпускающий редактор)
Т. Д. Волоховская, А. А. Лемехова, Е. В. Никитина,
Е. В. Подольская, Е. К. Солоухина, А. Н. Фомичёва,
И. В. Кузнецова, Т. А. Колесникова, Н. В. Кузнецова,
**А. А. Сурина (группа компьютерного набора
и верстки)**
Т. М. Чернышёва (картограф)
Л. М. Бахарева, Т. В. Евстегнеева, Н. К. Егорова,
А. Е. Доброхотова, О. Н. Никитина, О. В. Хабарова
(корректорская группа)
С. Г. Извеков, И. П. Кашишкова, Д. П. Сафронова,
М. С. Эпаташвили (группа транскрипции)
мон. Елена (Хиловская), В. С. Берлин, А. Л. Мелешко,
О. В. Руколь (справочно-библиографическая группа)
С. Г. Мереминский, А. А. Грезнева, Е. В. Гуцина,
Ю. В. Иванова, С. Г. Извеков, Т. С. Павлова
(группа информации и проверки)
**В. П. Шишкова, Е. Ю. Ковальская (информационно-
библиотечная группа)**
И. А. Захарова, Ю. М. Бычкова, О. А. Зверева,
А. М. Кузьмин, Т. Ю. Облицова, А. С. Орешников,
Ю. А. Романова
(группа подбора иллюстраций и фототека)
**О. В. Мелихова, А. П. Растворов (электронная
версия)**
свящ. **Павел Конотопов, А. В. Кузнецов (служба
компьютерного и технического обеспечения)**
**Н. С. Артёмов (производственно-полиграфическая
служба)**

Административная группа: **Д. В. Бандур, В. А. Бобровский, Е. Б. Братухина, О. Л. Данова, И. Г. Дзагоева, Л. И. Ильина, Я. С. Калашникова,**
А. В. Ковалькова, Е. Б. Колобны, М. С. Мишанова, Л. И. Окладникова, М. А. Савчик, Т. П. Соколова, А. П. Сорокин, А. Б. Тимошенко, Е. Е. Тимошенко,
С. В. Ткаченко, О. А. Хабиева
Интернет-группа «Седмица.ру»: **А. М. Лотменцев, О. В. Владимирцев**



НОЙ [евр. נֹחַ, *nōḥ*; греч. Νῶε], прав., ветхозаветный патриарх; согласно христ. и иудейской традиции — праотец, родоначальник (через сыновей Сима, Хама, Иафета) послепотопного человечества. Н. — потомок Адама в 9-м поколении, сын Ламе-



Праотец Ной.
Роспись ц. Спаса Преображения
на Ильине ул. в Вел. Новгороде. 1378 г.
Мастер Феодан Грек

ха, внук Мафусаила, правнук Еноха (Быт 5. 28–32; 1 Пар 1. 4), главный персонаж библейского повествования о Всемирном потопе. Его возраст исчисляется в тех же числах, что и долголетие др. первых прародителей человечества: ко времени рождения сыновей ему было 500 лет, ко времени потопа — 600. Этимология лич-

ного имени *nōḥ* остается неясной. Библейский автор (Быт 5. 29) связывает его с глаголом *nḥm* (Piel — утешать, Nifal — жалеть, раскаиваться), однако такая связь маловероятна. Скорее имя *nōḥ* происходит от глагола *nwh* (аккад. *nahu* — САД. 1980. Vol. 11. Pt. 1. P. 143ff) — оставливаться, оставаться неподвижным (о ковчеге — Быт 8. 4), давать передышку, отдыхать (после работы, ср.: Исх 20. 11), успокаиваться, быть спокойным.

Библейский рассказ о Н. и потопе. Согласно повествованию, когда от браков «сынов Божиих» с «дочерьми человеческими» появились «исполины», Бог увидел, что все люди развратились и преданы злу и только один человек — Н. «обрел благодать пред очами Господа», ибо он был «человек праведный и непорочный в роде своем» и «ходил пред Богом» (Быт 6. 1–9). За свою праведность Н. был спасен Богом от всемирного потопа, к-рый явился карой за нравственное падение человечества, и стал продолжателем человеческого рода. С этой целью Бог заблаговременно сообщает Н. о Своем решении истребить все живое на земле, о предстоящей катастрофе и велит ему построить ковчег, судно, способное выдержать потоп, указав точные устройство, размеры и материал, из которого надо его построить, — дерево гофер (возможно, кипарис или кедр — Быт 6. 13–16). Н. должен войти в ковчег с женой, 3 сыновьями и их женами и взять по одной паре всех земных животных (Быт 6. 19) или по 7 пар ритуально чистых животных и по одной паре нечистых (Быт 7. 2–3).

После того как все приготовления были завершены, в 17-й день 2-го месяца, «разверзлись все источники ве-

ликой бездны, и окна небесные открылись» (Быт 7. 11) и воды обрушились на землю. Непрерывный дождь продолжался 40 дней и ночей, воды подняли ковчег, и он поплыл (Быт 7. 17, 18). Водой покрывались даже высокие горы, и все живущие на земле погибли (Быт 7. 17–24). В живых остались только Н. и его спутники.

Спустя 150 дней вода начала убывать, и на 17-й день 7-го месяца ковчег остановился на «горах Араратских» (Быт 8. 1–5). Вершины др. гор показались лишь 1-го числа 10-го месяца. Н. выждал 40 дней и выпустил из ковчега ворона, однако тот, не обнаружив суши, возвращался песок раз назад, пока не показалась поверхность земли. После этого Н. трижды (с перерывами по 7 дней) выпускал голубя. В 1-й раз голубь вернулся ни с чем, во 2-й — принес в клюве свежий оливковый лист, свидетельствовавший о том, что «вода сошла с земли», на 3-й раз он не вернулся.

Земля постепенно обсохла к 1-му числу 1-го месяца, окончательно — лишь 27-го числа 2-го месяца. Через 365 дней после начала потопа Н. покинул ковчег и его потомки вновь заселили землю (Быт 8. 14–19). У гор Араратских Н. принес Господу жертву всежжения (1-е жертвоприношение в библейском рассказе о праотцах: «Из всякого скота чистого и из всех птиц чистых и принес во всежжение на жертвеннике» — Быт 8. 20), Господь благословил его и его потомство и заключил с Н. и его семьей завет (Быт 9. 1–17). Бог обещал, что на наказанную за грехи человека землю отныне вернется прежний порядок — правильный ход времен года («во все дни земли сеяние и жатва, холод и зной, лето и зима, день и ночь не прекратятся» —



Бог повелевает Ною строить ковчег.



Всемирный потоп.

Роспись нефа ц. Сен-Савен-сюр-Гартамп, Франция. Кон. XI в.

Быт 8. 22). Как прародитель будущего человечества Н. получил то же благословение, что и первые люди: «Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю» (Быт 9. 1, ср.: 1. 28). Благословив Н. и все творение, Бог дал человеку ряд моральных заповедей: дозволение употреблять в пищу ритуально обескровленное мясо (Быт 9. 4); запрет на убийство человека под страхом смертной казни: «Кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукою человека: ибо человек создан по образу Божию» (Быт 9. 6). Бог обещал, что земля больше никогда не будет опустошена водами потопа. В знак Божественного завета с Н. в небесах воссияла радуга (Быт 9. 8–17).

Н. начал заниматься земледелием; он насадил виноградник и познал искусство изготовления вина (Быт 9. 20). Однажды, вышив вина, Н. охмелел и лежал нагим в своем шатре. Его сын, Хам, увидев «наготу отца своего», осмеял его и рассказал об увиденном братьям. Между тем оба сына Н., отвернувшись, чтобы не видеть лежавшего отца, почтительно прикрыли его (Быт 9. 23). За проявленное непочтение Н. проклял Хаана, сына Хама, и его потомков, объявив, что те будут рабами потомков Сима и Иафета, 2 др. сыновей Н. благословил (Быт 9. 20–27). После потопа Н. жил еще 350 лет и умер в возрасте 950 лет (Быт 9. 28–29).

Н. в Новом Завете. Ветхозаветное повествование о Н. помещено авторами НЗ в новую богословскую перспективу, к-рая придавала ему актуальное значение в свете др. апологетических задач.

В Евангелии от Матфея упоминается о «днях Ноя» и об истории потопа (Мф 24. 37–39) содержит аллюзии на библейский рассказ о Н. (ср.: Быт 6. 3–7. 24) и становится основной ветхозаветной параллелью к словам Христа о Его Втором пришествии. Никто из людей точно не знает, когда именно произойдут события последних времен, и вплоть до последней минуты их повседневная жизнь будет проходить, как и раньше, до наступления Божественного суда. Как и во времена Н., «пришествие Сына человеческого» открывает новую эпоху человеческой истории, и при этом приносит людям наказание, незаметное в перспективе их обыденной жизни. В этом контексте потоп может рассматриваться как прообраз крещения Иисуса Христа, разделивший эпохи и давший начало новому человечеству. Упоминание о том, что Н. вошел в ковчег (Мф 24. 38; ср.: Лк 17. 27), является отсылкой к Быт 7. 7. В словах «как было во дни Ноя» (Мф 24. 37; ср.: Лк 17. 26) можно также усмотреть аллюзию на выражение «Ибо это для Меня, как воды Ноя» (Ис 54. 9–10), к-рое в отдельных версиях LXX (так же, как в переводах Симмаха, Феодотиона, в Вульгате и Пешитте) используется в виде «времена/дни Ноя» (Septuaginta. VTG. Gött., 1939. Bd. 14. S. 25). Возможно, в евангельских словах меняется тональность слов прор. Исаии, когда акцент сделан на осуждении народа, а не на милости Бога к Своему народу. Выражение «женились, выходили замуж» (Мф 24. 38; Лк 17. 27), можно

соотнести с библейским рассказом об исполинах («сынах Божиих» — Быт 6. 1–4) и их отношениях с земными женщинами, предвещающим раздел о потопе.

В параллельном отрывке Лк 17. 26–27 упоминание о «днях Ноя» не совпадает лишь в деталях: в отличие от Евангелия от Матфея эти дни сравниваются со «днями Лота» (Лк 17. 28–29) в контексте рассказа о «днях Сына Человеческого», т. о. они предостерегают об опасности безразличия и беспечности «рода сего» (Лк 17. 25). Слова в Лк 17. 27 об уничтожении человечества являются аллюзией на Быт 7. 21–23. Т. о., сцены потопа во времена Н. для христ. авторов предстают как первые наглядные картины грядущего апокалипсиса. В Лк 3. 36, в родословии Иисуса Христа, Н. упоминается как предок Иосифа Обручника по линии царя Давида.

Снисхождение Св. Духа на Христа в водах Иордана в образе голубя в сцене Крещения Господня (Мф 3. 16; Лк 3. 22; Ин 1. 32), по мнению мн. исследователей, содержит отсылку к потопу, напоминая о голубе, к-рого Н. посылал из ковчега над бушующими водами и к-рый принес ему весть о прекращении катастрофы (Быт 8. 8–11). Тем самым событие из жизни Н. становится символом Божественного прощения, прекращения наказания, связанного с началом эпохи пришествия Сына Божия в мир (см., напр.: *Hagner D. A. Matthew 1–13. Dallas, 2002. P. 58; Ferguson E. Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries. Grand Rapids, 2009. P. 123).*



Нек-рые постановления Апостольского Собора в Иерусалиме для христиан из язычников в отношении запрета на поедание мяса с кровью (Деян 15. 20, 29; ср.: 21. 25) сходны с заповедью, данной сыновьям Н. (Быт 9. 4), и с известными из раввинистической традиции т. н. заповедями сыновей Ноя, предназначенными для прозелитов (*Левинская И. А. Деяния Апостолов: Гл. 9–28. СПб., 2008. С. 250*).

В 1 Петр 3. 20–21 повествуется о проповеди Христа «некогда заключенным в темнице духам», в т. ч. и «непокорным», чье непослушание и гибель отнесены ко «дням Ноя». Проповедь могла быть адресована как непокорным людям, уничтоженным потоком, или душам мертвых, и, вероятно, неправедных людей, так и греховным ангельским силам, чье непослушание спровоцировало Божественное наказание в виде потопа (*Elliott J. H. 1 Peter. N. Y., 2000. P. 658–659*). Акцент в этом отрывке сделан не на личности Н., а на спасении всего его семейства, рассказ о чудесном избавлении к-рого от вод потопа в дальнейшем контексте становится «прообразом» (ἀντίτυπον) христ. таинства Крещения. Как потоп принес смерть основной массе человечества, а ковчег приустроил спасительный исход только для 8 человек из семейства Н., так и крещение приводит к смерти верующего для греха и спасению со Христом (1 Петр 3. 20, ср.: Рим 6. 3–5). Подобно тому как потоп уничтожил старый греховный мир, крещение водой знаменует отделение спасенного человека от его прежней греховной жизни и приобщение его к новой жизни во Христе, прообразом которой выступает Н. Выражение «во время строения ковчега» (1 Петр 3. 20) по своему лексическому составу имеет параллели с Прем 14. 2 и Евр 11. 7. Глагол κατασκευάζειν (строить, приготавливать) не используется по отношению к ковчегу Н. в кн. Бытие и скорее восходит в данном контексте к эллинистической лит-ре (см.: *Ios. Flav. Antiq. I 3. 2 [76–77]*).

Во 2 Петр 2. 5–6 в контексте предостережения от приобщения к учению лжепророков содержится отсылка к фигурам из кн. Бытия, Н. и Лота, поскольку оба — представители нового рода, и их истории схожи в содержательных элементах (см.: *Kikawada I. M. Noah and the Ark // ABD. Vol. 4. P. 1129*). Бог может

как грешных ангелов, так и весь безбожный мир предать гибели за согрешения, и только Н. с семейством символизирует праведника, чье служение истине оставляет надежду на спасение. При этом Н. назван не только праведником, но именуется также «проповедником правды» (δικαιοσύνης κήρυκας), что может означать, исходя из контекста 2 Петр 3. 9, призыв к покаянию. Это выражение находит параллели в апокрифе «Сивиллины книги», где Бог также повелевает Н. «возвещать покаяние» (κήρυξον μετάνοιαν — Sib. I 129 — *Collins. 2012. P. 421*).

Словосочетание, к-рым характеризуется жертвоприношение Н. в LXX как «приятное благоухание» (ὄσμην εὐωδίας — Быт 8. 21), употребляется ап. Павлом в НЗ как при описании жертвы, совершенной Христом по Божественной любви к людям (Еф 5. 2), так и по поводу братского дара, полученного апостолом из Церкви в Филиппах (Фил 4. 18).

В Послании к Евреям Н. представлен среди др. ветхозаветных протцев, чей пример стал свидетельством доверия единому Слову Божию и чей образ используется для иллюстрации определения веры как «откровения о том, что еще не было видимо» (Евр 11. 7). Благодаря своему послушанию Божественному постановлению построить ковчег Н. стал наследником праведности для новых поколений: говорится, что он, «благодаря, пригостил ковчег для спасения (κατεσκεύασεν κιβωτόν εἰς σωτηρίαν) дома своего». Этих слов нет в Быт 6. 9–22 ни в переводе LXX, ни в МТ, поэтому обычно их рассматривали как парафраз из сочинения Иосифа Флавия, в к-ром сказано, что Бог даровал Н. средство для спасения (πρὸς σωτηρίαν), к-рое состояло в том, чтобы он пригостил (κατασκεύασας) ковчег (*Ios. Flav. Antiq. I 3. 2 [76–77] — Collins. 2012. 420*).

Образ Н. в раннехристианской экзегезе. В отличие от НЗ, в к-ром акцент сделан на интерпретации библейского рассказа о событиях, связанных с Н., в творениях христ. экзегетов внимание привлекала его личность как символическая фигура прародителя нового человечества, ставшая примером христ. добродетелей и центральным прообразом для построения картины Свящ. истории.

Н. как образец добродетельной жизни. Наибольшее внимание в трудах раннехрист. экзегетов было

уделено Н. как носителю и образцу основных христ. добродетелей. Наглядно эта мысль представлена в словах блж. Августина о том, что после Н. «мы не встречаем в канонических книгах до Авраама ни одного человека, благочестие которого было бы выставлено на вид божественным словом с несомненной ясностью» (*Aug. De civ. Dei. XVI 1*). В анонимном сир. аскетическом трактате IV–V вв. «Liber Graduum» (Книга ступеней) представлено сказание, объясняющее избрание и спасение одного лишь Н.: Бог кладет на одну чашу весов всю землю, на другую — его смирение, к-рое в результате перевешивает весь мир, охваченный злодеянием (*Liber Graduum. 21. 13*). Образ Н. как посетителя множества добродетелей приобретает большое значение в христ. экзегезе. Так, свт. Амвросий Медиоланский в трактате «О Ное и ковчеге» убеждал читателей подражать Н. «во всем», при этом даже данное ему при рождении имя (Быт 5. 29) указывает на тот покой, к-рый обретают верующие, избавившись от скорбей, тяготящих душу, попавшую под влияние земной суеты (*Ambros. Mediol. De Noe et arca. 1. 1–2 // PL. 14. Col. 381–382*). Н. был спасен и прославлен как наследник Божественной благодати не по «благородству своего происхождения» (*generationis nobilitate*), но по заслугам праведности и совершенства (*Ibid. 4. 10 // PL. 14. Col. 386*). Прп. Роман Сладкопевец посвящает его праведности гимн, утверждая, что Н., к-рый «процвел, как роза посреди терний», от рождения был исполнен послушания, мудрости, веры, святости и др. добродетелей (*Romanos le Mélode. Hymnes. 2 // SC. 99. P. 104–127*). Свт. Григорий Богослов прославляет богоугодность Н. (Быт 6. 5 — *Greg. Nazianz. Or. 28. 18*).

Наиболее подробно тема праведности Н. раскрыта у свт. Иоанна Златоуста, к-рый посвящает истолкованию его образа и связанных с ним событий 9 гомилий (*Ioan. Chrysost. In Gen. 21–29*). Н. становится примером для всякого праведного человека, вставшего на путь добродетели (*Ibid. 25. 7*). Особую ценность подвигу этого праведника придают условия, в к-рых он совершался: Н. удалось достичь добродетели «в то время, когда многое препятствовало праведности» (*Idem. In Ioan. 71. 33*). Н., вразумлявший впавших в пороки людей в течение 500 лет, сохра-



нил, как праведник, «искру добродетели» и продвигался в одиночку, исполняя заповеди Господа, среди множества людей, склонявшихся к нечестию (его противостояние им напоминает о словах из Лк 6. 26 — *Idem*. In Gen. 23. 3). Его пример показывает, что если «мы бдительны и не беспечны, то жизнь посреди злых людей не только не вредит нам, но и делает нас более тщательными в стремлении к совершенству добродетели» (*Ibid.* 22. 1, 5). Наследуя эзегетическую традицию, представленную еще у Филона Александрийского (см., напр.: *Philo. Quaest. in Gen.* I 87; II 25), свт. Иоанн аллегорически уподобляет Н. кормчому, к-рый, «держа кормило ума с великою бдительностью, не попустил своей ладье потонуть от напора волн нечестия, но, став выше бури и будучи обуреваем волнами, находился как бы в пристани и, так управляя кормилом добродетели, спас себя от потопа» (*Ioan. Chrysost. In Gen.* 23. 1). Стремясь показать духовную высоту Н., свт. Иоанн специально делает акцент на том, что вся жизнь этого исполненного добродетелями праведника была проникнута страданием (*Ibid.* 25. 1). В начале Н. испытывал мучения как от насмешек, так и от греховного поведения соплеменников. Затем дополнительную скорбь принесла ему весть о потопе, поскольку Н. болезненно воспринял гибель человечества из-за сострадания к грешникам, «имевшим с ним одинаковую природу» (*Idem. Ad Stagir.* 2. 5); далее его страдания усиливались из-за осознания невозможности спасти людей от гибели (ср.: 2 Кор 4. 17). Свт. Иоанн назвал ковчег «странной темницей», где Н. «цепенел от страха», будучи заключен в ней на год, чтобы не видеть происходившей за ее стенами гибели людей. Именно в этих условиях зарождалось будущее смирение праведника. Только вера помогла Н. перенести мужественно тяжесть этого положения и не дала ему пасть под бременем уныния и размышлений об участи рода человеческого (*Ioan. Chrysost. In Gen.* 25. 4–5). События, происшедшие с Н., становятся для свт. Иоанна Златоуста моделью, по к-рой он строит рассказ, прославляющий ап. Павла; при этом он показывает, что совершенные добродетели апостола восходят к праведности ветхозаветного патриарха. Так, если Н. спасает только себя са-



Праотец Ной.
Роспись ц. Успения Пресв. Богородицы
мон-ря Грачианица. Ок. 1320 г.

мого с детьми, то ап. Павел — всю вселенную, вместо «ковчега, сколоченного из досок, составив послания» (*Ioan. Chrysost. De laud. S. Paul.* 1. 2 // PG. 50. Col. 474).

Тем не менее праведность Н., по замечанию мн. раннехрист. авторов, имела относительный характер. Напр., еще Ориген отмечал, что Н. был праведным и совершенным не в абсолютном смысле, но, согласно тексту Быт 6. 9, — в «своем поколении», т. е. в сравнении с его современниками (*Orig. In Num.* 9. 1 // GCS. Bd. 7. S. 56). Об этом же писали и свт. Иоанн Златоуст (*Ioan. Chrysost. De virg.* 83. 1), и блж. Иероним (*Hieron. Quaest. hebr. in Gen.* 6. 9). Сравнительный характер его добродетелей особо подчеркивается в перспективе новозаветной этики: Н. объявляется непорочным «не так, разумеется, как будут непорочны граждане Града Божия в том бессмертии, которым они сравняются с ангелами Божиими» (*Aug. De civ. Dei.* XV 26).

В творениях ранних авторов рассмотрение праведности Н. занимало особое место в контексте антииудейской полемики, когда к нему, как и к др. праведникам ВЗ, обращались в качестве примера для пояснения тезиса о том, что обрезание, как и др. постановления ветхого закона, не является необходимым условием праведной жизни (*Iust. Martyr. Dial.* 19. 4; 46. 3; 92. 2; *Iren. Adv. haer.* IV 16. 2; ср.: *Isid. Pel. Ep.* I 615). Божественное избрание Н. происходит исключительно благодаря его праведности и чистоте, вне зависимости от следо-

вания обрядовым постановлениям (*Aphr. Demonstr.* 13. 5). Согласно Тертуллиану, из того факта, что Н. достиг праведности, следуя не писанному, но естественному закону, можно заключить, что и без иудейского закона возможно проводить богоугодную жизнь (*Tertull. Adv. Iud.* 2. 4). Евсевий Кесарийский, отвергая обвинения в абсолютной повизне христианства, показал, что нормы христ. поведения и благочестия восходят к самым первым временам существования человечества, и считал, что как Н. и его потомков, так и др. праотцев ВЗ можно называть христианами по делам (*Euseb. Hist. eccl.* I 4. 5). Обращение к образу Н. играет важную роль и в полемике с еретиками. Согласно свт. Иринею Лионскому, благочестие Н. и проч. ветхозаветных праведников отвергали именно еретики, напр., Маркион и его последователи учили о том, что Н., как и др. праотцы, так и не обрел спасения (*Iren. Adv. haer.* I 27. 3; ср.: *Epiph. Adv. haer.* 22. 4).

В сир. традиции возникло аскетическое истолкование образа Н., его праведность соотносили с таким ее формальным критерием, как воздержание. Восточнохрист. писатель Аффраат сопоставил праведность Н., посредством к-рой он был спасен от потопа, с рассказом о том, что он только на 500-м году жизни родил детей (Быт 5. 32). Аффраат утверждал, что Н. обрел спасение не из-за соблюдения субботы, а благодаря сохранению невинности среди развращенных людей, для чего и не вступал в брак. Н. взял себе жену исключительно по повелению Бога, Который решил т. о. «сохранить в нем семя» для нового благословенного рода (*Aphr. Demonstr.* 19. 5 // CSCO. 423. Argm. T. 11. P. 149). Эту же мысль повторил и св. Ефрем Сирин, утверждая, что Н. хранил девство в течение 500 лет среди развращенных современников (ср.: Быт 5. 32) (*Ephraem Syr. In Gen.* 6. 12–13 // CSCO. 153. P. 48–49), восхваляя, т. о., чистоту его жизни (*Idem. De fide.* 49 // CSCO. 155. P. 131–132).

Так же о Н., как о наглядном примере служения проповедника покаяния, говорится в творениях мужей апостольских (*Clem. Rom. Ep.* I ad Cor. 7. 6; 9. 2–4; *Theoph. Antioch. Ad Autol.* III 19). Климент Александрийский именует Н. пророком, проповедовавшим покаяние (*Clem. Alex. Strom.* I 21, 135).

От ветхого Адама к Новому: типология образа Н. Согласно богословскому пониманию библейского повествования, в Н. прекратило существование ветхое человечество, истребленное под гнетом греха, и обрело начало новое, возрожденное к жизни по благодати и милости Божией. В этой связи в экзегетической традиции для всей концепции Свящ. истории фигура Н. рассматривается как пограничный образ посредника, от к-рого расходятся типологические построения в обе стороны: как к его ветхому предку — Адаму, так и к его потомку — Иисусу Христу. В связи с этим блж. Иероним говорит, что Н. «сохранился словно бы второй корень для рода человеческого» (*Hieron. Adv. Iovin. I 17*), а Василий Селевкийский в проповедях уподобляет Н. «чистому золоту, найденному в грязи» и посвящает его образу хвалебные славления, обращаясь к нему как к «прародителю нашего рода, более почетному, нежели Адам», именует его поэтически «наиболее надежным хранителем божественного образа, началом и концом человеческой природы!» (*Basil. Seleuc. Or. 5. 2*).

Благодаря праведности и послушанию по милости Божией Н. восстанавливает не только господство первого человека Адама над животными, но и подобие человека Творцу (*Ioan. Chrysost. In Gen. 25. 5*). Восстановление этого статуса отражено в словах Бога к Н. как ко «второму Адаму» (*Theodoret. In Gen. 54*) после потопа (Быт 8. 17; 9. 1–2). Т. о., Н. снова получает по своей добродетели благословение праотца, к-рое тот уже обрел до своего преслушания (Быт 1. 28), «потому что как Адам был началом и корнем всех живших до потопа, так и этот праведник становится как бы закваскою, началом и корнем всех после потопа» (*Ioan. Chrysost. In Gen. 26. 5*). Иными словами, «и утраченное Адамом владычество возвращает себе своею добродетелью, или, лучше сказать, по неизреченному человеколюбию Господа» (*Ibid. 27. 4*; ср.: *Isid. Pel. Ep. III 95*). Своим новым благословением Бог показывает, что Он не лишил человека первых обетований, но вновь оказал ему Свои благость и заботу. При этом данные Н. новые заповеди отчасти превосходят прежние: в них нет запретов на поедание плодов от к.-л. дерева, а значит, в каком-то смысле это обетование напоминает

еще данное до грехопадения Адама повеление есть от древа жизни, проникнутое любовью и благоволением Божиим к человеку (*Cosm. Indic. Topogr. chr. V 216 // PG. 88. Col. 236*). В богословской концепции блж. Августина, разделяющего Свящ. историю на 7 периодов, эпоха с Н. до Авраама, сопоставленная им со 2-м днем творения (на основании смысловой параллели между твердью/ковчегом, расположенными между верхними и нижними водами), именуется им периодом детства человечества (*Aug. De Gen. contr. manich. I 23. 36*).

Уже для сщмч. Иустина Философа, а затем и для др. авторов Н., спасшийся в волнах вместе с семейством «на древе» (т. е. ковчеге), служит прообразом Христа, Который сделался «также началом нового рода, возрожденного Им посредством воды, веры и дерева» (ср.: Прем 10. 4; ср.: *Ambros. Mediol. De Myst. 10; Aug. Contr. Faust. XII 14*). Подобным образом и 8 спасенных на ковчеге людей становятся символом 8-го дня, в к-рый явился воскресший Господь, восстав от мертвых (*Iust. Martyr. Dial. 138. 3–4*; см. также: *Aug. Contr. Faust. XII 15; Hieron. In die dominica Paschae. 1. 18 // CCSL. 78. P. 547*).

Ориген причисляет Н. к ветхозаветным пророкам, считая, что он, как и все они, пророчествовал о Христе (*Orig. Contr. Cels. VII 7*). Блж. Августин также именует Н. пророком, чье предвидение будущего нашло отражение в его благословениях сыновьям, каждое из к-рых указывает на события из новозаветной истории (*Aug. De civ. Dei. XVI 1–3*). При этом Ориген первым из раннехрист. экзегетов замечает, что пророчество Ламеха о рождении Н. (Быт 5. 29) не согласуется строго с событиями его жизни, к-рая, напротив, во многом противоположна этому благословию. Н. не утешил свой народ, работа и труд не прекратились во время его жизни, а проклятие земле было усилено гневом Божиим (Быт 6. 6). Из этого противоречия Ориген делает вывод, что пророчество, обращенное к Н., могло быть исполнено только в лице Господа Иисуса Христа, Который, как «духовный Ной... поистине дал утешение людям и освободил землю от проклятия» (ср.: Ин 1. 29; Гал 3. 13 — *Orig. In Gen. hom. 2. 3*). Христос, как «истинный Ной» (см., напр.: *Cyr. Hieros. Mystag. 17. 10*), спасает тех, кто

близки Ему, одарены Его мудростью и являются соучастниками в Его слове. Господь Иисус Христос, будучи один праведным и совершенным, делает Себя Самым ковчегом, исполненным небесных таинств. Н., премудро обустроивший ковчег, указывает на Христа как на устроителя Церкви (*Orig. In Gen. hom. 2. 3–4*; ср.: *Cyr. Alex. Glaph. in Gen. II 5*). Ориген также истолковывал его имя как «покой или праведный» (*requies vel iustus*), к-рый есть Иисус Христос (*Orig. In Gen. hom. 2. 3 // GCS. 29 P. 31*), тем самым следуя за толкованием Филона Александрийского (*ἀνάπαυσις ἢ δίκαιος — Philo. Leg. all. III 24*). Сходным образом и свт. Иларий Пиктавийский утверждал, что само значение имени Н. — «покой» — напоминает слова Спасителя: «Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас...» (Мф 11. 28–29; *Hilar. Pict. De myster. 13*). Этой традиции истолкования придерживался также свт. Епифаний Кипрский, к-рый отметил, что не в Н., а только во Христе «обрели покой и все святые люди, упокоившись от грехов» (*Epiph. Adv. haer. I 2. 32*; см. также: *Cyr. Alex. Glaph. in Gen. II 4*). Христос дарует людям обещанное Н. «упокоение» посредством Своей смерти (*Procop. Gaz. In Gen. 5 // PG. 87. Col. 265*). Патриарх Н. в ковчеге символизирует пребывание Христа во гробе перед Своим воскресением на 8-й день (*Aster. Soph. In Ps. hom. 6. 7*).

По мнению Космы Индикоплова, Н. являет подобие Христа в своем теле: как он, исходя из «закваски» (*ἕκ τοῦ φυράματος*) первых людей, был сохранен и доставлен на лучшую землю, чтобы свидетельствовать о перемене решения Господа уничтожить все человечество, так и Господь, имея «закваску» человеческую ради спасения всего мира, возводит человечество к Царствию Божию (*Cosm. Indic. Topogr. chr. V 216*).

Рассказ об опьянении Н. (Быт 9. 20–27) от первых виноградных плодов, выращенных им после потопа, получил в творениях отцов двойственные истолкования, став важнейшим примером сосуществования в раннехрист. экзегезе различных интерпретаций. Популярность этого сюжета определялась проблемой его нравственного осмысления в свете представления о праведности Н., что в итоге порождало типологическое истолкование этого сюжета как од-

ного из способов разрешения формального противоречия. На 1-й план в древнецерковной экзегезе выходит нравственно-обличительное использование данного эпизода, когда поступок праведника получает суровые упреки со стороны различных авторов как наглядный пример неразумного поведения в контексте обличения пьянства, опасного для сохранения христ. целомудрия (*Clem. Alex. Paed. II 2. 24; Isid. Pel. Ep. I 203*). В то же время формируется направление снисходительного отношения к этому инциденту, оправдывающее недостойное поведение Н. Так, напр., свт. Иоанн Златоуст приводит весьма оригинальное объяснение, согласно к-рому все, что произошло с Н. по причине его опьянения, случилось вовсе не из-за одержимости им страстью пьянства. Когда Н., выйдя из ковчега, увидел печальное зрелище опустошенной земли, превратившейся в могилу для людей и зверей, то выпил вино как лекарство, чтобы утешить душевную рану своего уныния и скорби (*Ioan. Chrysost. De Lazaro. 6. 7*). Сходным образом и Феодорит Кирский утверждал, что опьянение Н. произошло «от неопытности, а не от невоздержания», поскольку он не знал еще, как правильно обращаться с этим напитком и каковы будут последствия (*Theodoret. In Gen. 57; ср.: Ephraem Syr. In Gen. 7. 1*). Обнажение Н. произошло из-за неожиданного и необычного для него состояния опьянения (*Cyr. Alex. Glaph. in Gen. II 2. 1*). Свт. Епифаний Кипрский утверждал, что этот рассказ как пример того, что вино происходит «от лукавого», используют только еретики, кичась своим воздержанием и замечая при этом, что Н. «вследствие вина обнажился, но не потерпел от этого вреда» (*Epiph. Adv. haer. 27. 2*).

В то же время это поведение Н. уже достаточно рано получает типологическое истолкование. Уже Ориген сопоставляет опьянение Н. и его обнажение с последствиями вкушения запретного плода от древа познания добра и зла, приводящего ко греху (*Orig. Selecta in Genesim. 34 // PG. 12. Col. 109*). Дальнейшее же раскрытие этой типологии связано с христологией. Уже свт. Киприан Карфагенский приводил толкование, согласно к-рому Н., «представляя собой прообраз будущей истины, пил не воду, а вино, и этим пре-



Опьянение Ноя.
Фрагмент Салернского антепендиума.
80-е гг. XI в.
(Епархиальный музей Сан-Маттео,
Салерно)

дызобразил страдание Господне» (*Cypr. Carth. Ep. 63. 3*). Свт. Иларий Пиктавийский соотносил христологическое истолкование этого поступка с аллегорическим пониманием слов из Пс 79. 9 и Ис 5. 7, где евр. народ представлен в образе виноградной лозы. По мысли свт. Илария, как Н. пострадал от виноградной лозы, так и Господь пострадал от Своего народа. Сыновья Н., к-рые прикрыли его наготу и получили благословения, символически означают закон и благодать (*Hilar. Pict. De myster. 15*). Это направление интерпретации наследует и блж. Августин, добавляя, что вино как плод винограда символизирует плоть народа, принятую Господом, а обнажение Н. — немощь Господа в Страстях (2 Кор 13. 4); лежание Н. в шатре (Быт 9. 21) указывает на то, что Спаситель претерпевает смерть от Своих домашних, т. е. от иудеев (*Aug. De civ. Dei. XVI 1*). Нагота Н., т. е. смертность плоти Господа, открывается как соблазн для иудеев и безумие для эллинов (ср.: 1 Кор 23–25), к-рые предызображены в этом эпизоде в образах Сима и Иафета. Эти сыновья, покрывающие наготу отца, указывают на тех призванных из обоих народов верующих, к-рые не одобрили казнь Христа, в отличие от тех иудеев, которых прообразует средний сын Н. — Хам (*Aug. Contr. Faust. XII 23*). Одежды, к-рыми сыновья накрыли отца, метафорически означают почитание ими страданий Христа, а то, что они вошли в шатер спиной, означает отход этих народов от иудейских преданий (*Aug. De civ. Dei. XVI 1*). Свт. Амвросий Медиоланский раскрыл смысл этой типологии описательным образом в со-

териологическом ключе: в истории Н. показано, как человек, познавший через вино как творение Божие свою греховность, обретает затем через то же вино спасение и прощение грехов (Мф 26. 28 — *Ambros. Mediol. Exam. III 72*). В целом оправдательное истолкование этого поступка ближе к интенции библейского текста, где осуждение получает скорее поведение Хама, а не сам факт опьянения Н.

Образ ковчега Н. На основании 1 Петр 3. 20–21 чудесное избавление Н. и его семейства от вод потопа (Быт 6. 9–18) становится в церковной экзегезе предызображением крещения (см., напр.: *Tertull. De bapt. 8; Beda. De Tabern. 2. 7*). Подобно тому как в водах потопа Господь уничтожил развращенное грешное человечество, так и в крещении уничтожаются людские грехи (*Ambros. Mediol. De Myst. 3. 10–11*). Исходя из этого sacramентального понимания 1 Петр 3. 20–21, образ ковчега в творениях раннехрист. экзегетов стал таинственным символом Церкви (см., напр.: *Ambros. Mediol. In Luc. III 48*), при этом каждый автор акцентировал различные стороны этой интерпретации. Так, напр., свт. Кириан Карфагенский говорил, что как во время потопа, «очистившего всю древнюю неправду», не мог спастись тот, кто не был в ковчеге, «так и теперь, кто не крещен в Церкви — таинственным подобии единого ковчега, тот не может и спастись» (*Cypr. Carth. Ep. 63 [61]. 3; ср.: Idem. De unit. Eccl. 6*). Как Бог сохранил ковчег и находящиеся в нем невредимыми, так и Господь сохранит «Церковь и всех, кого она объемлет, когда наступит конец мира» (*Maxim. Taurin. Serm. 49. 64*). Н., управлявший ковчегом, символизирует пастырей Церкви, к-рые ведут ее корабль посреди волн искушений (*Greg. Magn. Moral. I 14. 20; In Ezech. II 4. 5*). Эклизиологическая типология ковчега наглядно показывает превосходство образа над своим прообразом: «Как ковчег спасал среди моря бывших внутри его, так и Церковь спасает всех блуждающих; но ковчег только спасал, а Церковь делает нечто большее; например: ковчег принял в себя бессловесных — и спас их бессловесными; Церковь приняла неразумных людей и не только спасла их, но и преобразила; Церковь... принимает волка, а выпускает его овцой» (*Ioan. Chrysost. De Lazaro. 6. 7*).



обрушиваются на Церковь извне со стороны еретиков и лжеучителей (*Orig. In Gen. hom. 2. 4*; ср.: *Beda. De Tabern. 2. 7*).

*Пророц Ной.
Ростись
ц. Св. Троицы
мон-ря Сопочани.
Ок. 1265 г.*

Соответственно и размеры ковчега получают символическое истолкование: длина в 300 локтей, как и высота в 30,

Поскольку ковчег символизирует Церковь, то все его составные элементы, а также детали связанного с ним повествования о потопе также приобретают символическую интерпретацию: «Не только люди, но и животные и сами бревна, из которых он сделан, — образ нас, членов Христа и Его Церкви, принявших омовение водою второго рождения» (*Beda. In Matth. 1. 12*). Разнообразное устройство ковчега с его множеством помещений, по мнению блж. Иеронима, «предызображало разнообразие Церкви» (*Hieron. Adv. Iovin. I 17*). У свт. Амвросия Медиоланского содержится утверждение, восходящее еще к Филону Александрийскому (*Philo. Quaest. in Gen. II 2*), о том, что, согласно Быт 14. 1, ковчег Н. был устроен наподобие человеческого тела (*Ambros. Mediol. Exap. VI 72*). Блж. Августин развивает это представление: заложенные в длину, широте, высоте ковчега пропорции соответствуют образу человеческого тела, а дверь сбоку символически указывает как на рану на теле Спасителя (Ис 19. 34), так и на дверь, через к-рую приходят к Нему верующие и через к-рую на них «истекают таинства». Такое истолкование становится возможным, поскольку «всё, что говорится об устройстве ковчега, обозначает относящееся к Церкви» (*Aug. De civ. Dei. XV 26*). Прочные бревна, квадратные в сечении (только по переводу LXX: ἐκ ξύλων τετραγώνων — Быт 6. 14), из к-рых был построен ковчег и к-рые выдерживали как животных внутри, так и напор волн снаружи, символизируют тех церковных учителей веры, кто поддерживают людей в Церкви словом увещания и кто могут благодаря силе убеждения выдерживать бурю споров, к-рые

указывают на совершенство разумного творения, просвещенного благодатью Св. Троицы (ср.: *Cyr. Alex. Glaph. in Gen. II 6*), а также на возраст Христа, когда на 30-м году Его жизни, во время крещения, открылась тайна Св. Троицы (Лк 3. 23). Деление ковчега на 3 этажа (палубы — Быт 6. 16) напоминает тройственное деление просвещенной учением Христа вселенной (Фил 2.10) и духовное небо (2 Кор 12. 2), а также соотносится с 3 уровнями интерпретации Свящ. Писания: буквальным, нравственным и мистическим. В этом высшем, духовном смысле истолкования сам верующий в своем сердце приготавливает ковчег спасения, посвященный собранию (б-ке) Божественного слова, составленного не из неотделанных досок (т. е. трудов светских авторов), но из прочных квадратных — т. е. собраний речений пророков и апостолов (*Orig. In Gen. hom. 2. 5–6*). Раскрытое Оригеном нумерологическое истолкование ковчега оказывает влияние и на др. авторов. Так, по мнению блж. Иеронима, таинство этих чисел означает следующее: 50 локтей — «покаяние, ибо в псалме 50 кается царь Давид», в числе 300 заключена тайна креста (греч. буква «Т» означает 300 — ср.: Иез 9. 5–6), число 30 говорит о пришествии в мир совершенного Бога Слова и о принятии Им крещения (Лк 3. 23 — *Hieron. Tract. in Marc. 10. 124*). То, что устройство ковчега, по мнению свт. Кирилла Александрийского, указывало на таинство Христа, может быть понято из сопоставления со словами ап. Павла, обращенными к оправданной верой, чтобы они «могли постигнуть со всеми святыми, что такое широта и глубота и глубина и высота, и уразуметь

превосходящую разумение любовь Христову» (ср.: Еф 3. 18–19 — *Cyr. Alex. Glaph. in Gen. II 5*). По мнению блж. Августина, патриарх Н. является пророком, поскольку сам ковчег становится «пророчеством о наших временах» (*Aug. De civ. Dei. XVIII 38*).

Уже в III в. проблема истолкования животных обитателей ковчега остро встает в полемике о границах церковной дисциплины между сщмч. Ипполитом Римским и еп. Римским Каллистом I. По мнению сщмч. Ипполита, Каллист утверждал, что поскольку ковчег как символ Церкви содержал в себе самых разных животных, то соответственно как в церковной общине, так и в таинствах допустимо участие «чистых и нечистых», т. е. праведных вместе с грешниками (*Hipp. Refut. IX 11. 23*; подробнее см.: *Carletti. 2002*). Тертуллиан заметил, что в мире христ. закон строго отделяет христиан от язычников и, хотя ковчег принял самых разных животных, но при этом «не принял идолопоклонства», к-рое не имеет соответствий в животном мире. Все, кто хотят быть спасены в Церкви, как в ковчеге, должны отречься от своих заблуждений на этапе оглашения (*Tertull. De idololatr. 23. 4*). Разделение на чистых и нечистых животных в ковчеге символизирует различие между духовными и телесными людьми, пребывающими в Церкви (*Beda. De Tabern. 2. 7*). Иное, «антиригористическое» толкование этого сюжета наиболее ярко представлено у блж. Августина: нахождение нечистых животных внутри ковчега говорит о невозможности препятствовать тому, чтобы и в Церкви могли укрыться те, кого считают «нечистыми», — это означает не ослабление церковного вероучения или дисциплины, но проявление терпимости к ним; в частности, никто из церковных начальников не должен препятствовать, если, напр., кто-нибудь из «нечестивейших актеров» захочет принять крещение (*Aug. De fide et oper. 27. 49*; Ер. 108. 34). Нахождение обоих типов животных прообразует видение сосуда с животными ап. Петру (Деян 10. 11–16) и участие как добрых, так и злых людей в таинствах Церкви. Семь пар чистых животных указывает на 7-кратные дары Св. Духа, объединяющие верных в союзе мира (Ис 11. 2–3; Еф 4. 3); 2 пары нечистых указывают на тенденцию «злых» к разделению

и схизме (*Aug. Contr. Faust. XII 15*). Свт. Кирилл Иерусалимский заметил, что различные животные в ковчеге символизируют волю разных народов, соединенных Христом, Который есть «истинный Ной» в Церкви, где вместе насутся тельцы со львами и «мысленные волки с агнцами» (*Cyr. Hieros. Mystag. 17. 10*).



Если ковчег оказывается символом вселенной, то тогда животные — образ всех народов (*Aug. In Ioan. 9. 11*). По мнению свт. Кирилла Александрийского, пара нечистых животных символизирует «иудеев, т. е. убийц Господа» и тот остаток, к-рый будет из их числа спасен (Ис 10. 22; ср.: Рим 9. 27 — *Cyr. Alex. Glaph. in Gen. II 7*).

Свт. Кирилл Иерусалимский, как и мн. др. авторы, типологически сопоставляет рассказ о голубице, принесшей Н. оливковую ветвь (Быт 8. 11), с евангельским повествованием о Св. Духе, сошедшем на Христа в виде голубя во время крещения в Иордане (*Cyr. Hieros. Catech. 17. 10*; ср. также: *Ambros. Mediol. De Myst. 4. 24*). Согласно свт. Иларию Пиктавийскому, возвращение выпущенного Н. голубя с оливковой ветвью в клове в ковчег (Быт 8. 11) символизирует плоды милосердия Божия и указывает на проповедь 70 апостолов по вселенной, возвративших плоды, полученные по благодати Св. Духа (Лк 10. 1, 17). Последний полет голубя, когда тот не вернулся (Быт 8. 12), есть знак того, что Св. Дух, однажды посланный в сердце верующего, остается там, как в жилище, навечно (Ин 14. 16 — *Hilar. Pict. De myster. 14*). Сходным образом и свт. Кирилл Александрийский трактует ветвь маслины как указание на мир, к-рый возвещают посланные на проповедь от Христа

святые, очищенные верой и проводящие жизнь в кротости евангельского жития (*Cyr. Alex. Glaph. in Gen. II 8*). Масличная ветвь указывает на вечный мир, в к-ром нет места тлению и порче (*Aug. De doct. christ. II 16*), и на человеколюбие Божие (*Ioan. Chrysost. De Lazaro. 6. 7*). Как во времена потопа голубь сообщил

Н. о спасении, принеся ветвь о мире в клове, так и в НЗ он принес сам мир Христов, сойдя на Его тело в крещении (*Maxim. Taurin. Serm. 64. 2*). Ори-

Всемирный потоп.
Мозаика собора Сан-Марко
в Венеции. 1215–1280 гг.

гинальную интерпретацию этих действий приводит св. Беда Достопочтенный: масличная ветвь символизирует тех, кто крещены вне Вселенской

Церкви, т. е. еретиков, к-рые по благодати Св. Духа имеют возможность с ней воссоединиться; не вернувшийся голубь — символ тех, кто отпустились от телесных уз и устремились к свету небесной отчизны (*Beda. De Tabern. 2. 7*).

Отлет и прилет ворона (Быт 8. 7) символизируют состояние мятущегося грешника (*Hilar. Pict. De myster. 13*) или же указывают на тех, кто после крещения становятся отступниками от Церкви, не пожелав после приятия таинства снять с себя одежды ветхого человека и исправить свою жизнь (*Beda. De Tabern. 2. 7; Idem. In Matth. 1. 12*). Ворон, к-рый улетел и не вернулся, символизирует как грех, к-рый исчез и не возвращается (*Ambros. Mediol. De Myst. 10–11*), так и тех людей в Церкви, к-рые думают только о своей выгоде (*Aug. In Ioan. 6. 2*). Он также предызображает отпадение от веры Христовой нек-рых из народа Израилева, вернувшихся вновь к «теням закона» (Гал 5. 4–5 — *Cyr. Alex. Glaph. in Gen. II 7*).

Для свт. Илария Пиктавийского вход Н. и жены и его сыновей по парам в ковчег (ср.: Быт 6. 13; 7. 16) — это освящение, к-рое получают приходящие в Церковь; все кто готовы стать ее членами, должны соблюдать воздержание (*Hilar. Pict. De myster. 13*). Ориген в толковании, сохранившемся в *катенах*, первым высказал мысль о необходимости воздержан-

ия для обитателей ковчег во время гибели др. людей (*Orig. Fragmenta in Genesim. 31 // PG. 12. Col. 96*). Свт. Амвросий Медиоланский заметил, что порядок входа в ковчег (Н., сыновья, затем жена) указывал «праведнику... что тогда было не время предаваться наслаждению, поскольку всем грозила близкая гибель», а порядок выхода из него (Н. и жена, сыновья — Быт 8. 16) — на смешение полов, необходимое для деторождения (*Ambros. Mediol. De Noe et arca. 27. 16*; ср.: *Ephraem Syr. In Gen. 6. 12*; ср.: *Did. Alex. In Zach. 12. 11–14 [269]*). Подобное истолкование оказалось весьма популярным в святоотеческой традиции (*Isid. Pel. Ep. I 67*; ср.: *Theodoret. In Gen. 52*) и представлено в VIII в. у прп. Иоанна Дамаскина (*Ioan. Damasc. De fide orth. IV 24*). Разделение по гендерному признаку при входе в ковчег подобно разделению мужчин и женщин в храме во время научения во избежание влияния на людей страстей (*Cyr. Hieros. Catech. Mystag. 14. 1–11*). Представленная в этом рассказе строгая «попарность» всех живых существ служит для Тертуллиана одним из доказательств исходного рода и соответственно требования единобрачия (*Tertull. De monog. 4*). Но существует и аллегорическая интерпретация повеления «войти в ковчег» как призыва обратиться к силе разума в душе, т. е. войти «в самого себя, в сердцевицу своей души» (*Ambros. Mediol. De Noe et arca. 11. 38*).

Согласно «Христианской топографии» визант. автора VI в. Космы Индикоплова, ковчег Н., к-рый он именует «мироносящим» (κοσμοφόρου κιβωτου) или же «дверью мира», после потопы достиг горы Арарат (*Cosm. Indic. Topogr. chr. II 24–25 [131] и 37–42; SC. 141. P. 329, 343–349*). Предание об остановке ковчег на Араратских горах в Парфии или во Фригии в христ. источниках достаточно древнее, оно восходит, вероятно, еще к Юлию Африкану (*Jul. Afric. Chron. 4*; ср.: *Georg. Sync. Chron. P. 21*) и представлено в визант. хрониках (см.: *Ioan. Malal. Chron. I 4. 6*).

Почитание. В западносир. Мартирологе Раббана Слибы (кон. XIII — нач. XIV в.) день смерти Н. отмечен 2 мая с указанием, что он прожил 850 лет (*Peeters P. Le Martyrologe de Rabban Sliba // AnBoll. 1908. Vol. 27*).

Р. 182). В средневек. копт. календаре, сохранившемся в передаче арабо-мусульм. автора кон. XIV — нач. XV в. аль-Калькашанди, 8 месоре (1 авг.) и 10 тута (7 сент.) отмечены как дни памяти соответственно вхождения Н. в ковчег и выхода из него (РО. Т. 10. Fasc. 2. P. 188, 209). В Армянской Апостольской Церкви память Н. совершается вместе с др. ветхозаветными патриархами: согласно средневек. Синаксарю Тер-Исраэла — 18 калоца (26 дек.; Ibid. Т. 18. Fasc. 1. P. 117), на следующий день после Рождества Христова, в совр. литургической практике — в четверг после 2-го воскресенья по Преображении Господнем.

В зап. древних «исторических» мартирологах, как и в совр. календаре Римско-католич. Церкви, отдельной памяти Н. не зафиксировано. Только в Иеронимовом Мартирологе под 15 июля говорится, что Иаков Нисибинский был единственным, кто сподобился в отличие от своих спутников увидеть ковчег Н. на горе (MartHieron. Comment. P. 375). В добавлении к одной из рукописей 28 апр. упоминается как день, когда Н. вышел из ковчега (Ibid. P. 215). Вероятно, это предание восходит к сир. источникам V в. (MartRom. Comment. P. 289). Только в позднем добавлении к печатному Мартирологу Германа Гревена (2-я пол. XV в.) память «Ноя пророка» приходится на 10 мая (PL. 124. Col. 503–504). В XIV в. в «Перечне святых» *Петр Намалус* упомянул Н. под 10 нояб. (Petr. Natal. CatSS. XI 314), однако эта отсылка не отражает существования традиции отдельного почитания.

События, связанные с Н., широко представлены в ирл. средневековой агиографии. В ирл. календаре из Райхенау (1-я пол. IX в.) под 12 апр. отмечено начало потопа, под 27 апр. указана память «Ноя в ковчеге» (Schneiders M. The Irish Calendar in the Karlsruhe Bede // AfLW. 1989. Bd. 31. S. 48–49). В Мартирологе из Тамлахты (1-я пол. IX в.) под 28 апр. отмечен выход Н. из ковчега (The Martyrology of Tallaght / Ed R. I. Best, N. J. Lawlor. L., 1931. P. 37). Упоминание выхода Н. из ковчега под 6 мая и входа — под 7 мая встречается в комментариях XII в. к ирл. Мартирологу Оэнгуса (*Felire Oengusso Celi De*. Martyrology of Oengus the Culdee / Ed. W. Stokes. L., 1905. P. 128, 130).

Отдельного почитания Н. как в греч., так и в слав. источниках не зафиксировано; в совр. календаре РПЦ, как и в календаре греч. Церкви, память Н. празднуется в Неделю св. праотцев (*Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 361; ПЦК. 2018. С. 307, 368).

Лит.: *Bavaud G.* Le symbolisme de l'arche de Noë // Biblioth. Augustinienne. P. 1964. Vol. 29. P. 618–619; *Rahner H.* Antenna crucis: 7. Die Arche Noe als Schiff des Heils // ZKTh. 1964. Bd. 86. N 2. S. 137–179; *Testa E.* Noè, nuovo Adamo secondo i santi Padri // Rivista Biblica. Brescia, 1966. Vol. 14. P. 509–514; *Spadafora F.* Noe // BiblSS. 1967. Vol. 9. Col. 1027–1028; *Lewis J. P.* A Study of the Interpretation of Noah and the Flood in Jewish and Christian Literature. Leiden, 1968; *idem.* Noah and the Flood in Jewish, Christian, and Muslim Tradition // BiblArch. 1984. Vol. 47. N 4. P. 224–239; *Sichem P., van.* L'hymne sur Noé de Romanos le Mélodie // ЕЕВЭ. 1968. Т. 36. Σ. 27–36; *Boblitz H.* Die Allegorese der Arche Noahs in der frühen Bibelauslegung // FMSt. 1972. Bd. 6. S. 159–170; *Tonsing E.* The Interpretation of Noah in Early Christian Art and Literature: Diss. St. Barbara (Calif.), 1978; *Guillaume P.-M.* Noé // DSAMDH. 1981. Vol. 11. Col. 378–385; *Vanyó L., Nino A. M., di.* Noah // ЕЕС. 1992. Vol. 2. P. 598–599; *Witakowski W.* The Division of the Earth Between the Descendants of Noah in Syriac Tradition // Aram Periodical. Oxf., 1993. Vol. 5. P. 635–656; *Benjamins H. S.* Noah, the Ark, and the Flood in Early Christian Theology: The Ship of the Church in the Making // Interpretations of the Flood / Ed. F. Garcia Martínez, G. P. Luttikhuisen. Leiden, 1999. P. 134–149; *Carletti C.* L'arca di Noè: Ovvero la chiesa di Callisto e l'uniformità della «morte scritta» // Antiquité Tardive. P., 2002. Vol. 9. P. 97–102; *Amirav H.* Rhetoric and Tradition: John Chrysostom on Noah and the Flood. Leuven, 2003; Библиейские комментарии отцов Церкви и др. авторов I–VIII вв.: Ветхий Завет. Тверь, 2004. Т. 1: Книга Бытие 1–11. С. 148–197; *Dulaey M.* Le «De arca Noe» de Grégoire d'Elvire et la tradition exégétique de l'Église ancienne // Graphé. Villeneuve-d'Ascq, 2006. Vol. 15. P. 79–102; *Metzler K.* Origenes über die Arche Noah: Zur Bestimmung griechischer Fragmente der Genesishomilien (CPG 1411) // Adamantius. Pisa, 2010. Vol. 16. P. 399–412; *Collins C. J.* Noah, Deucalion, and the New Testament // Biblica. R., 2012. Vol. 93. N 3. P. 403–426; *Terbuyken P., Enss E., Zanella F.* Noe // RAC. 2013. Bd. 25. Lfg. 194/201. S. 938–969.

А. Е. Петров

Образ Н. в эллинистическом и раввинистическом иудаизме. В иудейской традиции греко-рим. периода библейская история о Н. обогащается множеством деталей и обретает неск. разных форм. В некоторых случаях заполняются оставленные библейскими авторами лакуны, вводятся отсутствующие в кл. Бытие подробности или даже совершенно новые, связанные с сюжетом истории. Иногда, напротив, повествование становится лаконичней, выделяется к.-л. одна линия, наиболее важная для автора. И в обоих ва-

риантах переработанный сюжет предания о Н. и потопе служит определенным, чаще всего дидактическим целям.

Евр. и греч. эллинистические авторы, много писавшие о библейских патриархах, практически не обращаются к преданиям о Н. Связано это с тем, что одной из главных задач евр. историков того времени было доказать древнее происхождение евр. народа, прародителем к-рого считается *Авраам*, а Н., как «второй Адам», считался праотцем всего человечества. История о потопе и человеке, пережившем потоп и восстановившем человеческий род, была издревле известна на Ближ. Востоке. Сказание о Ксисугре у Бероса или греч. предание о Девкалионе служили для евр. историков доказательством историчности потопа и достоверности библейского повествования, а образ Н. превращался в идеал праведности (*Ios. Flav.* Cont. Ar. 1. 19; *Philo.* De praem. 23).

В сочинениях Филона Александрийского (ок. 25 г. до Р. Х. — ок. 50 г. по Р. Х.) библейское предание о Н. прочитывается двояко. Прежде всего библейская история буквальна и имеет назидательную цель. Н., сын Ламеха, — единственный праведник в 10-м поколении от Адама (*Philo.* Quaest. in Gen. 1. 87). И хотя праведность его не абсолютна, поскольку в Быт 6. 9 сказано, что он был «человек праведный и непорочный в роде своем», т. е. «праведный, относительно своего собственного порочного поколения», уступавшего в праведности патриархам (*Idem.* De Abr. 37–38), за свою добродетель, мудрость, святость и праведность он удостоился величайших наград: пережить потоп и стать отцом нового человеческого рода (Ibid. 31, 34–36, 46; *Idem.* De vita Mos. 2. 59–60; *Idem.* De praem. 23). Филон, следуя за евр. традицией, имя Ной толкует как «покой», объясняя это тем, что Н. был освобожден от тяжкого груза на земле (*Idem.* Quod deter. pot. 121), поскольку после потопа земля вернулась в первозданное состояние, проклятие не действовало и растения плодоносили сами (*Idem.* De vita Mos. 2. 64; *Idem.* Quaest. in Gen. 2. 47). Рассказ о потопе, пребывании в ковчеге и жизни после потопа у Филона не намного отличается от библейского, лишь дополнен незначительными деталями, напр. упоминанием о запрете на физическую



близость, действовавшем в ковчеге (Ibid. 2. 49). Одним из важнейших элементов истории о Н. оказывается, согласно Филону, запрет употреблять в пищу «плоть с душою ее, с кровью» (Быт 9. 4). Для него этот закон — часть естественного, разумного закона, в соответствии с к-рым должно жить все человечество (Ibid. 2. 59–61; *Idem. De Abr.* 1). Разъясняет Филон и историю об опьянении Н., хотя толкует ее своеобразно. С одной стороны, слово «опьяненный» (μεθύειν) происходит от словосочетания «после жертвоприношения» (μετὰ τὸ θύειν), а недостойный человек никогда не участвует в священнодействии, именно поэтому пьяным может оказаться и праведник (*Idem. De plant.* 163–164). С др. стороны, вино — символ духовной обнаженности, проявляющейся в бессмысленной болтовне, жадности, чрезмерной веселости. Именно таким оказался пьяный Н.: его душа обнажилась, стала нечувствительной к добродетели. Спасла его лишь мудрость, благодаря к-рой он остался дома, и его грех, подобно греху нечестивцев, не вышел наружу (*Idem. De ebrietate.* 4; *Idem. Leg. all.* 2. 60).

За букв. смыслом истории о Н. Филон усматривает *аллегорю*. Н. не просто выдающийся муж древности, он — олицетворение праведности, как до него Енос был олицетворением надежды, а Енох — покаяния. Все вместе они представляют собой начальный этап совершенствования человеческой души. Высший этап олицетворяют патриархи: Авраам — добродетель, постигаемую наукой, Исаак — природную добродетель, Иаков — добродетель, обретаемую через упражнения (*Idem. De Abr.* 47–48). Ковчег — это тело, спасающее душу и разум человека, олицетворяемые обитателями ковчеге, от потопа — страстей, бушующих вокруг. В то же время потоп играет очистительную роль (*Idem. De confus. ling.* 23–25; *Idem. Quod deter. pot.* 167–173). Подобная аллегория появляется в трактате «О сельском хозяйстве». Филон говорит о принципиальной разнице между земледельцем, заботящемся о земле, и пахарем, бездумно вскапывающем землю. Земля — образ человеческого тела. Пахарь, напр. *Каин*, заботится о телесных удовольствиях, а земледelec, каким старался быть Н., — о душе, наполняющей тело (*Idem. De agr.* 125,

181). С т. зр. аллегорической интерпретации, имя Ной означает «покой разума», изгнавшего из души все нечестивые порывы, противоречащие естественному закону (*Idem. Quod deter. pot.* 121–122).

Благодаря сочетанию букв. прочтения истории о Н. с ее аллегорическим истолкованием Филон эллинизирует историю потопа, делает образ Н. не просто понятным грекам, но представляет его как мудреца-философа, идеал для подражания.

В сочинениях Иосифа Флавия можно обнаружить иное прочтение истории о Н. и потопе. В отличие от Филона Иосиф не ставит перед собой задачи дидактической. Его сочинения — прежде всего апология евр. закона и евр. истории, хотя, как и Филон, он прежде всего говорит об универсальности библейских заповедей, их соответствии естественному закону, общему для всего человечества (*Ios. Flav. Antiq. I* 3). В 1-й части «Иудейских древностей» рассказ Иосифа о Н. и потопе практически буквально следует за библейским, с той разницей, что Иосиф, используя хронологию Септуагинты, относит потоп к 2262 г. от Сотворения мира, тогда как, по масоретской версии, потоп случился в 1656 г. (Ibid. I 3. 3–4). Для того чтобы придать истории достоверность и значимость, Иосиф не просто удлиняет ее, но добавляет «археологические» и внешние свидетельства. Он упоминает об остатке ковчеге, сохранившемся «до сих пор на горе Кордуйской», а также об описаниях потопа у Бероса, египтянина Иеронима, Мнасея и др. (Ibid. I 3. 6; *Idem. Contr. Ar.* 1. 128–131). Говоря о Н., Иосиф делает акцент на нечестии поколения и на праведности праотца, высшим подтверждением к-рой становится вложенная в уста Н. молитва, сопровождающая жертвоприношение. Этой молитвы нет в Библии, но с т. зр. Иосифа это диалог с Богом, в к-ром Н. не только обращается с просьбой, но и удостоивается ответа, что служит подтверждением того, что Н. не просто праведник, он — ходатай за буд. человечество (*Idem. Antiq. I* 3. 8). Важно, что Иосиф совсем не упоминает историю об опьянении Н., вероятно, считая ее неприглядной, бросающей тень на человека, чья праведная жизнь достойна подражания.

В апокрифах. Наиболее причудливую форму история о Н. получа-

ет в апокрифической традиции, где в библейское повествование вводятся разнообразные детали и целые сюжеты. Прежде всего авторы апокрифов уделяли внимание значению имени Ной; помимо традиц. библейского и раввинистического прочтений авторы апокрифических текстов выводили имя Ноах из 2-го значения корня *nûah* — «оставаться»: это имя оказывалось пророчеством о том, что Н. суждено пережить гибель человечества и возродить его (1 Енох 11. 17–18; Юб 5; Сир 44. 16–18). В апокрифах очень подробно описываются грехи поколения Н., ставшие следствием падения ангелов (1 Енох 8. 1–2; 15. 1–8). Н. оказывается не просто единственным, но величайшим праведником (Сир 44. 17), подобным патриархам прошлого и будущего (Тов 4. 12; Юб 19. 24; 21. 10; Завещание Вениамина 10. 6). Праведность его проявляется во всем. От рождения «тело его бело, как снег, и красно, как роза, его волосы головные и теменные были белы, как волна, и его глаза были прекрасны; и когда он открыл свои глаза, то они осветили весь дом, подобно солнцу» (1 Енох 106–107). Возмужав, он в отличие от молодых людей своего поколения, взял жену из собственной семьи (Юб 4. 33; Тов 4. 12); «сердце его было праведно во всех путях его, как было поведено ему. И ничего не преступил он из того, что было ему предписано» (Юб 5. 19).

Очень важный сюжет, отличающий апокрифическую традицию от библейского текста, — проповедь Н., обращенная к грешным соплеменникам. Книги Сивилл рассказывают о том, как Бог повелел Н. проповедовать и Н. действительно обратился к народу с призывом прекратить беззакония и кровопролитие, но в ответ подвергся насмешкам (Sib. 1. 128–172). Возможно, мотив проповеди был заимствован из 1 Енох, где описана проповедь Еноха, обращенная к стражам (1 Енох 12. 4–13. 10). Позже этот мотив входит в переложение истории Н. Филоном (*Philo. Quaest. in Gen.* 2. 13; хотя здесь говорится не столько о проповеди, сколько о последнем шансе покаяться, предоставленном людям после того, как ковчег был запечатан) и в раввинистическую традицию (Вавилонский Талмуд. Санхедрин 108а–б).

Строительство ковчеге и собиране в него животных представлялось



авторам апокрифов делом Божественным. Напр., в 1 Енох 67. 2 ковчег строят ангелы, а согласно 1 Енох 89. 1, Н., чтобы построить ковчег, сам становится подобен ангелу. Потоп описан гораздо более драматично, чем в кн. Бытие: Бог является, чтобы провозгласить начало потопа (Sib. 1. 200), открываются небесные и земные «шлюзы» (1 Енох 89. 2–4; Юб 5. 24). В кн. Еноха же впервые появляется мысль о том, что потоп, наказание злодеям, всего лишь «первый конец» и прообраз «последнего конца», к-рый произойдет через «семь седмиц» (1 Енох 93–98). Ковчег при этом видится «простой деревяшкой», спасаемой Божественной Премудростью (ср.: Прем 10. 4; 14. 1–7), а для автора 4-й Маккавейской книги он становится прообразом матери народа, радетельницы о законе, противостоящей попыткам и терзаниям (4 Макк 15. 29–32).

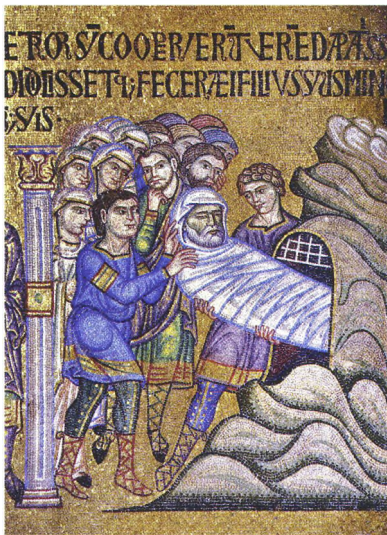
В описании жизни Н. после потопа традиции расходятся: лит-ра енохического круга не обращается к этому времени, поскольку для ее авторов главным было показать грех прежнего поколения и его уничтожение. Для авторов Книги Юбилеев Н. — носитель исправленной морали нового мира, человек, благодаря которому создается новый мир, с ним заключается новый завет и ему дается Божественное обетование. На 1-е место в таких текстах выходит культовая составляющая завета: строительство жертвенника и само жертвоприношение. Н. — священник, он приносит жертвы, чтобы искупить землю (Юб 6. 1–3). Завет Бога с Н. становится прологом к завету с Израилем на Синае. Н. даются законы о запрете на кровопролитие, на предписание кропить кровью алтарь (Юб 6. 6–14). В качестве подтверждения завета Бог устанавливает праздник недель, или Шавуот, и дает Н. правильный ритуальный календарь, сопровождая это откровением о том, что довольно скоро люди в силу своей греховности его забудут (Юб 6. 17–38).

Тот же календарный и ритуальный аспект выходит на 1-й план в истории с опьянением Н. Он сажает виноградник на горе Лубар, где пристал ковчег, в 7-й месяц 4-го года собирает виноград, делает вино и хранит его до конца года. В 1-й день 1-го месяца нового, 5-го, года приносит искупительную жертву, окропляя ее вином, и пьет вино с сы-



*Ной собирает урожай винограда.
Роспись
ц. Христа Пантократора
в мон-ре Дечаны. 1338–1348 гг.*

новьями (Юб 7. 1–6). Прежде всего обращает на себя внимание соблюдение закона о плодах 4-го года, предписанное в Лев 19. 23–25. Согласно Книге Юбилеев (7. 36–37), плоды нужно отдавать священникам, к-рые должны съесть их перед алтарем. Н. в Книге Юбилеев не просто человек, переживший потоп и восстановивший род человеческого, Н. — священник, поэтому он съедает плоды и пьет вино. Питье вина превращается в религ. церемонию, а опя-



*Погребение Ноя.
Мозаика собора Сан-Марко
в Венеции. 1215–1280 гг.*

нение сакрализуется. Поведение Хама не просто оскорбление отца, но оскорбление обряда, и поскольку сам Хам не может быть проклят, т. к. был благословлен (Быт 9. 1),

проклятие падает на его сына Хаана.

В Откровении Варуха (3 Вар) история о винограднике Н. представлена как продолжение сюжета о грехопадении Адама, прельстившегося плодом виноградной лозы. После грехопадения лоза была проклята и выброшена. Но после потопа Н. нашел ее и, прежде чем посадить, долго молился. В ответ на молитву Бог разрешил посадить лозу, пообещав, что проклятие от нее станет благословением (3 Вар 4. 8–17). Этот сюжет вызывал многочисленные споры среди исследователей: далее в тексте упоминается Иисус Христос, что давало одним основание считать, что сюжет — более поздняя христ. интерполяция (Hughes. 1913. P. 536); по мнению других, интерполировано лишь имя Иисуса Христа, сам же текст представляет собой древнеевр. традицию, согласно к-рой Н. уподоблялся Адаму (Harlow. 1996. P. 78–83).

В отличие от библейского повествования, завершающегося рассказом о винограднике, Книга Юбилеев продолжает историю, дополнив ее пространным сообщением о том, как Н. учил заповедям внуков (Юб 7. 39), как он разделил землю между 3 сыновьями (Юб 8–9) и как помог детям бороться с обольщавшими их демонами, оставив им книгу с рецептами лекарств из целебных трав (Юб 10. 1–11). Завершается рассказ смертью Н. и его погребением на горе Лубар, той самой, к к-рой когда-то пристал ковчег (Юб 10. 15–17).

Неожиданно заканчивается и история Н. в Книгах Сивилл, где утверждается, что Сивилла была неверной Н. (Sib. 3. 825–827).

В текстах Кузмана Н. был одним из важнейших библейских персонажей, т. к. представлялся их авторам символом «остатка» — общины, к-рой предстоит пережить гибель мира в последние времена. Самое пространное изложение истории Н. находится в Апокрифе на кн. Бытие (I в. до Р. Х. — I в. по Р. Х.), в к-рой, достаточно подробно следуя за 1-й кн. Еноха, излагается история чудесного рождения Н. (ее части можно обнаружить и в 1Q19, и 6Q8), а также, насколько можно судить по плохо сохранившимся фрагментам, история потопа, рассказ об искупительном жертвоприношении, о винограднике и опьянении Н., о разделе земли между его сыновьями

(кол. 2–17). В 5. 29 упоминается, что источник этого рассказа — «книга изречений Ноя». Имеющиеся данные позволяют предположить, что рассказ о Н. в Апокрифе на кн. Бытие представляет собой соединение 3 версий: кн. Бытие, 1 Еноха и Книги Юбилеев — 3 текстов, авторитетных для кумран. традиции.

Среди упоминаний о Н. и потопе следует отметить текст 4Q370, названный «Наставления из истории о потопе», где больше говорится о причинах потопа, вызванного злодеяниями людей. Текст 4Q222 представляет собой парафраз истории о потопе, в к-ром, если верна реконструкция (Bernstein. 2013. Р. 304), как сам потоп, так и все, что связано с избавлением от него Н. и его семейства, является исключительно делом Самого Бога. Единственное, что делает Н., — приносит благодарственную жертву.

Фрагменты 4Q244 и 4Q464, видимо, содержали рассказ о жизни Н. после потопа, но из-за отрывочного повествования реконструировать что-то конкретное не представляется возможным. По-видимому, о Н. как о хранителе тайного знания идет речь в 4Q418 и 5Q131.6–7 (Bernstein. 2013. Р. 309, 311).

В хорошо сохранившемся Дамаском документе (II в. до Р. Х.) упоминается история, предшествовавшая потопу, — история падших ангелов и грешного поколения, а также говорится о «заблуждениях сынов Ноя», но о самом Н. в тексте нет информации. Вероятно, это связано с задачей, к-рая стояла перед автором: напомнить людям о том, что грешники подлежат уничтожению.

Т. о., в рассказах о Н. и потопе в текстах Кумрана нашли место разные традиции, отраженные в лит-ре эпохи Второго храма. Иногда сюжет приводится полностью, как в Апокрифе на кн. Бытие, и, видимо, представляет собой «переработанную историю», дополненное и расширенное библейское повествование, в к-рое вводилось все, что было известно его авторам. Иногда приводятся только часть истории в качестве примера «предания о рождении героя», или история греха и наказания за него, или исправленная хронология. В последних случаях авторы достаточно точно следовали библейскому тексту.

В раввинистической традиции образ Н. значительно отличается от того, к-рый представлен в апо-

крифах и кумранских текстах. Законоучители не считали Н. испителем или прообразом «праведного остатка последних времен». Для них он был героем прошлого, праотцем, но все-таки просто человеком, подверженным слабостям и порокам.

Имя Ной толкуется иначе, чем в апокрифах. Мидраш Агада на Быт 5. 29 объясняет значение этого имени тем, что Н. изобрел орудия труда и земля, до того приносившая тернии и волчцы, получила отдых; люди также получили отдых от тяжелых трудов. Мидраш Берешит Рабба 25. 2 объясняет значение имени Ной тем, что после грехопадения домашний скот взбунтовался против Адама, а после рождения Н. успокоился и снова подчинился человеку. Др. версия приводится тут же: до рождения Н. вода дважды в день затапливала могилы, а после его рождения успокоилась. Согласно Авот де рабби Натан (гл. 1), а также мидрашу Танхума (Ной 6), Н., как и др. праведники до и после него, родился обрезанным. Этот мотив чуда не связан с загадочным, полубожественным происхождением Н., как в 1 Енох. Рождение обрезанным объясняется лишь физическим совершенством, присущим ряду людей.

Бурные споры у законоучителей вызывал вопрос о праведности Н. Одни считали, что он был праведником лишь на фоне своего поколения, но уступал др. библейским праведникам. Нек-рые даже говорили, что Н. должен был погибнуть, но его жизнь была сохранена ради потомков. Другие, напротив, всячески восхваляли его, подчеркивая то, что грех поколения никак на него не повлиял (Вавилонский Талмуд. Санхедрин 108а; Эрувин 18б; Берешит Рабба. 30. 2, 9–10; 36. 3). Еще один повод для споров о личности Н. — вопрос о том, был ли он мудрецом (Шмот Рабба 1. 2; Бемидбар Рабба 10. 9).

Согласно мидрашам, Н. отказывался жениться из-за страха, что его потомство будет уничтожено потопом, но женился, подчиняясь повелению Бога, чтобы после потопа его дети могли населить землю (Сефер ха-Йашар, гл. «Ной»). Несмотря на женитьбу, Бог не давал ему детей до 500 лет, опасаясь того, что «если они будут неправедны, то погибнут, и Ной будет скорбеть, а если они будут праведны, то понадобится

много ковчегов, и это обременит Ноя» (Берешит Рабба 26. 2).

По мнению законоучителей, Н. обрел пророческим даром и проповедовал перед потопом, призывая людей к покаянию, но те лишь насмеялись над ним (Берешит Рабба 30. 7; Вавилонский Талмуд. Санхедрин 108а–б; Пиркей де рабби Элиезер 22; Вайкра Рабба 27. 5; Сефер ха-Йашар, гл. «Ной»). Что же касается строительства ковчега, то, по одной версии (Пиркей де рабби Элиезер 23), Бог показал Н., как строить ковчег и строительство заняло 52 года; по другой — ковчег сам помогал Н. строить себя (Берешит Рабба 31. 11).

Все, кто не попали в ковчег и остались снаружи, подлежали уничтожению, но спаслись рыбы, уплывшие в океан (Берешит Рабба 32. 11), и Ог, царь Васанский, переживший потоп, плывав на ковчеге (Пиркей де рабби Элиезер 23). Денно и ночью Н. был занят, заботясь о животных, находившихся в ковчеге, и об Оге, которого кормил через дырку, проделанную в ковчеге (Танхума Ной 14; Берешит Рабба 30. 6; Вавилонский Талмуд. Санхедрин 108а). Жизнь в ковчеге сопровождала трудности и неусыпные труды (Танхума Ной 9). Н. молился Богу, чтобы Он сократил срок его страдания, но Бог ответил, что решение о сроке потопа неизменно и он продлится 12 месяцев (Танхума Ной 11; Агада Берешит 4. 12). Несмотря на тяжкие испытания, Н. выходил из ковчега неохотно, опасаясь, что, когда его потомки наполнят землю, они снова будут уничтожены (Берешит Рабба 34. 6).

История с постройкой алтаря и жертвоприношением не разработана в раввинистической лит-ре, т. к., видимо, вызывала сомнения: Н. не был священником и не мог приносить жертвы, а кроме того, законы жертвоприношения еще не были даны. Позже появился сюжет, в котором Н. укусил лев (Танхума Ной 11), после чего Н. не мог стать священнослужителем. Жертву от имени отца принес Сим (нек-рые мидраши отождествляют его с Мелхиседеком — Вавилонский Талмуд. Недарим 32б; Вайкра Рабба 25. 6).

Случай в винограднике очень повредил репутации Н. в глазах раввинов. По версии таргума Псевдо-Йонатана, а вслед за ним мидраша Пирке де рабби Элиезер (гл. 23),

Н. посадил лозу, к-рая была выкинута из рая при изгнании Адама. С одной стороны, от дара рая не могло произойти ничего плохого, но по мнению нек-рых законоучителей, посадив виноград, Н. «утратил святость» и был опозорен (Берешит Рабба 36. 3–4). Согласно мидрашу Танхума, именно от Н. человечество получило виноделие, рабство и пьянство (Танхума Ной 14). В трактате Санхедрин (70а) поднимается вопрос о том, что именно сделал Хам с отцом. По мнению одних, он оскотил его, по мнению других — имел с ним физическую близость. Согласно таргуму Псевдо-Йонатана, он лишь увидел его обнаженным и рассказал об этом братьям.

Несмотря на некоторую негативную оценку последних лет жизни Н., в традиции он остается великим праотцем, человеком, вернувшим к жизни людской род, пророком и законодателем. В талмудические времена была четко сформулирована идея, зародившаяся еще в библейском тексте и пронесенная евр. традицией сквозь долгую историю интерпретации Свящ. Писания: Н., как отец всего человечества, дал людям закон, к-рый есть закон естества, а потому его следует неукоснительно соблюдать. В раввинистической традиции он получил название «Законы сынов Ноя». Под ними подразумеваются запреты на идолопоклонство, богохульство, кровопролитие, воровство, кровосмешение, поедание мяса, отрезанного от живого животного, а также предписание — строить жизнь в соответствии с законами справедливости. Всякий иноверец, соблюдающий эти 7 правил, удостоивается права считаться пришельцем, по праву живущим на Св. земле (Вавилонский Талмуд. Санхедрин 56а, 59б; Тосефта Авода Зара 8. 4).

За обилием интерпретаций и комментариев, созданных законоучителями по поводу истории о Н., стоит простой факт: все они отражают двойственность в библейском тексте о потопе. По какому бы пути ни шла мысль комментаторов, они всегда старались следовать главному правилу евр. экзегезы: никакой комментарий не должен лишать текст его букв. смысла (Вавилонский Талмуд. Шаббат 63а), но это не означает, что в тексте нельзя обнаружить дидактический, аллегорический или мистический смысл. И законоучите-

ли, и авторы апокрифических текстов с помощью самых разных методов извлекали эти смыслы, создавая причудливое, многозначное повествование о человеке, по Божественной воле пережившем гибель прежнего мира и ставшем основателем мира нового.

Книга Ноя. Вопрос о существовании отдельной Книги Ноя, упоминаемой в ряде источников, спорен. Книги нет в патристических списках апокрифов (James. 1920. P. 10–11), но она упомянута в Книге Юбилеев (Юб 10. 21; 21. 10) и в греч. «Завещании Левия» (2. 3). Если эта книга когда-либо существовала, то она была утрачена очень давно. Ее следы искали в разных частях 1-й кн. Еноха (напр., 1 Енох 6–11; 54. 1–55. 2; 60; 65. 1–69. 25; 106–107) и Юб 10. 20–39. В евр. традиции есть средневек. мидраси, к-рые считались частью этой книги: «Книга Асафа» (XI в.), «Книга ангела Разиэля, данная им Адаму» из собрания Элезара из Вормса (XII в.) и «Книга ангела Разиэля, данная им Ною» из того же собрания (Jellinek. 1857. S. 155–160). Частью этой книги назывались ноахические фрагменты из Кумрана. Но все подобные заявления беспочвенны. Кумранские фрагменты слишком разные по времени и идеям и не могут представлять собой единый текст. В общем и целом нет подтверждений, что подобная книга когда-либо существовала.

Лит.: Jellinek A. Bet Ha-Midrash. Lpz., 1857. Bd. 3; Hughes H. M. The Greek Apocalypse of Baruch or 3 Baruch // The Apocrypha and Pseudepigrapha of the OT in English / Ed. R. H. Charles. Oxf., 1913. Vol. 2: Pseudepigrapha. P. 527–541; James M. R. The Lost Apocrypha of the OT. L., 1920; Lewis J. A Study of the Interpretation of Noah and the Flood in Jewish and Christian Literature. Leiden, 1978; Harlow D. The Greek Apocalypse of Baruch (3 Baruch) in Hellenistic Judaism and Early Christianity. Leiden, 1996; Dimant D. Noah in Early Jewish Literature // Biblical Figures Outside the Bible / Ed. M. E. Stone, T. A. Bergren. Harrisburg (Penn.), 1998. P. 123–150; Bernstein M. J. Noah and the Flood at Qumran // The Provo Intern. Conference on the Dead Sea Scrolls: Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues / Ed. E. Ulrich, D. W. Parry. Leiden, 1999. P. 199–231; idem. Reading and Re-reading Scripture at Qumran. Leiden, 2013. Vol. 1: Genesis and its Interpretation; Noah and His Book(s) / Ed. A. Amihay, M. Stone, V. Hillet. Atlanta, 2010.

С. В. Бабкина

В славянской письменности апокрифические сочинения о Н. сохранились в составе разных типов и редакций Палеи. Относительно краткий текст о Н. и потопе, пред-



Ной выпускает зверей из ковчега.
Мозаика собора Сан-Марко
в Венеции. 1215–1280 гг.

ставляющий собой в основном пересказ библейского сюжета (Быт 6.4–9.17), находится в Исторической Палее (Попов А. Книга бытия небеси и земли: Палея историческая с прил. Сокращенной палеи рус. редакции // ЧОИДР. 1881. Кн. 1. Отд. 2. С. 14–19), в болг. переводе XII или XIII в. (близкий греч. текст — Palaea historica, см.: Васильев А. Anecdota graeco-byzantina. M., 1893. С. 198–200). Более пространное сказание о Н. и потопе в Палее Толковой (см.: Палея Толковая по списку, сделанному в г. Коломне в 1406 г.: Труд учеников Н. С. Тихонравова. М., 1892. Вып. 1. Стб. 199–227) также основано на библейском рассказе, но постоянно перемежается полемическими обращениями к иудею и отступлениями на различные темы (описывается, каким образом звери собрались к Н.; евреи, отступившие от Бога, сравниваются с вороном, улетевшим из Ноева ковчега, а Христос, пришедший в мир, — с голубем, к-рого Н. посылает на «испытания» Вселенной; объясняется символика радуги — знака завета, к-рый Бог заключил с Н., и т. п.). Тот же текст, что и в Толковой Палее, читается также в Хронографической Палее (см.: Толковая палея 1477 г.: Воспроизв. синод. рукописи № 210. СПб., 1892. Вып. 1. Л. 58–63 об. (ОЛДП; 93)).

Особое повествование находится в т. н. Сокращенной Палее рус. редакции (см.: Попов А. Книга Бытия // ЧОИДР. 1881. Кн. 1. Отд. 2. Прил. С. 9–14; рус. пер. слав. текста см.: Апокрифы Др. Руси / Сост., пре-

дисл., коммент., пер.: М. В. Рождественская. СПб., 2002. С. 28–32). В этом тексте в библейский сюжет о потопе вставлена легенда о диаволе, к-рый сначала разрушает строившийся Ноев ковчег, узнав о нем от жены Н., подпоившей мужа зельем; когда Н. строит его заново, диавол проникает в ковчег обманным путем вместе с женой Н., к-рую муж называет окаянной. Затем диавол превращается в мышь, его уничтожают кот и кошка, выскочившие из ноздрей «лютого зверя» (хищника), явившегося по молитве Н.

Библейская история потопа излагается и в некоторых др. слав. переводных сочинениях: в «Хронике» *Георгия Амартола* (см.: *Матвеевко В. А., Щеголева Л. И.* Книги временные и образные Георгия Монаха. М., 2006. Т. 1. Ч. 1. С. 149–153); в *Мефодия Патарского Откровении* (см.: *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в визант. и слав.-рус. лит.-рах. М., 1897. С. 85–86, 103, 116–118), в к-ром сообщается также о рождении у Н. после потопа 4-го сына — Мунта или Монитона, к-рый получил от Бога дар премудрости и научил царствовать вавилонского царя Неврода; в кн. Еноха (см.: *Сokolov M. I.* Материалы и заметки по старинной слав. лит.-ре. Вып. 3. [Разд.] 7: Слав. книга Еноха: Текст с лат. пер. // ЧОИДР. 1899. Кн. 4. Отд. 2. С. 80).

Л. В. Прокопенко

Повествование о Ное и Всемирном потопе в библейской критике. Генеалогические списки и структура кн. Бытие. Н. появляется на 10-м месте в генеалогическом списке потомков Сифа (Шета) (Быт 5. 1–32): Адам, Сиф, Енос, Каинан, Малелеил, Иаред, Енох, Мафусал, Ламех, Ной, Сим, Хам, Иафет (последние 3 — одно поколение). Обилие генеалогических списков (родословных), к-рые перемежаются с повествованием, характерно для кн. Бытие и нек-рых др. библейских книг. Генеалогии определяют взаимоотношения между библейскими лицами (нередко они репрезентируют этнические группы) и задают хронологию (в тех случаях, когда указан возраст членов генеалогической цепочки). В целом генеалогии кн. Бытие концентрируются вокруг определенной линии, ведущей от Адама к Н. и его сыновьям, от Сима к Аврааму и т. д. Вокруг этой линии раз-

вивается повествование. В соответствии с главными генеалогиями кн. Бытие подразделяется на части. Такие генеалогии начинаются своего рода заголовками (*Селезнёв*. 2001. С. 8–11) следующей структуры: «Вот толедот Ноя (Сима, Тераха)», (*wə*)'ēllē^h tōlādōt + личное имя. Слово *tōlādōt* означает «потомки»; поскольку, однако, раздел под таким заголовком помимо генеалогии часто включает и повествовательную часть, сочетание *tōlādōt* + личное имя естественно переводить «Повесть о (личное имя) и его потомках» (*Селезнёв*. 2001).

Раздел, посвященный Н., начинается заголовком в Быт 6. 9 («Вот повесть о Ное и его потомках» — *ēllē^h tōlādōt nō^h*; в данном разделе используется перевод кн. Бытие М. Г. Селезнёва (2001)) и завершается сообщением о смерти Н. в Быт 9. 28–29. Этот текст содержит гл. обр. рассказ о потопе и включает лишь генеалогическое звено Н. и его сыновей. На этом основании повесть о Н. рассматривается как выродившийся случай толедот — толедот с единственным генеалогическим звеном. Следующий раздел («Повесть о сыновьях Ноя и т. д.», Быт 10. 1слл) — это гл. обр. таблица народов: список послепотопных народов, происходящих от 3 сыновей Н. «Повести о Ное» предшествует генеалогическая «Книга (или Список) потомков Адама» (Быт 5. 1–6. 8).

Гипотеза источников. В научной традиции превалирует диахронический подход, т. е. та гипотеза происхождения *Пятикнижия* (или кн. Бытие), с которой началось историко-критическое изучение Библии. В наст. время большинство исследователей исходят из модернизированной гипотезы источников в сочетании с гипотезой дополнений (напр., *Gertz*. 2011; *Römer*. 2013). В отличие от классической гипотезы, разработанной в XVIII–XIX вв., в модернизированной предполагается, что в основе первых 2 с половиной книг Торы (Быт 1 — Лев 16) лежит только один первичный источник (*Grundschrift*) — жреческий документ (Р, от нем. *Priesterschrift*). Считается, что Р до создания *Пятикнижия* был самостоятельным лит. произведением. Редактор объединил текст Р с нежреческими материалами различного характера, причем такие материалы не образуют единого, проходящего через неск. книг

источника, параллельного Р (наподобие «яхвиста» в классическом варианте гипотезы; о гипотезах происхождения *Пятикнижия* в совр. библейской критике см. в ст. *Пятикнижие*). Напр., считается, что рассказ о создании человека, о жизни Адама и Евы в Эдеме, о Каине и Авеле (Быт 2. 4b–4. 24) и нежреческая история Всемирного потопа (Быт 6. 5–8. 22*) образуют единый источник (*Witte*. 1998. S. 184–205). Однако этот источник никоим образом не связан с нежреческой составляющей повествования о патриархах (Быт 12. 1–3 и т. д.), с (нежреческими же) рассказами о строительстве Вавилонской башни (Быт 11. 1–9) или о Н.-виноградаре (Быт 9. 20–26*).

Толедот-формулы кн. Бытие (кроме 1-й) были созданы жреческим автором и первоначально обозначали отдельные части в источнике Р. В нынешнем тексте кн. Бытие 1-я толедот-формула 2. 4a («Вот повесть о небе и земле — о времени, когда они были сотворены») служит заголовком к нежреческому материалу 2. 4b–4. 24, за к-рым следует новая толедот-формула 5. 1, что было бы невероятным, если бы 2. 4a принадлежала Р. Утверждается (*Gertz*. 2012. P. 115–118), что толедот-формула 2. 4a скорее всего добавлена редактором, чтобы озаглавить присоединяемый нежреческий текст о создании человека, так что заголовки 2. 4a и 5. 1 никогда не следовали непосредственно друг за другом в «первоначально самостоятельном жреческом документе» (*Gertz*. 2012). Уникальность формулы *ze^h sēpēr tōlādōt 'ādām* («Вот книга об Адаме и его потомках») в 5. 1 подтверждает то, что серия толедот начиналась с 5. 1.

Уже в XIX в. получило распространение мнение о том, что этот рассказ о потопе (Быт 6–9) представляет собой переплетение 2 параллельных историй — жреческой и нежреческой. Разделение рассказа на эти повествовательные слои окончательно сформировалось к нач. XX в. и с тех пор практически не менялось (*Bosshard-Nepustil*. 2005; *Ska*. 2009). Итоговый текст, по убеждению совр. исследователей, был создан редактором (компилятором), к-рый взял за основу документ Р и интерполировал между его отдельными частями параллельные части 2-го рассказа (одна из неск. возможных гипотез — *Gertz*. 2011. P. 171–178). Это можно было сделать, имея

одинаковый общий план рассказов и определенные различия в деталях.

Общую структуру обеих историй представляют в таком виде (*Westermann*. 1987. P. 50–51): 1) Бог решает уничтожить человечество, однако спасти Н.; 2) спасение, ч. 1: Н. сообщает о грядущем потопе и отдается повелению построить ковчег; 3) всемирная катастрофа: потоп и его последствия; 4) спасение, ч. 2: окончание потопа и выход спасенных из ковчега; 5) Бог решает сохранить человеческий род: дает обещание, что потопа больше не будет.

Обе составляющие рассказ истории содержат все 5 элементов данной структуры; это означает, что они — производные единой (общей) традиции. И, возможно, традиция существовала в более широких пространственно-временных и культурных рамках, чем древнеевр. лит. традиция. В наст. время, после открытия и обстоятельного изучения лит. памятников Двуречья в кон. XIX и в течение всего XX в., в научной лит-ре определенно утверждается, что библейский рассказ о потопе является частью единой древнеближневост. традиции (месопотамского происхождения). Считается, что месопотамский миф о потопе был воспринят лит. традицией Др. Израиля, скорее всего в пововавилонский период, когда значительная часть иудейской элиты непосредственно соприкасалась с месопотамской лит. традицией в Вавилоне.

Хотя в каждой из 2 историй воспроизводится одна и та же общая структура, между 2 повествовательными слоями отмечаются и важные различия (*Westermann*. 1987. P. 51–52).

1. Прежде всего это стилистические различия, к к-рым относятся, напр., обозначение Бога Израиля словом «Элохим» в жреческой истории, и употребление божественного имени Яхве — в нежреческой. 2. В документе Р используются точная датировка важных событий, напр. начала и конца потопа (7. 11; 8. 5), и точное указание продолжительности отдельных стадий потопа, тогда как в нежреческом рассказе время указывается весьма приблизительно. 3. Отличие 2 историй заключается в следующем: в нежреческой говорится о 7 парах каждого вида чистых животных, взятых в ковчег, и лишь об одной паре каждого вида нечистых животных (7. 2–3). При этом в Р предписано брать в ков-

чег по одной паре каждого вида животных (6. 19–20; 7. 15–16). Далее, в Р вода поднималась 150 дней (7. 24) и отступала 150 дней (8. 3), а в нежреческом рассказе дождь шел 40 дней и ночей (7. 4); затем 40 дней и еще 3 недели уходила вода и сохла земля (8. 6–12). В нежреческом рассказе потоп был вызван 40-дневным дождем (в месопотамских историях для потопа хватало и недельного дождя); в жреческом рассказе вода проникла из первичного океана (*tahôm rabbā* — «великой пучины»). 4. Жреческий рассказ сохранился полностью, а в нежреческом отсутствуют повеление построить ковчег и указание, из чего и как его сделать; в нежреческом рассказе также не говорится о выходе спасенных людей и животных из ковчега, когда потоп закончился. Но в Р отсутствуют некоторые элементы нежреческого рассказа, среди которых выпускание птиц для выяснения, каким является в данный момент состояние послепотопной земли (8. 6–12), и принятие спасенных животных в жертву (8. 20–21).

С учетом указанных расхождений в рассказе о потопе исследователи идентифицируют 2 повествовательных слоя — 2 параллельные, но не тождественные истории. Ниже приводится реконструкция текстов этих историй до объединения их редактором в единое целое (перевод Селезнёва). Данное разделение текста основано на работе Э. Боссхарда-Непуштиля (*Bosshard-Nepustil*. 2005. S. 52, 106); оно практически не отличается от разделения, принятого в др. работах.

Нежреческий рассказ, завершающий локальный источник (Быт 2–8*), включает следующие тексты: Быт 6. 5–8; 7. 1–5, 10, 12, 16b–17a, 22–23; 8. 2b–3a, 6–12, 13b, 20–22.

«6. 5. И увидел Господь, как много зла на земле от людей: все их мысли непрестанно устремлены к злу. 6. 6. Пожалел Он, что создал на земле человека, и в негодовании (6. 7) сказал: «Я смету с лица земли всех людей, которых сотворил, а вместе с ними и скот, и зверей, и птиц. Я жалею, что создал их». 6. 8. Один лишь Ной был угоден Господу.

7. 1. Господь сказал Ною: «Войди в ковчег и возьми с собой семью. Я вижу, что из всех ныне живущих ты один праведен предо Мною. 7. 2. Возьми с собой по семь пар, самцов и самок, от всех видов чистых жи-

вотных, и по паре, самца и самку, от всех видов нечистых животных, (7. 3) и по семь пар, самцов и самок, от всех видов птиц небесных. Пусть сохранится на земле их род. 7. 4. Через семь дней Я пошлю на землю дождь — он будет литься сорок дней и сорок ночей — и Я смету с лица земли всех, кого Я создал». 7. 5. Ной выполнил все, что повелел Господь. 7. 10. Семь дней минуло, и начался потоп. 7. 12. И лился на землю дождь сорок дней и сорок ночей. 7. 16b. И Господь затворил за Ноем дверь ковчега. 7. 17a. Сорок дней длился потоп. 7. 23. Все, что было на земле, — и люди, и скот, и всякая живность, и птицы небесные, — все было сметено с лица земли. Уцелел лишь Ной и те, кто был с ним в ковчеге.

8. 2b. Прекратился дождь. 8. 3a. И вода стала медленно уходить с земли. 8. 6. Прошло сорок дней. Отворив сделанное им окошко, (8. 7) Ной выпустил наружу ворона, и пока земля не просохла, тот кружил, то улетаая, то возвращаясь. 8. 8. Следом Ной выпустил голубя, чтобы узнать, кончилось ли наводнение, (8. 9) но голубь не пашел, на что сесть, и вернулся, так как вся земля была еще под водой. Ной протянул руку и взял голубя в ковчег. 8. 10. Спустя семь дней он выпустил голубя снова. 8. 11. Тот вернулся вечером — с листом маслины в клюве, и Ной понял, что наводнение кончилось. 8. 12. Он подождал еще семь дней, снова выпустил голубя, и тот больше не возвращался. 8. 13b. Ной отворил ковчег и увидел, что вода сошла с земли. 8. 20. Ной воздвиг жертвенник Господу и принес жертвы всеосожжения из всех видов чистых животных и птиц. 8. 21. Вдохнул Господь приятный запах жертв, и сказал Себе Господь: «Впредь не буду Я насылать на землю проклятие из-за людей. Хотя их мысли с самой юности устремлены к злу, Я не стану больше истреблять все живое. 8. 22. Не прекратятся, доколе стоит земля: сев и жатва, холод и зной, лето и зима, день и ночь»».

К первичному жреческому документу Р, к-рый простирается до Лев 16, относятся следующие тексты рассказа о потопе: Быт 6. 9–22; 7. 6, 11, 13–16a, 17b–21, 24–8. 1a; 8. 2a, 3b–5, 13a, 14, 15–19; 9. 1–17.

«6. 9. Вот повесть о Ное и его потомках. Среди людей того времени один только Ной был праведен и непорочен; его жизнь шла с Богом.

6. 10. У Ноя было три сына: Сим, Хам и Яфет. 6. 11. Земля стала негодной в очах Божиих: она сделалась полна злодеяний. 6. 12. Бог увидел, что стала земля негодной, все идет путями неправды. 6. 13. И Бог сказал Ною: «Я покончу со всеми, кто живет на земле: она переполнена их злодеяниями. Я уничтожу их всех, а с ними и всю землю. 6. 14. Но ты сделай себе из дерева гофер ковчег и устрой в нем отсеки, а изнутри и снаружи обмажь его смолой. 6. 15. Пусть он будет в длину триста локтей, в ширину — пятьдесят, а в высоту — тридцать. 6. 16. Сделай крышу — так, чтобы сверху она выступала на один локоть. Сбоку сделай дверь. Пусть будет в ковчеге первый ярус, второй и третий. 6. 17. Я затоплю землю и уничтожу на ней всех, в ком есть дыхание жизни. Все, кто живет на земле, погибнут. 6. 18. Но с тобою будет у Меня договор. Ты войдешь в ковчег — с сыновьями, женой и женами сыновей — (17. 19) и возьмешь с собой по паре из всех живых существ, самца и самку, чтобы и они вместе с тобой уцелели. 6. 20. По паре от каждого вида птиц, скота и всякой живности земной пусть войдет с тобою в ковчег, чтобы уцелеть. 6. 21. Возьми с собой всякой пищи — сделай запасы себе и им». 6. 22. Ной сделал все, что повелел ему Бог.

7. 6. Когда Ною было шестьсот лет, начался потоп. 7. 11. В шестисотый год жизни Ноя, во второй месяц года, в семнадцатый день месяца открылись источники великой пучины, распахнулись небесные окна. 7. 13. В этот день Ной вошел в ковчег, вместе с сыновьями — Симом, Хамом и Яфетом — с женой и женами сыновей, (7. 14) а с ними все звери и скот, вид за видом, и вся живность, спящая по земле, вид за видом, и все птицы — пернатые и крылатые — вид за видом. 7. 15. Все они пришли к нему в ковчег, по паре от всех, в ком есть дыхание жизни, (16а) от каждого вида самец и самка, — как повелел Ною Бог. 7. 17б. Когда вода стала прибывать, она приподняла ковчег, и ковчег поплыл. 7. 18. Вода все прибывала и затопляла землю. Ковчег плывал, (7. 19) а вода поднималась все выше, пока не покрыла самые высокие горы, какие есть под небом. 7. 20. На пятнадцать локтей поднялась над ними вода, и горы исчезли под водой. 7. 21. И погибли тогда все, кто жил на зем-

ле: и птицы, и скот, и звери, и все твари, какими была полна земля, и все люди. 7. 22. Все, в чьих ноздрях было дыхание жизни, все обитатели суши, — все умерли. 7. 24. Наводнение продолжалось сто пятьдесят дней.

8. 1а. И вспомнил Бог про Ноя и про тех животных, диких и домашних, что были с Ноем в ковчеге. 8. 2а. И закрылись источники пучины, затворились небесные окна. 8. 3б. На сто пятидесятый день вода начала спадать: (8. 4) в семнадцатый день седьмого месяца ковчег остановился на Араратских горах. 8. 5. Вода медленно отступала; настал десятый месяц года. В первый день десятого месяца показали вершины гор. 8. 13а. На шестьсот первый год жизни Ноя, в первый день первого месяца, вода спала. 8. 14. В двадцать седьмой день второго месяца, когда земля просохла, (8. 15) Бог сказал Ною: (8. 16) «Выйди из ковчеге, вместе с женой, сыновьями и женами сыновей. 8. 17. И всех животных выведи — и птиц, и скот, и живность, спящую по земле: пусть земля будет ими полна, пусть они будут плодovиты и многочисленны». 8. 18. И Ной вышел из ковчеге, вместе с сыновьями, женой и женами сыновей, (8. 19) а следом вышли звери, мелкая живность, птицы — все обитатели земли, вид за видом.

9. 1. Бог благословил Ноя и его сыновей: «Будьте плодovиты и многочисленны, заселяйте землю. 9. 2. Пусть все звери на земле, и все птицы в небе, и вся живность земная, и все рыбы в морях страшатся вас и трепещут пред вами: они отданы в вашу власть. 9. 3. Всех животных Я отдаю вам в пищу, как прежде отдал зелень растений. 9. 4. Но не спйте мяса, в к-ром есть жизнь — то есть кровь. 9. 5. И за вашу кровь — за отнятую жизнь, — Я взыщу с того, кто прольет эту кровь, будь то зверь, будь то человек, отнявший жизнь у брата своего. 9. 6. Если кто прольет кровь человека, кровь убийцы другой пусть прольет. Ибо человек создан как образ Божий. 9. 7. Будьте же плодovиты и многочисленны, заселяйте землю и господствуйте над нею!».

9. 8. Бог сказал Ною и его сыновьям: (8. 9) «Я заключаю договор с вами и вашими потомками, (9. 10) и со всеми живыми существами, которые вместе с вами покинули ковчег: с птицами, скотом и зверями — со

всеми животными земли. 9. 11. У меня с вами будет договор: впредь уже воды потопа не станут губить все живое, больше потоп не будет опустошать землю». 9. 12. Бог сказал: «Вот знак договора, к-рый Я заключаю на вечные времена с вами и со всем живым: 9. 13. Я повесил на облаках свой лук — раду — в знак договора между Мною и жителями земли. 9. 14. Когда Я соберу облака над землей, то в облаках появится радуга. 9. 15. Тогда Я вспомню Свой договор с вами и со всем живым — и потопа, к-рый губит все живое, уже не будет. 9. 16. В облаках будет радуга — Я увижу ее и вспомню Свой вечный договор со всеми жителями земли». 9. 17. Бог сказал Ною: «Это знак договора, к-рый Я заключил со всеми, кто живет на земле»».

Тексты Быт 7. 7–9; 8. 1б в это распределение не попадают. Боссхард-Непуштилъ приписывает их более позднему редактору.

В историях отмечают разный смысл и неодинаковое отношение к будущему. В прологе нежреческого рассказа (Быт 6. 5–8) констатируется обилие зла на земле — склонность людей ко злу непреодолима. В конце рассказа эпилог (8. 21) подтверждает это горестное наблюдение. После потопа ничего не изменилось. То, что было в начале, неизбежно повторяется в конце. Зло неискоренимо. Но что-то все-таки изменилось. Бог больше не будет проклинать землю из-за людей, не будет истреблять все живое. Человеку приходится рассчитывать в дальнейшем на изменение структуры взаимоотношений человека с Богом. Здесь конец истории: она дальше не продолжается — тот повествовательный цикл, к-рый начался с создания человека (Быт 2. 7), завершается потопом, описанием послепотопной ситуации (Быт 8. 21сл.). Этот цикл сближается с месопотамским сказанием об Атрахасисе.

Жреческий рассказ, напротив, открыт для будущего, т. к. он часть более длинного лит. произведения. Эпилог Быт 9. 1–17 начинается с благословения, очень похожего на благословение в дни творения (Быт 1. 28), однако в послепотопном мире уже позволено есть мясо (ср.: Быт 1. 29–30); это мир, в котором допускается убийство животных (Быт 9. 2–4), возможно не в последнюю очередь для обеспечения жертвенного культа. При этом человеку запрещено

убивать человека и есть мясо животных с кровью.

Бог в этом рассказе не просто обещает, что потопа не будет. Он заключает с Н. и его потомками (и со всеми жителями земли) завет (договор) об этом. Договор уже имплицитно содержит в себе будущее: генеалогическую линию от Н. (Сима) до Авраама и договор с Авраамом, который относится к потомкам Авраама и т. д.

Работа редактора, имевшего дело с этими историями, состояла в составлении особенной структуры окончательного текста, содержащей двойное обрамление рассказа о потопе (Gertz. 2011. P. 176–177): одна рамка образована нежреческими пассажами (Быт 6. 5–8 и 8. 21–22), а другая — жреческими (Быт 6. 9–22 и 9. 1–17). Новый раздел текста обычно вводится толедот-формулой. В окончательном тексте, однако, роль пролога выполняет нежреческий текст Быт 6. 5–8, тем самым вытесняя жреческую толедот-формулу Быт 6. 9–10 на 2-е после себя место. В наст. контексте толедот-формула уже не обозначает новый раздел текста, а отмечает пограничную зону между 2 прологами (они вместе рассматриваются как 2-частный пролог). На более старую структуру, образованную жреческим документом, наложена структура окончательного текста. То же самое относится и к эпилогу.

В наст. контексте за нежреческим эпилогом следует эпилог жреческий, а именно текст Быт 9. 1–17. В силу тесной связи этого эпилога с Быт 6. 9–22 его практически невозможно отделить от повествования о потопе. Поэтому считается, что в совр. контексте благословение и завет составляют заключительный акт в рассказе о потопе, к-рый вытесняет обещание Яхве (Быт 8. 21–22), вместо к-рого в тексте образуется цезура.

В результате соединения 2 источников получается следующая композиция текста о потопе Быт 6. 5–9. 17 (Gertz. 2011. P. 177).

Быт 6. 5–8 — Пролог «на небесах» (Часть 1); Быт 6. 9–10 — Толедот-формула (цезура); Быт 6. 11–22 — Пролог «на земле» (Часть 2); Быт 7. 1–8. 20 — Потоп; Быт 8. 21–22 — Цезура; Быт 9. 1–17 — Эпилог. Допускается, что эта композиция текста была создана редактором, соединившим 2 традиц. слоя.

Библейский рассказ и месопотамская традиция. После открытия Дж. Смитом в 1872 г. рассказа о потопе в клинописном источнике (в составе эпоса о *Гильгамеше*) стало ясно, что у библейского рассказа есть близкородственные прототипы (*Финкель*. 2016. С. 1–13). Последующие открытия в ассириологии, прежде всего появление нового клинописного материала, показали, что месопотамская лит. традиция, в к-рой содержится миф о потопе, возникла в кон. III тыс. до Р. Х. и представлена в неск. вариантах.

В это время в шумерской лит-ре появляется тема полного уничтожения жизни водной стихией (*Galter*. 2015. P. 69). Вероятно, местные наводнения, обусловленные обильными сезонными дождями, инспирировали метафорическое употребление слова «потоп» в шумерских плачах о городах (*Емельянов*. 2009. С. 190–214; *Chen*. 2013. P. 197–252), к-рое в посл. напilo свое место в области мифологии. Всемирный потоп прочно укоренился в коллективной памяти жителей Междуречья. Он стал обозначать зону перехода из мифологического времени в историческое (*Chen*. 2013. P. 129–196).

Самое подробное описание Всемирного потопа дает вавилонское Сказание об Атрахасисе (*Lambert, Millard*. 1969; *Foster*. 2005. P. 227–280). Древнейшие копии сказания восходят к старовавилонскому периоду (ок. 1700 г. до Р. Х.). Начало сказания литературно зависит от шумерского текста об Энки и о Нинмах (*Афанасьева*. 1997. С. 42–47). В начале повествования об Атрахасисе рассказывается о творении мира и тяжелой работе младших богов — игигов. В конце концов они восстали против Энлиля, главы шумерского пантеона. Для поддержания социального мира Эа (Энки) и богиня-праматерь Мами создают человечество из глины, смешанной с плотью и кровью убитого бога (одного из восставших). Вновь созданный человек призван взять на себя обязанности младших богов; он должен заботиться о добычании пищи и выполнять религ. обряды.

Люди размножились, и шум их повседневной работы стал мешать Энлилю спать. Он пытался сократить численность населения с помощью различных бедствий. Но каждый раз Эа, обеспокоенный судьбой своих созданий, сообщал своему служи-

телю (жрецу?) Атрахасису («чрезвычайно мудрому») об угрозе и давал совет, как ее преодолеть. Наконец Энлиль решил, что уничтожить человечество можно с помощью потопа. Энлиль связал клятвой бога Эа, чтобы тот не препятствовал запланированному уничтожению людей. Однако Эа все-таки нашел способ предупредить Атрахасиса о плане богов; он посоветовал Атрахасису построить корабль. Согласно т. н. табличке ковчега, опубликованной Финкелем (см. *Финкель*. 2016. Прил. 4), этот корабль напоминал традиц. речные суда (корабли), к-рые еще в XX в. были популярны в Ираке (*Финкель*. 2016. С. 139–176). Атрахасис, спасаясь от гибели, взял с собой на корабль животных и птиц всевозможных видов, ряд ремесленников и всю свою семью. Потоп продолжался неделю — все живое на земле погибло, кроме тех, кто были на корабле. Благодаря предусмотрительности Эа после катастрофы оказалось возможным восстановить жертвенный культ и воссоздать цивилизацию.

В качестве регулятора численности человеческого населения Эа вместо глобального бедствия вводит индивидуальную человеческую смерть (до этого времени люди были бессмертны). Также сокращают численность населения жен. бесплодие, целибат жриц и демоны, убивающие детей при рождении (*Kilmer*. 1972).

Рассказ о Всемирном потопе дает повод для надежды на то, что боги никогда больше не примут решения об окончательном уничтожении человечества (*George*. 2003. P. 257): не-кие из богов — безусловно на стороне человека и они будут поддерживать людей и впредь. Эта надежда чрезвычайно повысила популярность рассказа о потопе (*Galter*. 2015. P. 70), который в течение II тыс. до Р. Х. распространился по всему Ближ. Востоку. Рассказ стал частью клинописной лит. традиции и неоднократно перерабатывался (*Lambert, Millard*. 1969. P. 38–39).

Шумерский рассказ о потопе (*Jacobsen*. 1981; *Емельянов*. 2009. С. 214–232; *Chen*. 2013. P. 118–121) сохранился на табличке из Ниппура старовавилонского периода (ок. 1600 г. до Р. Х.). Текст очень фрагментарный и в значительной степени реконструированный (*Civil*. 1969. P. 138–145). В нем говорится о формировании мира, об основании го-

родов и о введении в них царского правления. После пропуска — нечитаемые места на табличках — следует рассказ о Всемирном потопе, напоминающий Сказание об Атрахасисе. Имя героя *Зиусудра* («Тот, кто жил долго»), он назван царем и одновременно жрецом (Davila. 1995). В шумерском сказании о потопе встречаются пассажи, их аналоги отсутствуют в «Атрахасисе» (хотя оба текста, возможно, восходят к одной и той же традиции). Наиболее важный из пассажей содержит список допотопных городов, начиная с Эреду и кончая Шуруппаком. Близкая традиция отражена в т. н. шумерском царском списке, он начинается с перечня тех же самых городов и правивших в них допотопных царей; затем (после того как «все смел потоп») следует хронография шумерских царей (Finkelstein. 1963; Glassner. 2004. P. 117–127).

Во 2-й пол. II тыс. до Р. Х. переработанная версия повествования о потопе была включена в XI табличку Эпоса о Гильгамеше (Tigay. 1982. P. 10–13, 214–240; George. 2003. P. 28–33). Старовавилонская версия эпоса (XVIII–XVII вв. до Р. Х.), вероятно, не содержала подобного повествования, хотя сам потоп и переживший его герой упоминаются в тексте (George. 2003. P. 280–281). В шумерской композиции «Смерть Гильгамеша» также повествуется о встрече Гильгамеша и Зиусудры, к-рый пережил потоп (Емельянов. 2009. С. 224слл).

В стандартной вавилонской (Ниневийской) версии (фрагменты, датированные от XII до VI в. до Р. Х.), создание к-рой обычно приписывается писцу Син-леке-унинни, эпизод, посвященный потопу, рассказан от 1-го лица (George. 2003. P. 702–717) и его сюжет развивается гл. обр. по аналогии со Сказанием об Атрахасисе. Имя героя Утнапиштим («Я нашел жизнь» или «Он нашел жизнь») — это интерпретация писцами шумерского имени Зиусудра — «Тот, кто жил долго» (George. 2003. P. 152–155). Утнапиштим — царь Шуруппака, и все горожане строят для него корабль. Мастеру, к-рый смолит корабль и к-рого звали Пузур-Энлиль («Прибежище Энлиля»), он отдал в награду царский дворец (Maul. 1999).

После того как по земле прошел потоп и буря утихла, корабль Утнапиштима пристал к одной из горных

вершин, торчавших из воды. Герой последовательно выпускает разных птиц и, убедившись в конце концов, что опасность миновала, покидает корабль и приносит жертву богам. Поскольку часть текста в «Атрахасисе» не сохранилась, невозможно утверждать наличие в нем этих тем (George. 2003. P. 516).

Фрагментарный текст из Угарита кон. XIII в. до Р. Х., вероятно,

выживает во время потопа и будет жить вечно.

По убеждению исследователей, в нововавилонский период (VI в. до Р. Х.) рассказ о Всемирном потопе был ассимилирован иудейской традицией и стал частью кн. Бытие (Kvanvig. 2011. P. 227).

В частности, тезис о том, что библейский рассказ о потопе является составной частью лит-ры Др. Ме-

| Эпос о Гильгамеше XI, 131, 140–161 | Быт 8. 2b [...], 6–13b, 20–21 |
|--|--|
| <p>Успокоилось море, утих ураган — потоп прекратился... У горы Нимуш корабль остановился. Гора Нимуш корабль удержала, не дает качаться.</p> <p>При наступлении дня седьмого вынес голубя и отпустил я. Отправившись, голубь назад вернулся: Места не нашел, прилетел обратно.</p> <p>Вынес ласточку и отпустил я. Отправившись, ласточка назад вернулась: Места не нашла, прилетела обратно.</p> <p>Вынес ворона и отпустил я. Ворон же, отправившись, спад воды увидел, Не вернулся; каркает, ест и гадит.</p> <p>Я вышел, на четыре стороны принес я жертву, На башне горы совершил воскуренье: Семь и семь поставил курильниц, В их чашки паломал я мирта, тростника и кедра. Боги почуяли запах, Боги почуяли добрый запах, Боги, как мухи, собрались к приносящему жертву.</p> | <p>Прекратился дождь. И вода стала медленно уходить с земли... (ковчег остановился на Араратских горах).</p> <p>Прошло сорок дней. Отворив сделанное им окошко, Ной выпустил наружу ворона, и, пока земля не просохла, тот кружил, то улетая, то возвращаясь.</p> <p>Следом Ной выпустил голубя, чтобы узнать, кончилось ли наводнение, но голубя не нашел, на что сесть, и вернулся, так как вся земля была еще под водой. Ной протянул руку и взял голубя в ковчег.</p> <p>Спустя семь дней он выпустил голубя снова. Тот вернулся вечером — с листом маслины в клюве, и Ной понял, что наводнение кончилось. Он подождал еще семь дней, снова выпустил голубя, и тот больше не возвращался.</p> <p>Ной воздвиг жертвенник Господу и принес жертвы всесожжения из всех видов чистых животных и птиц. Вдыхая запах жертв, Господь сказал Себе: «Впредь не буду Я насыщать на землю проклятие из-за людей. Хотя их мысли с самой юности устремлены к злу, Я не стану больше истреблять все живое».</p> |

является промежуточной стадией между Сказанием об Атрахасисе и Эпосом о Гильгамеше (Lambert, Millard. 1969. P. 131–133). Он написан от 1-го лица и начинается, как и история потопа в «Гильгамеше», с решения богов уничтожить человечество. Герой текста, Атрахасис, живет в храме Эа в Шуруппаке,

сопотоами, иллюстрируется такими примерами, как параллели между нежреческим рассказом Быт 8. 2–13. 21–22 (в таблице приводится перевод Селезнёва) и XI табличкой Эпоса о Гильгамеше.

Месопотамское влияние видят также и в жреческом рассказе о потопе (Hamilton. 1990. P. 280–282; Hendel.

2005. P. 26), напр., в указаниях по поводу сооружения ковчега (Быт 6. 14) встречаются специальные термины, относящиеся к постройке корабля, к-рые не всегда ясны. На этом основании делается заключение, что авторы рассказа не скрывают происхождения терминов: Быт 6. 14аб: «Но ты сделай себе из дерева гофер ковчег (*’āšē^h lākā tibat ’āšē-gōper*)» // 6. 14ав: «И устрои в нем отсеки (*qinnim ta ’āšē^h et-hattēbā^h*)», 6. 14б: «А изнутри и снаружи обмажь его битумом (*wākāpariā ’ōtāh mibbayit ūmihūs bakkōper*)». Что такое гофер, неизвестно. В ст. 6. 14ав масоретскую вокализацию *qinnim* (гнезда) оспаривал Э. Уллендорф (*Ullendorff*. 1954. P. 95–96) в пользу чтения *qānim* (тростник). Согласно Уллендорфу, ст. 6. 14ав следует понимать следующим образом: «Сделай ковчег из тростника»; такая интерпретация принята, напр., в Иерусалимской Библии (*La Bible de Jerusalem*) и в Новой Английской Библии (НЭВ). В пользу этой интерпретации говорит средневавилонская версия «Сказания об Атрахасисе» (*Foster*. 2005. P. 254): табличка CBS 13532 (*Lambert, Millard*. 1969. 126–126) позволяет восстановить указания Эа о сооружении корабля в старовавилонской версии (III i): «Пусть каркас его будет [сплетен] из добротного тростника» (*[ina] qāne-e ta-bi lu binūssa*). Древнеевр. слову *qāne^h*, «тростник», соответствует родственное аккад. слово *qanū* (CAD Q 85ff).

В ст. 6. 14б появляется слово «гацакс» (*kōper₂*), заимствованное из аккадского (аккад. *kupru* — асфальт, битум, встречается в повествованиях о Гильгамеше и об Атрахасисе в таком же контексте); означает то же самое — «битум, смола». От этого слова, как и в аккадском, образован отыменный глагол — *kpr* — *Qal* «покрывать битумом, смолить». Кроме данного места этот глагол больше нигде в Библии не встречается. Оба слова — «тростник» и «битум» — появились под влиянием Эноса об Атрахасисе и, может быть, Эноса о «Гильгамеше». И. Финкель пытался показать, что ковчег — это нечто вроде плетеной корзины, плотно обмазанной битумом для водонепроницаемости (*Финкель*. 2016. С. 139–206). Аккад. тексты, должно быть, дают достаточный повод для подобного вывода. Т. о., тростник и битум — важ-

нейшие материалы для сооружения ковчега.

Наконец, последний пример: в эпикогах обоих библейских рассказов о потопе Бог обещает больше не уничтожать человечество таким способом — Быт 8. 21 в нежреческой версии («Я не стану больше истреблять все живое») и Быт 9. 11 в жреческой истории («Впредь уже воды потопа не станут губить все живое, больше потоп не будет опустошать землю»). В Эпосе о Гильгамеше подобного обещания нет. В Сказании об Атрахасисе конец III таблички старовавилонского текста сохранился лишь частично. Сравнительно недавно был опубликован нововавилонский фрагмент Сказания об Атрахасисе, который, по-видимому, содержит самый конец рассказа о потопе. Предварительная публикация — в книге Джорджа (*George*. 2003. P. 527); editio princeps — *Lambert*. 2005. P. 195–201. Фрагмент содержит обещание, к-рое дал человечеству Эа/Энки: «Отныне да не случится потопа, // Пусть род людской пребывает вовеки» (*iš-tu ’u₄-[mi-im-m]a a-a iš-šā-kun a-bu-bu // ū nišū^m[^{es} lu-u] da-ra-a da-riš*). Это обещание Эа не сохранилось в старовавилонских текстах «Атрахасиса», однако там речь Эа, завершающая рассказ о потопе, содержит большие лакуны (III vi, 16–40).

Приведенный текст рассматривается как прямая параллель библейским текстам, и исследователи делают заключение о том, что авторы обеих библейских историй читали Сказание об Атрахасисе и основой для библейских рассказов о потопе послужила месопотамская версия.

Библейские авторы не выступают как подражатели чужой традиции, они рассматриваются как полноценные участники процесса воспроизведения и передачи месопотамской традиции в контексте древнеизраильской культуры нововавилонского периода. Но сама эта традиция уже представлена во всем ее многообразии. «Месопотамский рассказ о потопе — это одна и та же история, известная в различных рецензиях и версиях и вовлеченная в контекст разных сочинений» (*Kvanvig*. 2011. P. 224). Сказание об Атрахасисе дошло в старовавилонской, средневавилонской и нововавилонской версиях. Также существует его ассирийская версия, к-рая во мн. местах расходится с вавилонской (*Foster*. 2005.

P. 227–229). Кроме аккад. версии, связанной с передачей Сказания об Атрахасисе как лит. сочинения, существуют параллельная шумерская версия и сокращенное переложение по-гречески рассказа о потопе вавилонского жреца III в. до Р. Х. Бероса (*Burstein*. 1978; *Komoróczy*. 1973). Последнее свидетельствует о том, что история о потопе была известна в эллинистическую эпоху и что она существовала на греч. языке. Под влиянием этих сведений в исследованиях ближневост. мифа о потопе появилась тенденция наряду с отдельными текстами рассматривать совокупность (синописис) всех известных реализаций этого мифа, включающих библейскую (*Kvanvig*. 2011. P. 223ff), что ведет к отказу от иерархического представления о первичном тексте и его производных в пользу синоптического подхода (*Сиверцев*. 2019).

Лит.: *Jacobsen T.* The Eridu Genesis // *JBL*. 1981. Vol. 100. P. 513–552; *Ullendorff E.* The Construction of Noah's Ark // *VT*. 1954. Vol. 4. P. 95–96; *Finkelstein J. J.* The Antediluvian Kings // *J. of Cuneiform Stud. Camb. (Mass.)*, 1963. Vol. 17. P. 39–51; *Civil M.* The Sumerian Flood Story // *Lambert W. G., Millard A. R.* Atrahasis: The Babylonian Story of the Flood. Oxf., 1969. P. 138–145, 167–172; *Lambert W. G., Millard A. R.* Atrahasis: The Babylonian Story of the Flood. Oxf., 1969; *Kilmer A. D.* The Mesopotamian Concept of Overpopulation and Its Solution as Reflected in Mythology // *Orientalia*. N. S. R., 1972. T. 41. P. 160–177; *Komoróczy G.* Berossus and the Mesopotamian Literature // *AAASH*. 1973. Vol. 21. P. 125–152; *Burstein S. M.* The Babyloniaca of Berossus. Malibu, 1978; *Tigay J. H.* The Evolution of the Gilgamesh Epic. Phil., 1982; *Westermann C.* Genesis. Grand Rapids (Mich.), 1987; *Hamilton V. P.* The Book of Genesis 1–17. Grand Rapids, 1990; *Крампер С. Н.* История начинается в Шумере / Предисл., пер. шумерских текстов, коммент.: В. К. Афанасьева. М., 1991. С. 155–158; *Kikawada I. M.* Noah and the Ark // *ABD*. 1992. Vol. 4. P. 1123–1131; *Levine C.* Der Jahwist. Gött., 1993; *Davila J.* The Flood Hero as King and Priest // *JNES*. 1995. Vol. 54. P. 199–214; *Афанасьева В. К.* От начала начал: Антология шумерской поэзии: Вступ. ст., пер., коммент., словарь. СПб., 1997; *она же.* «Когда боги, подобно людям»: Сказание об Атрахасисе: Пер. с аккад. // Когда Ану сотворил небо: Литература древней Месопотамии. М., 2000. С. 58–86; *Soggin J. A.* Das Buch Genesis: Kommentar. Darmstadt, 1997; *Witte M.* Die biblische Urgeschichte: Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1–11,26. B., 1998; *Baumgart N. C.* Die Umkehr des Schöpfergottes: Zu Komposition und religionsgeschichtlichen Hintergrund von Gen 5–9. Freiburg i. Br., 1999; *Coxon P. W.* Noah // *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden, 1999². P. 632–633; *Koch K.* Die Toledot-Formeln als Strukturprinzip des Buches Genesis // *Recht und Ethos im AT — Gestalt und Wirkung: FS f. H. Seebass z. 65. Geburtstag* / Hrgs. S. Beyerle, G. Mayer. Neukirchen-Vluyn, 1999. S. 183–191; *Maul S. M.* Wer baute die babylonische Arche?: Ein neues

Fragment der mesopotamischen Sintfluterzählung aus Assur // Mitt. der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin. 1999. Bd. 131. S. 155–162; *idem*. Neue Textvertreter der elften Tafel des Gilgamesch-Epos // *Ibid.* 2001. Bd. 133. S. 33–50; *Wilcke C.* Weltuntergang als Anfang: Theologische, anthropologische, politisch-historische und ästhetische Ebenen der Interpretation der Sintflutgeschichte im babylonischen Atram-hasis-Epos // *Weltende: Beitr. zur Kultur- und Religionswissenschaft* / Hrsg. A. Jones. Wiesbaden, 1999. S. 63–112; *Селезнёв М. Г.* Книга Бытия: Пер., вступ. ст., коммент. М., 2001²; *Moran W. L.* A Mesopotamian Myth and Its Biblical Transformation // *Idem*. The Most Magic Word: Essays on Babylonian and Biblical Literature / Ed. R. Hendel. Wash., 2002. P. 59–74; *George A. R.* The Babylonian Gilgamesh Epic: Introd., crit. ed. and cuneiform texts. Oxf., 2003. 2 vol.; *Glassner J.-J.* Mesopotamian Chronicles. Atlanta, 2004; *Bosshard-Nepustil E.* Vor uns die Sintflut: Studien zu Text, Kontexten und Rezeption der Fluterzählung Genesis 6–9. Stuttgart, 2005; *Foster B. R.* Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature. Bethesda (Maryland), 2005³; *Galter H.* Ša lām abūbi: Die Zeit vor der grossen Flut in der mesopotamischen Überlieferung // *Von Sumer bis Homer: FS f. M. Schretter z. 60. Geburtstag am 25. Febr. 2004* / Hrsg. R. Rollinger. Münster, 2005. S. 269–304; *Hendel R.* Genesis 1–11 and Its Mesopotamian Problem // *Cultural Borrowings and Ethnic Appropriations in Antiquity* / Ed. E. S. Gruen. Stuttgart, 2005. P. 23–36; *Lambert W. G.* Atra-hasis // *Cuneiform Texts in the Metropolitan Museum of Art* / Ed. I. Spar, W. G. Lambert. N. Y., 2005. Vol. 2. P. 195–201; *Gertz J. C.* Noah und die Propheten: Rezeption und Reformulierung eines altorientalischen Mythos // *DVjS*. 2007. Bd. 81. H. 4. S. 503–522; *idem*. Babel im Rücken und das Land vor Augen: Anmerkungen zum Abschluss der Urgeschichte und zum Anfang der Erzählungen von den Erzeltern Israels // *Die Erzväter in der biblischen Tradition: FS f. M. Köckert* / Hrsg. A. C. Hagedorn, H. Pfeiffer. B., 2009. S. 9–34; *idem*. Source Criticism in the Primeval History of Genesis: An Outdated Paradigm for the Study of the Pentateuch? // *The Pentateuch: Intern. Perspectives on Current Research* / Ed. Th. B. Dozeman, K. Schmid, B. J. Schwartz. Tüb., 2011. P. 169–180; *idem*. The Formation of the Primeval History // *The Book of Genesis: Composition, Reception, and Interpretation* / Ed. C. A. Evans, J. N. Lohr, D. L. Petersen. Leiden, 2012. P. 107–135; *Young D.* Noah // *EncJud*. 2007. Vol. 15. P. 287–288; *Lang M.* Floating from Babylon to Rome: Ancient Near Eastern Flood Stories in the Mediterranean World // *Kaskal: Rivista di storia, ambienti e culture del Vicino Oriente Antico*. Padova, 2008. Vol. 5. P. 211–231; *Stipp H.-J.* Who is Responsible for the Deluge?: Changing Outlooks in the Ancient Near East and the Bible // *From Ebla to Stellenbosch: Syro-Palestinian Religions and the Hebrew Bible* / Ed. I. Cornelius, L. C. Jonker. Wiesbaden, 2008. S. 141–153; *Емельянов В. В.* Шумерский календарный ритуал (категория МЕ и весенние праздники). СПб., 2009. С. 187–233; *он же*. Бестиарий аккадского эпоса о Гильгамеше // *Бестиарий: Зооморфизмы в традиционном универсуме*. СПб., 2014. [Сб.] 3. С. 43–50; *Ska J.-L.* The Story of the Flood: A Priestly Writer and Some Later Editorial Fragments // *Idem*. The Exegesis of the Pentateuch: Exegetical Studies and Basic Questions. Tüb., 2009. P. 1–22; *Kvanvig H. S.* Primeval History: Babylonian, Biblical, and Enochic: An Intertextual Reading. Leiden, 2011; *Chen Y. S.* The Primeval Flood Catastrophe: Ori-

gins and Early Development in Mesopotamian Traditions. Oxf., 2013; *Römer T.* Zwischen Urkunden, Fragmenten und Ergänzungen: Zum Stand der Pentateuchforschung // *ZAW*. 2013. Bd. 125. S. 2–24; *Galter H. D.* The Mesopotamian God Enki/Ea // *Religion Compass*. Oxf., 2015. Vol. 9. N. 3. P. 66–76; *Wright D. P.* Profane Versus Sacrificial Slaughter: The Priestly Recasting of the Yahwist Flood Story // *Current Issues in Priestly and Related Literature: The Legacy of J. Milgrom and Beyond* / Ed. R. E. Gane, A. Taggar-Cohen. Atlanta, 2015. P. 125–154; *Финкель И.* Ковчег до Ноя: от Междуречья до Арарата / Пер.: К. М. Великанов, В. В. Емельянов; науч. ред.: В. В. Емельянов. М., 2016; *Schwartz S.* Narrative Toledot Formulae in Genesis: The Case of Heaven and Earth, Noah, and Isaac // *JHebrS*. 2016. Vol. 16. P. 1–34; *Albani M.* Kalender (AT) // *WiBiLex* (erstellt: Nov. 2017); *Сверцев А.* Знаки Прихода Мессии: Рукописные редакции и проблема границ текста в поздней античности // *Sefer: Исследования по евр. истории и культуре*. 2019. Вып. 4 [в печати].

С. В. Тищенко

Ноев ковчег. Поиски Ноева ковчега методами, напоминающими археологические (разведки совр. мето-

пившаяся в силу борьбы с эволюционной теорией Дарвина и развитием в сер. XX в. в США ее антитезы — *креационизма*, берущего начало в 20-х гг. XX в. и сохраняющего значительное влияние в совр. (американской прежде всего) теологии (*Gould*. 1981; *Idem*. 1982). Для креационизма принципиально важным остается обнаружение зримых и научно обоснованных доказательств историчности Божественного сотворения мира и человека (*Gish*. 1973; *Morris*. 1974; *Idem*. 1977; *Morris, Whitcomb*. 1961) и достижение «двухмодельного подхода» в науке (*Futuyma*. 1983; *Godfrey*. 1983). На этом пути свидетельства, связанные с идеей сотворения и «нового сотворения» человечества (после потопа), остаются центральными в изучении Ноева ковчега. Соответствующим получают большое значение такие темы, как поиск свидетельств Всемирного потопа (в их числе в основном геологические и палеонтологические, вплоть до поиска т. н. фактов сосуществования человека и вымерших видов, прежде всего динозавров, до или после потопа — *Morris, Whitcomb*. 1961; *Morris*. 1980). Возникли музеи, в которых экспонируются реконструкции деревянного ковчега, в т. ч. воспроизводящие технологии «времен Ноева ковчега». В XX в. поиски Ноева ковчега благодаря вмешательству СМИ приобрели значительный размах.

Историческая традиция обращалась к вопросу о возможной локализации Ноева ковчега по крайней мере с эпохи античности, однако в преданиях авраамических религий не существует согласия по поводу точного места его остановки. Иосиф Флавий, ссылаясь на вавилонские источники III в. до Р. X., называет гору Кордуйскую (*Ios. Flav. Antiq.* I 3. 6). Аналогичное выражение «гора Карду» использовано при передаче Быт 8. 4 в араб. переводах Библии, в т. ч. в Таргуме Онкелоса, возможно также отражающем вавилонскую традицию. Коран (XI 44) помещает Ноев ковчег на горе Эль-Джуди, к-рая первоначально локализовалась в Аравии, но уже довольно рано, возможно с эпохи араб. завоеваний, стала ассоциироваться с горой Карду (тур. Джуди-Даг в Юго-Вост. Турции близ г. Джизре; см.: *Streck M. Djüdi* // *EI*. Vol. 2. P. 573–574). Эту гору признавали местом высадки Н. вост. сирийцы (несториане, вполсл. халдеи),



Праотец Ной.

Роспись

ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Протат на Афоне.

Нач. XIV в.

Мастер Мануил Панселин

дами, аналитика фрагментов древесины, изучение письменных источников и традиц. религ. представлений), — архаическая ветвь *археологии библейской* (*Davis*. 2004), укре-

к-рые воздвигли здесь неск. мон-рей, в т. ч. мон-рь Ковчега на ее вершине (Bailey. 1992. P. 353). Традиция нашла отражение и в народной этимологии названий расположенных в данном регионе деревень Беспин (Дом корабля) и Газнах (Сокровище Ноя). С горой Карду связано сир. агиографическое предание о свт. *Иакове* Нисибинском († 338), зафиксированное, в частности, в Житии Мар Авгена (см. *Евгений*, прп.): обретя здесь чудесным образом одну из досок ковчега на месте его останков, свт. Иаков отдал ее Мар Авгену, а тот изготовил из нее крест, к-рый вносл. сокрыл в своем мон-ре в неизвестном месте (Житие блж. Мар Евгена, начальника иноков в стране Нисибийской на горе Изла / Пер.: архим. Пимен (Белолоиков) // *Феодорит. История боголюбцев*. М., 1996. С. 419–420). Позднейшее арм. предание об обретении части ковчега свт. Иаковом (Акопом) связано с горой Арарат: святой стремился найти на ней остатки ковчега, в чем ему препятствовал ангел; наконец ангел во сне воспретил ему дальнейший поиск, пообещав подарить часть ковчега. Получив кусок дерева, святой передал его в Эчмиадзинский собор, где он и хранится. На месте находки позже воздвигли мон-рь св. Акопа, а Ахорское ущелье на сев.-вост. склоне горы стали называть ущельем св. Акопа. В преданиях об Акопе отразились поверия, согласно к-рым восхождение на Арарат считали святотатством, а поиск Ноева ковчега связывали с эсхатологическими представлениями. Начиная с XI–XII вв. по Р. Х. в арм. и др. традициях мнение об остановке Ноева ковчега на горе Арарат возобладало.

Т. о., хотя попытки найти остатки ковчега восходят к 1-й пол. IV в. по Р. Х., только в XIX в. на Арарат стали снаряжать специальные экспедиции для их поиска. Появилась традиция ставить на горе памятные кресты (2 установил вблизи вершины деритский проф. И. Ф. фон Паррот в 1829, один — на зап. склоне, нем. минералог В. Г. Абих в 1845, еще один, на вершине, — полковник И. И. Ходзько с отрядом рус. солдат в 1850) и др. знаки. Не меньше было и мистификаций, таких, напр., как заявление в 1887 г. амер. авантюриста Дж. Джозефа («принц Нури», «архиепископ Вавилона») о находке Ноева ковчега, сборе средств для

экспедиции с целью доставить его на Всемирную выставку в Чикаго, но не было якобы получено разрешение Турции на перевозку груза.

Целая серия подобных историй имела место в связи с пребыванием рус. войск в Турции в 1916–1917 гг. Об одной из них свидетельствует рассказ лейтенанта В. Росковицкого, к-рый, будучи военным летчиком, летал над горой Арарат и видел там Ноев ковчег, о чем составил допесение с рисунком. Через год на гору отправилась экспедиция (150 чел.) во главе с лейтенантом, к-рая, согласно этому рассказу, обмерила и сфотографировала огромный корабль, но во время революции отчет и многочисленные фотографии пропали. Никаких подтверждений этой истории нет, и летчик с такой фамилией в списках личного состава рус. армии не значится.

С сер. XX в. в Турцию стали отправлять экспедиции для работ на горе Арарат (*LeHaye, Morris*. 1976). Возникло неск. об-в (в основном протестант. ориентации), занимавшихся поисками ковчега (The Search Foundation, Amazing Truth). Из их открытий наиболее известна находка франц. инженера и путешественника Ф. Наварра «досок от ковчега» (1955, 1969), к-рые он видел вмерзшими в лед выше линии снегов. Попытки доказать, что возраст древесины близок к 5 тыс. лет, провалились: проверка в неск. лабораториях по изотопному методу дала даты, близкие к VII–IX вв. по Р. Х. Вероятно, Наварра нашел остатки одного из скитов, строившихся на горе Арарат визант. монахами (в 1670 их видел голл. путешественник Я. Я. Стрэйс) (*Taylor, Berger*. 1980).

Др. местом, где искали «ковчег», стал вулкан Тендюрек (в 30 км юго-восточнее Арарата). Здесь летчик тур. армии И. Дюрупинар обнаружил на аэрофотоснимке образования, напоминавшие контур корабля. Эти фото опубликовал ж. «Life» (1957). Последовали неск. экспедиций под рук. Р. Э. Уайетта, амер. анестезиолога, к-рый объявил геологическое образование Ноевым ковчегом (в 1987 в этом месте построен туристический центр).

Амер. фундаменталист Р. Салли утверждал, что экспедиция Смитсоповского ин-та и Национального географического об-ва еще в 60-х гг. XX в. обнаружила остатки Ноева ковчега, но скрыла это, поскольку

факт противоречил теории эволюции (*Sallee*. 1983. P. 2).

Все эти «открытия» время от времени становились темой телевизионных передач и фильмов: в февр. 1993 г. канал CBS показал 2-часовой фильм «The Incredible Discovery of Noah's Ark» («Сенсационное открытие Ноева ковчега») (Sun International Pictures, см. *Jaroff*. 1993), содержащий прямые фальсификации данных палеонтологии, археологии и истории.

Разоблачения и отсутствие фактов (никто из «видевших» Ноев ковчег не смог провести к нему ученых) не остановили искателей, стремившихся обнаружить его следы в малодоступных районах с помощью новейших технических средств. Вплоть до 2000-х гг. участники программы космических исследований (Л. Дейвид и др.) стремились проверить историчность рассказа о Ноевом ковчеге, привлекая самые совр. технологии.

Амер. Национальное географическое об-во в 2000 г. финансировало специальную экспедицию в акваторию Чёрного м. (рук. Р. Баллард) для проверки методами подводной археологии гипотезы У. Райана и У. Питмана (*Ryan, Pitman*. 1997). Информацию, собранную глубоководным аппаратом, Баллард использовал для утверждения того, что отложения конца последнего оледенения указывают на катастрофический характер климатических изменений, к-рые могут дать представления о потопах как о реальном событии и косвенно — об историчности рассказа о Ноевом ковчеге.

Представители Фундаменталистских амер. орг-ций (Bible Archaeology Search and Exploration Institute; в составе экспедиций не было профессиональных геологов и археологов) искали Ноев ковчег и в Иране: участники экспедиции в горы Эльбурс (июль 2006) заявили, что видели на высоте ок. 4500 м объект, по размерам близкий к указанному в Библии.

В наст. время одним из основных мест поиска является т. п. Араратская аномалия, объект неизвестной природы, выступающий из снега на сев.-зап. склоне горы Арарат, в 2200 м от вершины. Ученые, имеющие доступ к снимкам, объясняют образование естественными причинами, но работы на местности затруднены, т. к. это район армяно-тур. границы, закрытый для доступа. В окт. 2009 г. ученые побывали там и сняли на видео, как они утверждают, фрагменты Ное-

ва ковчега на горе Арарат. Находку удалось сделать во время совместной экспедиции ученых из Турции и Гонконга. Все фото и видео доступны на офиц. сайте исследовательской группы — noahsarksearch.com.

В 2010 г. члены японо-тур. экспедиции на гору Арарат заявили, что нашли ковчег на высоте 4 тыс. м вмержшим в ледник, проникли в некие внутренние помещения и сделали видео и фотосъемку, определив возраст остатков как близкий к 4800 годам.

Совр. наука относит поиски Ноева ковчега к области псевдоархеологии, при этом отмечается, что они неоднократно повторялись, изменялись по мере развития совр. исследовательских методов и адаптировались (*Flemming. 2006; Feder. 2006*). Лит.: *Morris H. M., Whitcomb J. C.* The Genesis Flood. Nutley (N. J.), 1961; *Montgomery J. W.* The Quest for Noah's Ark. Minneapolis, 1972; *Gish D.* Evolution: The Fossils Say No. San Diego, 1973; *Morris H. M.* The Troubled Waters of Evolution. San Diego, 1974; *idem.* The Scientific Case for Creation. San Diego, 1977; *Noorbergen R.* The Ark File. Mountain View, 1974; *LaHaye T., Morris J. D.* The Ark on Ararat. Nashville, 1976; *Bailey L. R.* Wood from «Mt. Ararat»: Noah's Ark? // *BiblArch.* 1977. Vol. 40. P. 137–146; *idem.* Where Is Noah's Ark?: Mystery on Mt. Ararat. Nashville, 1978; *idem.* Ararat // *ABD.* 1992. Vol. 1. P. 351–353; *Gould S. J.* The Piltdown Conspiracy // *Natural History.* N. Y., 1980. Vol. 89. N 8. P. 8–28; *idem.* A Visit to Dayton // *Ibid.* 1981. Vol. 90. N 10. P. 8–22; *idem.* Moon, Mann, and Otto // *Ibid.* 1982. Vol. 91. N 3. P. 4–10; *Taylor R. E., Berger R.* The Date of Noah's Ark // *Antiquity.* 1980. Vol. 54. P. 34–36; *Futuyma D. J.* Science on Trial: The Case for Evolution. N. Y., 1983; *Godfrey L., ed.* Scientists Confront Creationism. N. Y., 1983; *Sallee R.* The Search for Noah's Ark Continues // *The Houston Chronicle.* 1983. Aug. 20. Sect. 6. P. 1–2; *Feder K. L.* Frauds, Myths, and Mysteries: Science and Pseudoscience in Archaeology. Mountain View, 1990, 1996²; *idem.* Skeptics, Fence Sitters, and True Believers: Student Acceptance of an Improbable Prehistory // *Archaeological Fantasies: How Pseudoarchaeology Misrepresents the Past and Misleads the Public* / Ed. G. G. Fagan. L.; N. Y., 2006. P. 71–95; *Jaroff L.* Phony Arkaeology // *Time.* 1993. Vol. 142. N 1. P. 51; *Ryan W., Pitman W.* Noah's Flood: The New Scientific Discoveries about the Event that Changed History. N. Y., 1998; *Davis T. W.* Shifting Sands: The Rise and Fall of Biblical Archaeology. Oxf.; N. Y., 2004; *Flemming N.* The Attraction of Non-rational Archaeological Hypotheses: The Individual and Sociological Factors // *Archaeological Fantasies.* L.; N. Y., 2006. P. 47–70; *Levitt N.* The Colonization of the Past and the Pedagogy of the Future // *Ibid.* P. 284–285.

Л. А. Беляев

В исламе. В Коране Н. (Нух) занимает особое место. Он считается посланником Аллаха и пророком; более того, его имя, как правило, открывает т. н. пророческие ряды. Наряду с Ибрахимом (Авраамом), Мусой (Моисеем), Исой (Иисусом)

и Мухаммадом Н. входит в число тех, с кем Аллах заключил завет (XXXIII 7). Не считая отдельных упоминаний, более или менее пространственные рассказы о Н. имеются в 10 сурах (7, 10, 21, 23, 26, 29, 37, 54; самые длинные — в 11-й и 71-й сурах). Все эти суры относятся к мекканскому периоду, когда происходила активная интеграция библейских сюжетов в буд. текст Корана.

Хотя Н. стал считаться в исламе 1-м среди пророков великих катастроф, о самом потопе в Коране в связи с Н. имеются лишь краткие упоминания, а основной акцент сделан на проповеди Н. и на его отвержении соотечественниками. При этом противостоящая Н. знать именуется словом *mala'* (XI 27), как и совет выступавших против Мухаммада старейшин кланов в Мекке, а ряд реплик Н. дословно совпадают с приводимыми в Коране словами Мухаммада (ср., напр.: X 72 и XXVII 91); только Н. и Мухаммад носят в Коране именование «ясный увещатель» (*nadir mubin*; XI 25 и др.). Т. о., Н. более, чем к.-л. др. пророк, выступает прототипом Мухаммада. Коранические рассказы о Н. даже могут быть использованы для реконструкции истории ранней проповеди основателя ислама, особенно в отношении обвинений, выдвигавшихся против него мекканцами. В этой связи особенно примечательна 71-я сура, к-рая названа именем Н. и в отличие от др. сур, названных именами пророков, посвящена только ему (единственный аналогичный случай — 12-я сура, посвященная Юсуфу (Иосифу)). При этом, за исключением белуго упоминания о потопе (LXXI 25), ее текст не имеет параллелей с Библией, а представляет собой чередование обращений Н. к народу и Аллаху, носящих подчеркнута прототипический характер в отношении Мухаммада.

В остальных случаях коранический рассказ о Н., не считая общей канвы повествования, лишь в немногочисленных деталях схож с библейским, напр. в указании на спасение пар всех живых существ (ср. Быт 7. 9 и Коран XI 40) или представлении о том, что потоп образовали совместно небесные и земные воды (ср. Быт 7. 11 и Коран LIV 11–12). Вместе с тем имеется немало мотивов, общих с позднейшими иудейскими и христ. толкованиями, в частности мотив враждебного отношения к Н. его со-

племенников и отрицательный образ жены, использованный в Коране (LXVI 10), возможно, чтобы по контрасту подчеркнуть праведность жен Мухаммада (как и в случае с женой Лута (*Лота*)). Как показал А. Гейзер, к иудейской агадической лит-ре могут восходить такие черты коранического повествования о Н., как атрибуция Н. пророческой миссии, насмешки над ним во время строительства ковчега, гибель его неверующих родственников в горячей воде (в Коране этот мотив распространен на потоп в целом, воду для которого разогревала особая печь — XI 40; XXIII 27).

В Коране история Н. (как, вероятно, и Лота) изображена происходящей в Аравии: имя Нух по грамматическим признакам воспринимается как исконно арабское; почитавшиеся народом Н. божества — аравийские (LXXI 23; впрочем, согласно комментарию, приводимому Ибн Касиром в XIV в., эти идолы достались арабам уже после потопа по коварному совету дьявола); местом остановки ковчега названа гора Эль-Джуди, первоначально локализованная в Сев. Аравии (впосл. отождествлена с горой Карду в Месопотамии). У доисламских и современных Мухаммаду араб. поэтов неоднократно встречаются упоминания о Н., но в отличие от Корана акцент они делают на описании потопа. У них фигурирует и мотив, ставший значимым для истории Н. в Коране: один из сыновей Н. (в позднейшей экзегезе — Канан (смешение с библейским внуком Н. Ханааном, сыном Хама) или Ям) не верил, что погибнет в потопе, и в результате утонул, а Аллах отказал Н. в просьбе его спасти по причине того, что неверие отторгло его от семьи Н. (XI 42–46). Хотя этот мотив мог возникнуть как модификация иудейских (ср.: Пирке де рабби Элиезер 23) или гностических преданий (так, секта сифитов учила, что сыны *Сифа* спаслись от потопа без помощи ковчега), его коранический вариант безусловно ориентирован на проповедь Мухаммада, постулировавшего приоритет единства веры над кровным родством. Очевидно, известная аравитянам история настолько сильно трансформировалась в Коране, что воспринималась ими как новая (XI 49).

Указание Корана на 950-летний возраст Н. (XXIX 14) мусульм. экзегеты

обычно относили к периоду до потопа, а не ко всей его жизни (ср.: Быт 9. 39), поэтому Н. стали считать 1-м долгожителем (*tu'ammār*), прожившим, по разным версиям, от 1450 до 1650 лет. В посткоранических переказах история Н. и потопа обросла множеством легендарных черт, напр. у ат-Табари (ум. в 923), ас-Салаби (ум. в 1035) и в популярном средневек. соч. «Истории пророков» (*Qiṣaṣ al-anbiyā*), атрибутируемом некоему аль-Кисаи. Некоторые араб. толкователи возводили имя Н. (*Nūḥ*) к араб. глаголу *nāḥa* (оплакивать; корень *nwh*), считая, что Н. оплакивал неверие своего народа, хотя существовало и легендарное объяснение плача Н. историей замужества его единственной дочери (см.: *Goldziher*. 1870).

Лит.: *Goldziher I.* Zur Geschichte der Etymologie des Namens نوح // ZDMG. 1870. Bd. 24. S. 207–211; *Geiger A.* Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? Lpz., 1902². S. 106–111; *Пиотровский М. Б.* Коранические сказания. М., 1991. С. 44–55; *Heller B.* Nūḥ // EI. 1995. Vol. 8. P. 108–109; *Canova G.* The Prophet Noah in Islamic Tradition // Essays in Honour of A. Fodor on his 60th Birthday / Ed. K. Dévényi, T. Iványi. Bdpst., 2001. P. 1–20; *Brincker W. M.* Noah // Encyclopaedia of the Qur'an. Leiden, 2003. Vol. 3. P. 540–543; *Фролов Д. В.* Размышления о суре «Нух» // *Он же*. Арабская филология: Грамматика, стихосложение, корановедение. М., 2006. С. 411–436; *Haleem A.* The Qur'anic Employment of the Story of Noah // J. of Qur'anic Studies. 2006. Vol. 8. N 1. P. 38–57; *Гайнутдинова А. Р.* Истории пророков в Коране. М., 2009. С. 39–40; *Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В.* Священная история согласно Корану. М., 2012. С. 95–127; *Poorthuis M.* From Noah to Nuh: The Making of a Prophet // Prophecy and Prophets in Stories: Papers Read at the 5th Meeting of the Edinburgh Prophecy Network / Ed. B. Becking, H. M. Barstad. Leiden; Boston, 2015. P. 214–229; *Segovia C. A.* The Quranic Noah and the Making of the Islamic Prophet: A Study of Intertextuality and Religious Identity Formation in Late Antiquity. B., 2015.

С. А. Мусеева

Гимнография. В совр. богослужебных книгах память Н. отмечается в *Праотец святых недель* (в воскресенье перед *Отец святых недель пред Рождеством*, т. е. за 2 воскресенья до *Рождества Христа*; неделя Праотец может праздноваться в период с 11 по 17 дек. (ст. ст.)). В этот день Церковь вспоминает всех ветхозаветных праведников и предков Иисуса Христа, начиная от Адама. В каноне авторства *Иосифа Песнописца*, который поется на утрени этого дня, Н. посвящена целиком 4-я песнь (см.: Минея (МП). Дек. Ч. 1. С. 411). Песнописец восхваляет добродетели Н.: богоугодную, праведную жизнь и следование Божественному закону (*во всѣхъ заповѣдехъ вѣтвенныхъ украшаемъ явися; Нова сохраниша вѣи законъ невредимъ, и шверѣтиса тогда праведна въ родѣ своемъ*), благородство и прос-

тоту его нрава (*видѣвъ твоѣ въ благородное нрава, и простое; нравы твоѣ честныя и жителство вѣтвенное*). Гимнограф также отмечает, что в силу этих добродетелей Бог поручил Н. великую миссию по спасению человечества и животного мира от грядущего Всемирного потопа — Ной стал основателем новой человеческой цивилизации, «второго мира» — *въ нѣе совершена втораго мира, явѣ началовежда та покажетъ, спасаго томъ всякаго рода ѿ потопа чѣвственнаго съма; причем в ковчеге спаслись не только люди, но и животные: дѣвальнымъ спаса дѣвале ковчегомъ безсловесныхъ роды* (Там же). В 8-й песни этого же канона Н. упоминается среди др. праотцев: *адама, авела же, сѣфа, и нва, и енуса...* (Там же. С. 416). Аналогичное перечисление содержится в самогласной стихире авторства свт. *Германа I*, патриарха К-польского, на стиховне вечерни: *Прасцевъ соборъ, праздновобцы, приндите, шаломиски да восхвалимъ, адама прасца, енуха, нва, мелхиседека, авраама...* (Там же. С. 407) и в ексапостиларии (Там же. С. 418). Н. также упоминается в неск. песнопениях Отец святых недель: в одной из стихир на *«Господи, возвах»*, в седальне утрени (см.: Там же. Ч. 2. С. 51, 56).

Н. и события Быт 6. 1 — 9. 29 встречаются и в гимнографии др. дней церковного года. Так, напр., в Великом покаянном каноне прп. *Андрея*, архиеп. Критского, в 3-й песни используется образ потопа, к-рый истребил развратившихся людей: *При нви, спсе, владствовавшихъ подражахъ, Онѣхъ наследствовавъ всеждење, въ потопѣ погрѣженѣ* (Триодь Постная. Ч. 1. Л. 101 об.); образ потопа и ковчега присутствует также во 2-й песни: человек своими грехами прогневляет Бога — *Шверзла еси хлѣви гнѣва, вѣа твоегу, дѣше мол, причем эти грехи настолько многочисленны, что человек в них «утопает» — потопила еси всю, такоже земаю пабтъ, и дѣвнѣ и житѣ, и остается без всякой надежды на спасение — вѣи спсительнаго ковчѣга* (см.: Там же. Л. 112 об.). В этом же каноне в 3-й песни упоминается постыдный поступок Хама: *Хама онаго дѣше, Отцевѣица подражавши, срама не покрыла еси искреннаго* (Там же. Л. 101 об.).

По рукописям известен кондак прп. *Романа Сладкопевца*, в основе к-рого лежит библейский рассказ о Н. и потопе (Быт 6. 1 — 9. 29): он назначался на 2-е воскресенье *Великого поста* (вероятно, в доиконоборческом визант. богослужении Н. и события, с ним связанные, вспоминались в этот день); плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа, состоит из 2 проимев и 20 икосов, имеет акростих *Αἶνος καὶ οὐτος Ῥωμαῖου* (И этот рассказ — [творение] Романа), нач. 1-го проимия: *Ἐπὶ Νῶε τὴν ἀρτίαν κατέκλυσας* (При Ное грех потопил) (см.: *Romanos le Mélode*. Hymnes // SC. 99. P. 102–126); также см.: *Амфилохий*. Кондакарий. С. 56 (доп. паг.).

В совр. богослужении библейское повествование о Н. (Быт 6. 1 — 9. 29) читается в Великий пост на вечернях в будни: с пятницы 2-й седмицы и по среду 4-й седмицы включительно.

Е. В. Макаров

Иконография. Изображения Н. известны с раннехрист. времени в разных видах искусства, наиболее древние из



Ной в ковчеге.

Голубь приносит в ковчег

оливковую ветвь.

Роспись катакомб

святых Марцеллина и Петра

в Риме. III–IV вв.

сохранившихся находятся на монетах г. Апамея-Кибот (Фригия), датированных 193–253 гг. (*Contessa, Fontana*. 2007. P. 86). На них Н. и его жена представлены дважды: в ковчеге (прямоугольной формы в соответствии с описанием в кн. Бытие), на к-ром сидит ворон (Быт 8. 7) и к к-рому летит голубка с оливковой ветвью (Быт 8. 11); стоящими на суше, вероятно вознося благодарственную молитву (Быт 8. 20). Появление ветхозаветного сюжета на монетах объясняется тем, что город, в к-ром заметную роль играла иудейская община, считался местом, где ковчег остановился после потопа.

В живописи катакомб Н. изображается в ковчеге, к к-рому возвращается голубь с оливковой ветвью, в позе оранта или протягивающим руки к птице (в катакомбах святых Марцеллина и Петра; в кубикле О на Виа-Латина; в катакомбах на Виа-Апапо — все III–IV вв.). Эта сцена включена в обширные иконографические программы, к-рые объединены темой спасения (Греческая капелла в катакомбах св. Присциллы, см.: *Milburn*. 1988. P. 36); капелла Четырех сезонов в катакомбах святых Марцеллина и Петра, см.: *Age of Spirituality*. 1979. P. 424). История потопа может быть проиллюстрирована более подробно, напр. в кубикле Б в катакомбах на Виа-Латина (*Ferrua*. 1960. P. 118. Fig. 47) Н. представлен сидящим в ковчеге под деревом ря-



дом с женой. В росписях катакомб также встречается сцена «Опьянение Ноя» (Быт 9. 20–27), напр. в катакомбах св. Присциллы и на Виа-Дино-Компаньи (2-я пол. IV в.; см.: *Milburn*. 1988. P. 48).

В рельефах саркофагов и на предметах мелкой пластики присутствует образ Н. — строителя ковчега (2 саркофага, IV в., Музей Пино-Кристиано, см.: *Age of Spirituality*. 1979. Cat. 31472. P. 361. № 405). На саркофаге из Трира (*Hachlili*. 2009. P. 70), на чаше с ветхозаветными сценами (1-я пол. IV в., Римско-Германский музей в Кёльне) Н. в позе оранта стоит в ковчеге (в виде сундука с замком), над ним вьется голубь с оливковой ветвью, возле ковчега ворон выклеывает глаз у утонувшей коровы (сцена из апокрифов) (*Age of Spirituality*. 1979. Cat. 377. P. 420–421).

В ранневизант. время отдельные сюжеты истории Н. встречаются в монументальном искусстве (напр. на напольных мозаиках Мопсуэстии, 2-я четв. V в.) — праотец представлен с атрибутом — ковчегом в руках; изображение сыновей Симы и Иафета, окруженных птицами, дают основания полагать, что это сцена принесения жертвы после спасения от потопа (*Hachlili*. 2009. P. 69. Fig. IV–9). На фресках мон-ря Бауит (VI–VII вв., см.: *Milburn*. 1988. P. 150) Н. с семьей изображен в ковчеге. Подробные иллюстративные циклы, посвященные Н., были включены в ранние рукописи, напр., в лондонскую рукопись



кн. Бытие (LondBrit, Lib. Cotton Genesis. Otho. V. VI, рубеж V и VI вв.); 11 сцен из истории Н. представлены в Венском Генезисе, среди них: «Потоп», «Принесение Ноем жертвы после потопа», «Бог заключает завет с Ноем», «Опьянение Ноя» и др. (*Vindob. Theol. gr.* 31, VI в. Fol. 2, 2v, 3, 3v).

В постиконоборческий период интерес к образу праотца в визант. искусстве ослаб в отличие от Зап. Европы, где история Н. не теряла своей актуальности (напр., фрески в рим. ц. Санта-Мария-Антиква, 757–772; скульптура пор-



История праотца Ноя.
Роспись зап. галереи ц. свт. Николая
(Николы Падеина) в Ярославле.
1640–1641 гг.

тала собора Сан-Джиминьяно в Модене, между 1099 и 1106, мастер Вилиджельмо). В комниновское время по заказу западноевроп. заказчиков визант. мастерами были созданы мозаичные циклы, включающие детальный «рассказ» о Н., напр., в Палатинской капелле (1154–1166); в соборе Монреале (1180–1190); в нартексе собора Сан-Марко в Венеции (1215–1280), где были воспроизведены иллюстрации Библии Коттона.

В поздне- и поствизантийском, в частности русском, искусстве образ Н. вновь широко представлен в программе монументальной росписи среди фигур праотцев с атрибутом (ковчег в виде корабля): в медальонах (в ц. Св. Троицы в Сопочани, Сербия (ок. 1265); в соборе Рождест-

Выход из ковчега.
Мозаика
Палатинской капеллы
в Палермо. 1154–1166 гг.

ва Пресв. Богородицы Феорапонтского монастыря, 1502, мастер Дионисий); в рост (в ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Протат на Афоне, нач. XIV в., мастер Мануил Панселин; в мозаиках мон-ря Хора (Кахрие-джами) в К-поле, 1316–1321; в ц. Спаса Преображения на Ильине ул. в Вел. Новгороде (1378); в Благовещенском соборе Московского Кремля, 1547–1551), а также в виде иллюстрированного библейского повествования, напр. в росписи мон-ря во имя Христа Пантократора в Дечанах (1338–1348).

Образ Н. почти всегда входил в состав праотеческого ряда иконостаса (Благовещенский собор Московского Кремля, 3-я четв. XVI в.; Смоленский собор Новодевичьего мон-ря, 1598; Успенский со-

бор Московского Кремля, 1653 и др.). Чаще всего Н. изображали с ковчегом в руках, реже — со свитком (ц. Св. Троицы Троице-Сергиева монастыря, 1635; ц. прор. Илии в Ярославле, 1647–1650), иногда одновременно со свитком и с ковчегом (ц. во имя Св. Троицы Сыпанова мон-ря в Нерехте (мастер Василий (Игпатьяев) Осипов. 1679–1680)).

Если в раннее время Н. изображали безбородым, то позднее его представляли старцем в хитоне и гиматии. Цвет одеяний мог быть разным; наиболее часто — сочетание зеленого и красного.

В Ерминии иером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730–1733) отмечено, что «праведный Ной, сын Ламеха, старец с остроконечною бородою, с длинными волосами, держащий челн» (Ерминия ДФ. С. 77). Кроме того, приводится подробное описание ветхозаветных сцен с изображением Н.: «Ной от Бога получает повеление построить ковчег»; «Ной строит ковчег»; «Потоп»; «Ноево жертвоприношение»; «Ной насаждает виноград»; «Ной упившийся и обнаженный» (Там же. С. 53–54); «Притчи о нанятых делателях» — среди др. ветхозаветных персонажей Н. смотрит на раду (Там же. С. 120).

Рус. иконописные подлинники описывают праотца следующим образом: «Ной с ковчегом аки Лот брада на конце поуже» (РНБ. Q. XIII. № 9. Л. 43 об.); «Ной сед плешив брада Иоанна Богослова, верх риз праз(елень) испод баг(ор). Ковчег держит обеими руками» (РНБ. O. XIII. 6. Л. 278–278 об., 1694 г.). Иконописный подлинник алфавитной редакции (в составе сборника) XVII в. (РНБ. Q. XVII. № 32. Л. 211 об.) приводит текст на свитке праотца: «Ной Сын Ламехов. Испусти голубицу из ковчега и обратился к вечеру имея сущез масличен во устех своих и разумев яко отступила вода от земли» (есть на иконе Спасо-Преображенского собора в Угличе, 1706).

Лит.: *Ferrua A.* Le pitture della nuova catacomba di Via Latina. Vat., 1960; *Weitzmann K.* Studies in Classical and Byzantine Manuscripts Illumination. Chicago, 1971; *Gutmann J.* Noah's Raven in Early Christian and Byzantine Art // *Cah. Arch.* 1977. T. 26. P. 63–71; *Age of Spirituality: Late Antique and Early Christian Art, 3rd to 7th Cent.*: Cat. / Ed. K. Weitzmann., N. Y., 1979; *Milburn R.* Early Christian Art and Architecture. Aldershot, 1988; *Contessa A., Fontana R.* Noe secondo i rabbini: Testi e immagini della tradizione ebraica. Torino, 2007; *Hachlili R.* Ancient Mosaic Pavements: Themes, Issues and Trends: Selected studies. Leiden, 2009.

М. И. Антышко

НОКС Джон [англ. Knox] (ок. 1514/15, Хаддингтон, Шотландия — 24.11.1572, Эдинбург), шотл. богослов, деятель Реформации в Шотландии. Сын купца Уильяма Нокса, дело к-рого унаследовал старший брат Н. Уильям, чьи торговые связи



способствовали международным контактам Н. Мать Н. умерла, когда он был ребенком, вполн. он иногда использовал ее фамилию (Синклер) в качестве псевдонима. Начальное образование получил в певч. школе при приходе Пресв. Девы Марии в Хаддингтоне, вполн. учился в грамматической школе там же. В 1531 г. поступил в ун-т в Сент-Андрусе, где его наставником стал шотл. философ и богослов Джон Мейджор (Мэр), придерживавшийся концилиаристской т. зр. о приоритете Соборов над властью Римских пап, что, возможно, повлияло на формирование антипапских взглядов Н. В 1536 г. Н. был рукоположен во диакона, затем — во священника, однако не получил назначения на приход и не продолжил академической карьеры. К 1540 г. Н. стал пота-рием, работавшим в Хаддингтоне и окрестностях, и давал частные уроки.

Обращению Н. в протестантизм способствовали перемены, происшедшие в Шотландском королевстве в 1-й пол. 40-х гг. XVI в., когда после смерти кор. Якова V в дек. 1542 г. престол унаследовала его дочь Мария Стюарт. Регент при юной королеве Джеймс Гамильтон, граф Арраи, изначально придерживался проап. взглядов, он также прекратил преследования протестантов, что привело к росту их движения в Шотландии. В 1543 г. в Лотиане проповедовал Томас Гиллем, бывш. приор доминиканцев из Инвернесса, и Н. слышал его выступление. Однако большее влияние на него оказал Джордж Уишарт, бежавший в 1538 г. из-за обвинений в ереси из Шотландии в Англию, а затем в Германию и Швейцарию. Вернувшись в 1543 г., он стал активно проповедовать учения континентальных, гл. обр. швейцар., реформаторов в Шотландии в 1544–1545 гг. В числе его сторонников оказались Хью Дуглас и Джон Кокберн, чьих детей учил Н., а затем и он сам. К этому времени политическая обстановка изменилась, и власти под влиянием кард. Дейвида Битона, архиеп. Сент-Андрусского, вновь начали преследовать протестантов. В янв. 1546 г. гр. II. Хепберн Ботуэлл арестовал Уишарта, он был заключен в замок в Сент-Андрусе и после суда по обвинению в ереси сожжен 1 марта 1546 г. Н., ставший к этому времени постоянным спутником Уишарта, избежал ареста,



Дж. Нокс.
Гравюра. Ок. сер. XVII в.

скрывался и планировал бегство в Германию, при этом продолжая учить сыновей Дугласа и Кокберна. 29 мая 1546 г. заговорщики из числа протестантов захватили Сент-Андруссский замок и убили находившегося там кард. Д. Битона, после чего замок был осажден правительственными войсками, к-рые больше года не могли взять его. Опасаясь новых преследований, Н. с учениками 10 апр. 1547 г. укрылся в замке. Здесь он продолжал читать лекции в замковой капелле, однако отказывался от избрания проповедником до лета 1547 г. В июне он согласился выступить в приходской ц. Св. Троицы против Джона Аннанда, магистра Сент-Ленардс-колледжа Сент-Андрусского ун-та. В проповеди, ссылаясь на Дан 7, Н. сравнивал папу Римского с антихристом, о котором говорится в пророчестве. Несколькими днями позже он выступил на диспуте, устроенном субприором Сент-Андрусского собора Джоном Уинремом, против францисканца Александра Арбакла и отстаивал идеи того, что единственным авторитетным источником вероучения является Свящ. Писание (*sola scriptura*), оправдания верой (*sola fide*), критиковал мессу, учение о чистилище и молитвы за умерших. В июле пригласенные властями французские войска захватили Сент-Андруссский замок и Н. в числе других защитников замка был отправлен на галеры, где провел 19 месяцев и серьезно подорвал здоровье. Находясь в заключении, он написал первую известную работу, посвященную трактату Генри Балнейвза, основан-

ному на комментарии М. Лютера на Послание ап. Павла к Галатам.

После освобождения в февр. 1549 г., состоявшегося, возможно, благодаря вмешательству англичан (проч. пленники, захваченные французами в Сент-Андрусе, получили свободу в 1551), Н. отправился в Англию. Там он получил от Тайного совета субсидию и был направлен проповедником в Берик-апон-Туид, город на границе с Шотландией, игравший важную роль в англо-шотл. войнах. Его паства состояла преимущественно из солдат, а также шотландцев, бежавших в Берик-апон-Туид по религиозным или политическим причинам. В 1549 г. в Англии была утверждена 1-я протестант. *«Книга общих молитв»*, порядок проведения литургии, описанный в ней, в значительной мере воспроизводил *сарумский обряд* — вариант католич. богослужения, установленный св. Осмундом, еп. Солсберийским († 1099) в его диоцезе, а затем получивший распространение в Англии. Поддерживаемый радикальными протестантами из числа прихожан, Н. критиковал использование гостии и коленопреклонение во время мессы и служил литургию без «католических пережитков». Его выступления вызвали недовольство Катберта Танстола, еп. Даремского, в чьей юрисдикции находился Берик-апон-Туид, и привлекли внимание властей. 4 апр. 1550 г. Н. перед Советом Севера в Ньюкасле выступил с речью, в к-рой доказывал, что месса есть проявление идолопоклонства. Это событие стало одним из эпизодов евхаристических дискуссий в Англии времен кор. Эдуарда VI (1547–1553), хотя и не самым ярким — в 1549 г. в Оксфордском ун-те был проведен диспут между архиеп. Кентерберийским Т. Краймером, отстаивавшим установления *«Книги общих молитв»*, и буд. еп. Глостерским и Вустерским Джоном Хупером, критиковавшим их. Одним из сторонников мессы и оппонентом Н. был Даремский еп. Катберт Танстолл, лишенный в 1552 г. должности из-за конфликта с Джоном Дадли, герц. Нортэмберлендским. Находясь в 1551–1553 гг. в заключении (сначала под домашним арестом, а затем в Тауэре), Танстолл написал на латыни трактат в защиту доктрины пресуществления.

Во время пребывания в Берик-апон-Туид Н. познакомился с семьей Роберта Боуза, коменданта близлежа-

щего замка, и ок. 1553 г. обручился с его дочерью Дадли Марджери (Марджори). К этому времени англо-шотл. война закончилась мирными договорами 1550–1551 гг., и весной 1551 г. Н. переехал в Ньюкасл, один из крупнейших городов Сев. Англии. Вместе с ним сюда перебрались мн. шотландцы из числа его прихожан в Берик-апон-Туид, здесь же Н. познакомился с Джоном Уиллоком, проповедником, ставшим в посл. одним из лидеров шотл. Реформации. В Ньюкасле Н. получил возможность проповедовать в главной городской ц. св. Николая в присутствии представителей высших слоев местного общества. В окт. 1551 г. его проповедь услышал Дж. Дадли, герц. Нортамберлендский, фактический регент при несовершеннолетнем кор. Эдуарде VI, и она так впечатлила его, что Дадли предложил Н. должность королевского капеллана. К кон. 1551 г. Н. переехал в Лондон и получил место при дворе с внушительным годовым жалованьем. Здесь он продолжал отстаивать свои взгляды на мессу. В первой же проповеди, произнесенной перед королем в Виндзорском замке в сент. 1552 г., он снова говорил о том, что преклонение колен во время причастия есть проявление идолопоклонства. Его выступление было направлено против новой редакции «Книги общих молитв», уже принятой парламентом; в этом варианте документ должен был вступить в силу с 1 нояб. В окт. 1552 г. он вместе с неск. королевскими капелланами вновь поднял этот вопрос в комментариях к проекту др. вероучительного документа Церкви Англии — «Сорока двух статей». Все это привело к конфликту Н. с архиеп. Кентерберийским Т. Кранмером — основным автором обоих текстов.

Позицию примаса Церкви Англии поддержал Тайный совет, и порядок причастия в «Книге общих молитв» остался неизменным. В ее текст был добавлен раздел, известный как «Черная рубрика» (по цвету типографской краски, которой он был напечатан), в нем объяснялось, что хотя коленопреклоненное причастие является обязательным в Церкви Англии, оно не подразумевает ни поклонения Св. Дарам, ни почитания их. Н. был вынужден подчиниться этому решению и вместе с 5 др. капелланами короля также подписал «Сорок две статьи». Его действия

были неоднозначно восприняты прихожанами в Берик-апон-Туид, и Н. направил им письмо, в котором объяснял, что он не готов разрывать отношения с протестант. Церковью Англии из-за этого конфликта и увещевал их подчиниться решению парламента и Тайного совета и впредь принимать причастие, преклонив колени. Сам он, однако, придерживался прежнего мнения о литургии, чем, возможно, объясняется его отказ от должности ректора ц. Всех святых на Бред-стрит (одного из наиболее важных приходов Лондона), из-за чего его допрашивали перед Тайным советом в февр. 1553 г. Незадолго до этого герцог Нортамберлендский предлагал Н. занять Рочестерскую епископскую кафедру, рассчитывая на то, что Н., став епископом в Кенте, сможет оказать влияние на архиепископа Кентерберийского, а также будет способствовать борьбе против анабаптистов в Юго-Вост. Англии, однако Н. отказался, чем вызвал недовольство своего покровителя. В последней проповеди перед королем Н. на материале сюжетов ВЗ говорил о добрых государях, окруженных нечестивыми советниками, намекая на нек-рых придворных. Тем не менее он сохранил должность королевского капеллана до конца правления Эдуарда VI. 6 июля 1553 г. Н. проповедовал в Кенте и Бакингемшире, где его застала весть о смерти короля.

После восшествия на престол кор. *Марии Тюдор* (1553–1558) Н. вновь уехал на север, а затем, в нач. 1554 г., покинул Англию. К этому времени Н. в значительной мере разочаровался в англикан. церкви, недовольный недостаточной скоростью и радикальностью проводимых реформ; протестантизм, с его т. зр., был испорчен влиянием властей королевства и герцога Нортамберлендского. В то же время, по его собственному признанию, после лет, проведенных в Англии, беды этой страны стали беспокоить его сильнее, чем даже проблемы его родины. Н. написал неск. сочинений, гл. обр. писем, обращенных к пастве, в которых призывал не посещать католич. мессу. В «Благочестивом письме» (Godly Letter, 1554) Н. провел параллель между современной ему Англией и ветхозаветной Иудеей. С его т. зр., англичане нарушили завет с Богом, а потому несут справедливое нака-

зание, себя же он сопоставлял с прор. Иеремией, предупреждения к-рого не были услышаны, теперь же надлежит покаяться, вернуться к соглашению с Богом и тогда Он избавит Англию от обрушившихся бед. В трактате «Истинное наставление» (Faithfull Admonition unto the Professors of God's Truth in England) Н. высказывал сожаление из-за потери Англией политической независимости из-за брака Марии Тюдор с испан. кор. Филиппом II. Саму королеву он сравнивал с Иезавелью и, хотя не призывал к восстанию, надеялся, что ее постигнет такая же судьба.

28 янв. 1554 г. Н. приехал во франц. г. Дьеп, откуда направился в Швейцарию. Там он встретил Г. Буллингера и Ж. Кальвина и обсудил с ними причины поражения Реформации в Англии. Н. интересовало их авторитетное мнение относительно правления несовершеннолетних и женщины, а также допустимости подчинения власти, навязывавшей подданным идолопоклонство. Впрочем, определенного ответа от них он не получил. После нек-рого времени путешествий по Европе, позволивших ему больше узнать о жизни протестант. конгрегаций и познакомиться со мн. сторонниками Реформации на континенте, в авг. 1554 г. Н. решил остаться в Женеве. В сент. того же года англ. эмигранты, обосновавшиеся во Франкфурте, пригласили его стать священником в их общине, и в нояб. 1554 г. он принял это предложение. Здесь он оказался вовлечен в конфликт по поводу порядка отправления литургии. Первая группа англ. эмигрантов, прибывшая во Франкфурт летом 1554 г., лидером к-рой был Уильям Уиттингем, следовала порядку, отличному от зафиксированного в «Книге общих молитв» 1552 г., в то время как приехавший позднее из Страсбурга Эдмунд Гриндел (в посл. епископ Лондонский и архиепископ Кентерберийский) настаивал на строгом следовании «Книге общих молитв». Н., как и раньше, считал предписанную ею литургию порочной, к тому же путешествие по Европе, жизнь в Женеве и общение с Кальвином, существенно повлиявшим на религиозные воззрения Н., способствовали радикализации его взглядов, так что его прибытие усугубило раскол франкфуртской общины. С мнением Н. и Уиттингема согласился

Кальвин, к к-рому они обратились за поддержкой. В результате в нач. 1555 г., после того как Гриндел покинул Франкфурт, было достигнуто соглашение, за основу к-рого были взяты предписания «Книги общих молитв», но со значительными изменениями. В марте 1555 г. согласие вновь было нарушено приездом во Франкфурт из Страсбурга Р. Кокса, Дж. Джуэла и Э. Сандиса (впосл. елизаветинские епископы и апологеты «Книги общих молитв»). Их противники, помимо прочего, упрекали Джуэла в том, что он, прежде чем покинуть Англию, по королевскому требованию согласился с католич. учением, а Кокса — в том, что, будучи священником в Англии, он держал неск. бенедикцев (Н., в частности, осудил «плюрализм» в специальной проповеди). В свою очередь они обратили внимание властей на то, что Н. в сочинениях резко высказывался об имп. Карле V (1519–1556), называя его таким же врагом христианства, каким был римский имп. Нерон (54–68 гг. по Р. Х.). Гордской совет, не желая конфликта с императором, потребовал, чтобы Н. покинул Франкфурт; 26 марта 1555 г. тот отправился обратно в Женеву.

В кон. лета или в нач. осени 1555 г. Н. решил тайно вернуться в Англию, чтобы жениться и увезти супругу и ее мать (с последней он регулярно переписывался со времени их знакомства во время его службы в Берик-апон-Тюид). Свадьба состоялась предположительно весной 1556 г., а брак Н. и Марджери Боуз продлился ок. 4 лет, до ее смерти в 1560 г. Двое их сыновей, Натаниэль и Элеазар, после смерти матери воспитывались родственниками в Англии, получили университетское образование и стали членами кембриджского Сент-Джонс-колледжа. По пути в Англию и обратно Н. проезжал через Шотландию и, хотя и планировал вскоре вернуться в Женеву, в 1555–1556 гг. задержался на родине. Здесь он проповедовал, пользуясь защитой покровителей из числа шотл. лэрдов и нек-рых аристократов, но после того как церковные власти обратили внимание на его активность, 15 мая 1556 г. Н. призвали в доминиканский мон-рь в Эдинбурге для разбирательства — 1-го этапа процесса по обвинению его в ереси. Он явился в сопровождении значительной группы сторонников (что соответ-

ствовало шотл. традиции) и, опасаясь вооруженного конфликта, власти решили отменить разбирательство. После этого Н. проповедовал в Эдинбурге, вновь призывая своих слушателей избегать мессы, к-рая есть проявление идолопоклонства, и написал письмо Марии де Гиз, матери Марии Стюарт и регентше Шотландии, убеждая ее реформировать Церковь, однако ответа не получил. В июле 1556 г. Н. покинул Шотландию и отправился в Женеву. Здесь он официально вступил в англ. конгрегацию, образованную в нояб. 1555 г. и ставшую к тому времени крупнейшим центром англ. эмиграции на континенте — ее членам принадлежит, в частности, заслуга подготовки и издания Женевской Библии — самого популярного во 2-й пол. XVI в. перевода Свящ. Писания на англ. язык. Осенью 1556 г. Н. вместе с Кристофером Гудменом был избран священником. Англ. конгрегация в Женеве, имевшая уже собственную новую форму литургии и придерживавшаяся строгой дисциплины в вопросах веры, стала для Н. образцом, к-рый он пытался впосл. воспроизвести в Шотландии. В марте 1557 г. он получил письмо от неск. шотл. аристократов, поддерживавших идею Реформации, с приглашением вернуться на родину. Однако в окт., когда он добрался до Дьёпа, его попросили повременить с приездом, и в нач. 1558 г. Н. вернулся в Женеву.

В 1556–1559 гг. Н. написал неск. значительных сочинений, самое известное из них — политический трактат «Первый трубный глас против чудовищного правления женщин» (The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women, 1558), в к-ром Н. доказывал, что жен. правление противно закону Бога и законам природы. Идея о том что политическая власть в гос-ве, в особенности верховная, не может принадлежать женщине, не была новой, к тому же среди англ. протестантов в эмиграции она имела конкретный политический смысл: жен. правление связывалось ими в первую очередь с Марией Тюдор. Хотя трактат Н. был направлен прежде всего против нее, шотл. богослов уделил особое внимание доказательству универсальности своей идеи. Из-за этого современники восприняли сочинение Н. как обращенное также против Марии де Гиз, Марии Стю-

арт и Елизаветы Тюдор, вступившей 17 нояб. 1558 г. на англ. престол после смерти сестры. Впосл. Н. безуспешно пытался объяснить, что Божий Промысл, направляющий благочестивую королеву, сильнее общего закона, запрещающего жен. правление. Н. в своих произведениях рассуждал о задачах праведных правителей (подразумевая не только королей, но и знать) по утверждению истинной веры и защите подданных. В гос-ве же, где завет с Богом уже был установлен и под к-рым он подразумевал Англию, пусть и впадшую в грех вероотступничества, необходимо выбрать правителя, способного вернуть страну к праведному учению. В годы эмиграции Н. написал неск. работ о проблеме предопределения спасения, в т. ч. самый объемный трактат — «Ответ на множество богохульственных придинок» (An Answer to a Great Number of Blasphemous Cavillations, 1558, опубл. в 1560), направленный против анонимного анабапт. сочинения, а также трудов др. радикальных протестантов (впрочем, Н. не различал течения).

Смерть кор. Марии Тюдор 17 нояб. 1558 г. и восшествие на престол ее сестры Елизаветы, известной протестант. взглядами, от к-рой ожидали восстановления реформированной Церкви, привели к массовому возвращению на родину англ. эмигрантов из Женевы, Франкфурта, Страсбурга и др. мест. Н. покинул Женеву в янв. 1559 г. и решил вернуться в Шотландию, проехав через Англию, однако из-за нападков на жен. правление, к-рые Елизавета приняла в т. ч. и на свой счет, ему был запрещен въезд в страну, и он был вынужден морем отправиться в г. Лит (ныне входит в состав Эдинбурга), где высадился 2 мая 1559 г. К этому времени религ. противоречия между властями и шотл. протестантами, в т. ч. группой аристократов, образовавших в 1557 г. «Первый союз» (First Band — Первый ковенант; см. ст. *Ковенантеры*) для утверждения борьбы за реформирование Церкви Шотландии и провозгласивших себя Конгрегацией Иисуса Христа, значительно обострились. В 1559 г. провинциальный Собор отказался обсуждать к.-л. возможности компромисса, а неск. позже мн. наиболее крупные протестант. проповедники были объявлены вне закона и им было приказано явиться

в Стерлинг для разбирательства. Вместо этого большая группа протестантов в мае 1559 г. собралась в Перте, где ожидала начала переговоров с властями. 11 мая в ц. св. Иоанна Н. произнес перед ними проповедь об очищении храма Христом, направленную против идолопоклонства, спроводировав тем самым иконоборческое восстание в городе, ознаменовавшее начало военного конфликта между протестантами и регентом. Восстание распространилось на портовые города Файфа, и 11 июня Н. проповедовал в Сент-Андрусе, ставшем главным центром шотл. протестант. движения, 14 июня его сторонники разорили и фактически разрушили Сент-Андрусский собор, кафедральный храм примасов католич. Церкви Шотландии. На протяжении следующего года вооруженное противостояние продолжалось. В это время Н. оставался главным протестант. проповедником в Шотландии, он исполнял обязанности капеллана при армии, а также секретаря Конгрегации, помогавшего составлять ее манифесты. Н. также пытался заручиться поддержкой англичан, чтобы эффективнее противостоять французам, выступавшим на стороне регента, для чего тайно ездил в Сев. Англию на переговоры с приближенными кор. Елизаветы.

Ситуация в Шотландии изменилась летом 1560 г., со смертью 10 июня Марии де Гиз. 5 июля 1560 г. представители Англии, Франции и Шотландии подписали Эдинбургский мирный договор. Шотландцы признавали правителем Марию Стюарт, а также получили право созвать парламент, к-рый 1 авг. 1560 г. принял новое протестант. Исповедание веры, составленное 6 богословами под рук. Н., в то время священника ц. св. Эгидия в Эдинбурге, одной из главных в столице. Он провозгласил независимость Церкви Шотландии от власти папы Римского, запретил католич. мессу и любое учение, кроме установленного шотл. исповеданием. К 1561 г. Н. и 5 его единомышленников закончили работу над «Книгой учения» (Book of Discipline; букв. — Книга порядка), к-рая предполагала переустройство Церкви Шотландии по пресвитерианской модели: упразднение иерархии, выборы священников, учреждение Генеральной ассамблеи Церкви и т. д. В янв. 1561 г. этот проект обсуждался членами пар-

ламента, но не был окончательно принят, по-видимому по экономическим соображениям: реформа должна была проводиться за счет бывш. церковного имущества, значительная часть к-рого находилась в это время в руках лэрдов и знати. В дальнейшем проект реформы был отложен из-за возвращения 19 авг. 1561 г. из Франции в Шотландию кор. Марии Стюарт, придерживавшейся католич. взглядов.

Н. считал опасным пребывание в Шотландии католич. королевы, к-рая, как он предполагал, вспоминая недавние события в Англии, намеревалась восстановить католицизм и начать преследования протестант. верующих и проповедников. Н. возражал против данного королев. разрешения посещать католич. мессу в ее капелле, а потому поддерживал тех, кто 24 авг. 1561 г., в 1-е воскресенье после приезда Марии, безуспешно попытались помешать проведению мессы в Холирудском дворце, в письмах он даже рассуждал о возможном призыве сторонников к вооруженному восстанию против королевы. Личные контакты Н. и Марии Стюарт были ограничены — известно лишь о неск. их встречах, описанных Н. в «Истории Реформации в Шотландии» (опубл. в 1587). Впервые королева встретилась с Н. в сент. 1561 г., через неск. недель после своего приезда. Она обвинила реформатора в написании трактата против ее матери (речь шла о трактате «Первый трубный глас...») и против ее собственной власти, на что Н. ответил, что он подчиняется ей, пока она угодна подданном (при этом они имеют право восстать, если сочтут, что монарх нарушает закон или волю Бога), подобно тому как ап. Павел подчинялся власти имп. Нерона, а также напомнил ей, что католич. Церковь есть церковь антихриста и только Библия может быть источником вероучения. Достигнуть согласия во время этой встречи не удалось, не смогли они договориться и во время разговоров в дек. 1562 г. и апр. 1563 г. (королева хотела, чтобы Н. осудил группу протестантов в Эршире, помешавших проведению мессы на Пасху). Летом 1563 г. Н. в проповеди раскритиковал предполагаемый брак Марии Стюарт и Карлоса, сына испан. кор. Филиппа II, опасаясь повторения недавней ситуации в Англии, когда мужем кор. Марии Тюдор был испан. король.

24 июня Н. вновь вызван в Холирудский дворец, где заявил, что, хотя и не рад видеть слезы королевы, его долг прямо и открыто предостеречь всех шотландцев относительно возможных перспектив такого союза. 15 авг. того же года, когда Мария отсутствовала в столице, группа эдинбургских протестантов, до того присутствовавших на службе Н. в ц. св. Эгидия, ворвалась в капеллу Холирудского дворца, где в это время проводилась месса. Двое зачинщиков были привлечены к суду, разбирательство должно было состояться 24 окт. Для их защиты Н. написал письмо, призывая сторонников собраться в Эдинбурге. За это королева хотела привлечь его к ответственности по обвинению в измене, однако советники убедили ее не делать этого, чтобы не обострять конфликт еще больше, хотя Н. и отказался признавать свою вину перед Тайным советом. Подобные действия Н. спроводировали обострение его отношений с бывш. союзниками из числа аристократов, ставших теперь королевскими советниками. Это привело к еще большему разочарованию реформатора в придворной политике, что было свойственно ему еще со времени жизни при дворе Эдуарда VI. В «Истории Реформации» Н. представлял свои столкновения с королевой и ее приближенными как конфликт Церкви с королевским двором, однако политические разногласия имели место среди всех шотл. протестантов.

В марте 1564 г. Н. 2-м браком женился на Маргарет Стюарт (1546/47 — ок. 1612), дочери Эндрю Стюарта, 2-го лорда Очилтри. Этот союз был воспринят неоднозначно, поскольку Маргарет была дальней родственницей королевы, однако брак оказался удачным, у супругов родились 3 дочери: Марта, Маргарет и Элизабет.

Во время заседаний парламента в июне 1564 г. между Н. и секретарем королевы Уильямом Мейтлендом из Летингтона возник спор о праве королевы вносить изменения в мессу и предоставлять прерогативы светской власти в решении церковных проблем. Н. по-прежнему отстаивал положение о том, что подданные гос-ва, установившие завет с Богом, имеют право на восстание, если власти ведут их к ложной вере. Незирая на то что его оппонент приводил аргументы из работ Лютера и Кальвина,

реформатор настаивал на своем мнении. Осуждение Н. вызвал и брак королевы с Генри Стюартом, лордом Дарнли, летом 1565 г. Хотя Н. и не присоединился к восстанию, к-рое подняли из-за этого неск. аристократов-протестантов, включая Джеймса Стюарта, гр. Морей, и Арчибалда Кэмпбелла, гр. Аргайла, 19 авг. он произнес в ц. св. Эгидия проповедь, сравнив королеву с Иезавелью, а ее мужа — с Ахавом, после чего, невзирая на протесты городского совета, ему запретили проповедовать в Эдинбурге. В ответ Н. опубликовал обличительную речь — единственную сохранившуюся его проповедь с рассуждениями о распространении Слова Божия и защите подданных как о главных задачах власти имущих. Он назвал Шотландию Израилем времен прор. Иеремии и предупредил о грядущих несчастьях, к-рые истинно верующие должны быть готовы стойко перенести. Осень и зиму 1565 г. Н. провел в поездках по Шотландии, подготовив за это время текст трактата «Порядок общего поста» (*Order of General Fast*), утвержденный Генеральной ассамблеей Церкви Шотландии в дек. 1565 г. В этом документе устанавливался пост в последнее воскресенье февр. и в 1-е воскресенье марта и пояснялось, что он отличается от католич. поста, к-рого придерживаются демонстративно. Он должен был стать актом покаяния верующих Шотландии, уже «зараженной» католич. мессой, перед лицом грядущих опасностей (напр., возможный «крестовый поход» против протестантов после завершения *Триденнского Собора* в 1563).

9 марта 1566 г. в Эдинбурге заговорщиками, лояльными лорду Дарнли, был убит Давид Риччо, секретарь кор. Марии Стюарт. Неизвестно, знал ли Н. об этом заговоре заранее, однако он оценил это событие как смерть идолопоклонника, оказывавшего пагубное влияние на королеву. Когда 17 марта она вернулась в Эдинбург с намерением наказать убийц, Н. предпочел уехать в Эршир, где в последующие неск. месяцев работал над «Историей Реформации в Шотландии». В дек. 1566 г. он уехал в Англию, чтобы навестить сыновей. Возможно, он также побывал в Лондоне. Из-за этой поездки Н. не принимал участия в событиях, происшедших в Шотландии в февр.—июле 1567 г., когда был

убит лорд Дарнли, а королева вышла замуж за Джеймса Хепберна, гр. Бо-туэлла, к-рого считали наиболее вероятным организатором убийства, что спровоцировало восстание, закончившееся поражением Марии Стюарт и ее заключением в замке Лохливен. Н. вернулся в Эдинбург в кон. июня 1567 г., когда споры относительно буд. судьбы королевы были в самом разгаре. В проповеди 19 июля он обвинил королеву в прелюбодеянии и соучастии в убийстве и потребовал ее казни, в то же время он приветствовал восшествие на престол годовалого кор. Якова VI (в 1603 стал также королем Англии под именем Яков I), регентом стал лидер шотл. протестантов граф Морей. Н. произнес проповедь на коронации в Стерлинге 29 июля 1567 г. и сравнил монарха с ветхозаветным Иоасом. С этими переменами Н. связывал надежды на возвращение Шотландии в русло истинной веры, в частности, в проповеди на открытии парламента в дек. 1567 г. он призывал к восстановлению того порядка, к-рый был утвержден парламентом 1560 г. Тем не менее Н. не выказывал желания возвращаться к политике и практически не принимал участия в гражданской войне между «партией короля» и «партией королевы» в кон. 60-х — нач. 70-х гг. XVI в. Но убийство 23 янв. 1570 г. регента, графа Морей, Н. оценил как Божие наказание для Шотландии, не ценившей даров Господа — освобождения от гнета Франции, католич. Церкви, а затем и католич. королевы. В проповеди на похоронах графа Морей Н. назвал его одним из «умерших во Господе». Осенью 1570 г. здоровье Н. значительно ухудшилось, однако он продолжал проповедовать в Эдинбурге, обличая «партию королевы», и в особенности клан Гамильтонов, представители к-рого были ответственны за смерть графа Морей. В кон. апр. 1571 г. удерживавший Эдинбургский замок Уильям Керколди из Грейнджа, бывш. единомышленник Н., а ныне сторонник королевы, потребовал, чтобы все противники Марии покинули Эдинбург. Несмотря на то что для него было сделано исключение, Н. 5 мая 1571 г. переехал в Сент-Андрус. После заключения перемирия летом 1572 г. он вернулся в столицу и продолжил служить и проповедовать в ц. св. Эгидия, несмотря на тяжелое состояние здоровья, из-за к-рого 9 нояб. он был

вынужден оставить службу, назначив преемником Джеймса Лоусона из Абердина. Н. умер в своем доме в Эдинбурге.

«История Реформации в Шотландии» — одно из наиболее значительных произведений Н. и 1-я пресвитериан. история, практически сразу получившая широкое распространение и завоевавшая популярность. Автор представляет Реформацию в Шотландии как эпизод вечной борьбы Христа с антихристом, сопровождая текст библейскими образами, метафорами и аллюзиями. Тем не менее работа оценивается исследователями как достаточно достоверный источник, хотя порой проверить ее сообщения не представляется возможным из-за отсутствия др. данных.

Соч.: *The Works of John Knox* / Ed. D. Laing. Edinb., 1846–1864. 6 vol.; *John Knox's History of the Reformation in Scotland* / Ed. W. C. Dickinson. Oxf., 1949. 2 vol.; *Нокс Дж.* Первый трубный глас против чудовищного правления женщины / Пер.: О. А. Руденко // *Английская реформация: (Док-ты и мат-лы)* / Ред.: Ю. М. Сапрыкин. М., 1990. С. 55–63; *On Rebellion* / Ed. R. Mason. Camb., 1994.

Лит.: *MacGregor G.* The Thundering Scot. Phil., 1958; *Ridley J.* John Knox. Oxf., 1968; *Reid W. S.* Trumpeter of God. N. Y., 1974; *Kyle R. G.* The Mind of John Knox. Lawrence, 1984; *Marshall R.* John Knox. Edinb., 2000; *Dawson J. e. a.* The Politics of Religion in the Age of Mary, Queen of Scots: The Earl of Argyll and the Struggle for Britain and Ireland. Camb.; N. Y., 2002; *Farrow K. D.* John Knox: Reformation Rhetoric and the Traditions of Scots Prose, 1490–1570. Oxf., 2004; *Guy J.* My Heart is my Own: The Life of Mary Queen of Scots. L., 2004; *McEwen J. S.* John Knox: The Faith of John Knox: The Croall lectures for 1960. Glasgow, 2004; *Warnicke R. M.* Mary Queen of Scots. N. Y., 2006; *Walton K. P.* Catholic Queen, Protestant Patriarchy: Mary, Queen of Scots and the Politics of Gender and Religion. Basingstoke, 2007; *Kyle R. G., Johnson D. W.* John Knox: An Introd. to His Life and Works. Eugene (Oregon), 2009; *Graham R.* John Knox: A Man of Action. Edinb., 2013; *Dawson J.* John Knox. New Haven, 2015.

В. А. Таубер

NOCTURNAE — см. в ст. *Оффиций*.

НОЛИНСКОЕ ВИКАРИАТСТВО *Вятской и Слободской епархии*, названо по г. Нолинску Вятской губ. (ныне *Кировской области*), существовало в 1928–1937 гг.

После издания «Декларации» 1927 г. заместителя Патриаршего Местоблюстителя Нижегородского митр. *Сергия (Страгородского)*; в посл. патриарх Московский и всея Руси) в Вятской епархии произошло разделение последователей подписав-

шего «Декларацию» Вятского архиеп. Павла (Борисовского; вполн. митрополит) и подвергнувшего ее резкой критике управлявшего Вятской епархией во время ссылки архиеп. Павла Ижевского и Вотского еп. ещмч. Виктора (Островидова). После упразднения Вотской (Воткинской) епархии в окт. 1927 г. и назначения епископом Шадринским еп. Виктор не подчинился указу митр. Сергия, в дек. того же года прекратил его поминовение и, находясь в Глазове, управлял приходами Вятской епархии, которые отделились от митр. Сергия и не подчинились вступившему в управление епархией архиеп. Павлу. Для стабилизации дел в Вятской епархии по представлению архиеп. Павла *Временный Священный Синод* указом от 22 авг. 1928 г. учредил в ней Н. в. Нолинским епископом был назначен священник с. Емецк Холмогорского у. Архангельской губ. Алексей Попов, который отказался от назначения. 19 сент. того же года *Временный Священный Синод* освободил свящ. Алексея Попова от должности и назначил Нолинским епископом викария Ульяновской епархии Сызранского еп. Авраамия (Чурилина), который также отказался от должности и 20 окт. был перемещен на *Скопинское викариатство* Рязанской епархии.

На 1 окт. 1928 г. в Нолинском у. действовали находившиеся в общении с митр. Сергием приход Никольского собора г. Нолинска и 58 приходов в Нолинском у., а также 14 викторианских и 7 обновленческих приходов (ГА Кировской обл. Ф. 237. Оп. 77. Д. 76).

В нояб. того же года епископом Нолинским был избран иером. Александр (Малинин). 24 нояб. состоялось его наречение и 25 нояб. — хиротония во епископа Нолинского. Участник хиротонии Виленский и Литовский архиеп. Елевферий (Богоявленский; вполн. митрополит) ошибочно называл его Иоанном (Елевферий (Богоявленский), митр. 1995. С. 192–198). На эту ошибку митр. Елевферию позже указал в переписке митр. Сергей (Архив ОВЦС. Д. «Митрополит Сергей. Переписка. Западная Европа». Папка «1934 г.». Л. 224 об.). В ночь на 11 дек. 1928 г., накануне отъезда в епархию, еп. Александр был арестован по обвинению в том, что он использовал наречение во епископа для произнесения «ан-

тисоветской речи на тему о гонениях на Церковь и веру в СССР». 11 янв. 1929 г. еп. Александр был приговорен к 3 годам ИТЛ и в том же году скончался в заключении.

Отсутствие управляющего Н. в. позволило свободно действовать на территории вик-ства последователям еп. Виктора (Островидова). В февр. 1929 г. временно управляющий Вятской епархией Котельнический еп. Никифор (Ефимов) предложил митр. Сергию (Страгородскому) для усиления позиций канонической Церкви назначить на Нолинскую кафедру викария Тобольской епархии Курганского еп. Георгия (Анисимова), прежде управлявшего Уржумским вик-ством Вятской епархии. 1 марта того же года еп. Георгий был назначен на Нолинскую кафедру и 30 марта прибыл в Вятку. 1 апр. прошел регистрацию в Вятском губернском адм. отделе в качестве товарища председателя Вятского епархиального совета, 2 апр. участвовал в заседании епархиального совета. 5 апр. еп. Георгий вступил в управление Н. в. и 6 апр. прибыл в Нолинск. Архиерей совершал богослужения в храмах Нолинска и объезжал приходы Н. в., временно управлял приходами Уржумского вик-ства. В отчете митр. Сергию о положении дел в Н. в. еп. Георгий отмечал, что в вик-стве число приходов, подчиняющихся митр. Сергию, увеличилось до 71.

После ухода на покой Ижевского еп. Сизезия (Зарубина) 26 февр. 1930 г. управление Ижевской епархией было поручено еп. Георгию, который возглавлял епархию до июня того же года. В связи с арестом Вятского и Слободского еп. Стефана (Знамировского) еп. Георгию указом от 4 июня 1930 г. было поручено временное управление Вятской епархией. Однако из-за отказа губисполкома в регистрации еп. Георгий не смог выехать в Вятку для непосредственного исполнения своих обязанностей. В авг. того же года еп. Георгий был освобожден от управления Вятской епархией. С апр. 1931 г. еп. Георгий по указанию временно управляющего Вятской епархией Котельнического еп. Евгения (Зернова) временно управлял приходами граничащего с Н. в. *Малмыжского викариатства*. 13 мая 1932 г. вышел указ митр. Сергия о назначении еп. Георгия на Ижевскую кафедру. Указом от 13 июня 1932 г. по ра-

порту еп. Георгия назначение было отменено. К Пасхе 1933 г. еп. Георгий был награжден правом ношения креста на клобуке (ЖМП, 1931–1935. С. 194).

5 апр. 1934 г. еп. Георгий прекратил поминание за богослужениями назначенного на Вятскую кафедру архиеп. Евгения (Зернова), мотивируя это автономностью Н. в. 3 мая архиеп. Евгений направил митр. Сергию телеграмму с вопросом о самостоятельности Н. в. и телеграмму еп. Георгию о прекращении управления Н. в. 8 мая еп. Георгий признал свою ошибку и возобновил поминовение архиеп. Евгения. В 1935 г. в Нолинском р-не Кировского края действовали 50 церквей в юрисдикции митр. Сергия. В том же году в Нолинске был закрыт Троицкий собор. В сент. 1937 г. власти лишили еп. Георгия регистрации и возможности фактического управления Н. в. 13 сент. он был переведен на Вологодскую кафедру. После этого Н. в. не замещалось.

В авг. 1940 г. еп. Георгию, приговоренному к ссылке в Алма-Ату, место ссылки было заменено на Молотовск (название Нолинска в 1940–1957). С сент. того же года архиерей проживал в Молотовске вплоть до своей кончины в 1947 г.

В 1924–1925 гг. на территории Нолинского у. действовало обновленческое Н. в., к-рое возглавлял «епископ» Николай Тихвинский. После увольнения Николая Тихвинского на покой 2 апр. 1925 г. кафедра не замещалась.

Арх.: ГА Кировской обл. Ф. 237. Оп. 77. Д. 1, 46, 76, 99, 135, 149, 173; Сергей (Страгородский), митр. Письмо митр. Елевферию 28.02.1934 // Архив ОВЦС. Д. «Митрополит Сергей. Переписка. Западная Европа». Папка «1934 г.». Л. 224 об.

Лит.: *Манил.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 3. С. 348; Акты свт. Тихона. С. 937; *Елевферий (Богоявленский), митр.* Неделя в Патриархии: Впечатления и наблюдения от поездки в Москву // Из истории христианской Церкви на родине и за рубежом в XX ст.: Сб. М., 1995. С. 173–318 (здесь 192–198); *Поляков А. Г.* Викторианское течение в Русской Православной Церкви. Киров, 2009; *Поляков А. Г., Кожевников И. Е.* Виктор (Островидов) — епископ Ижевский и Вотский. Киров, 2009; *Малых А., свящ.* История Ижевской и Удмуртской епархии в XX в. Ижевск, 2010. С. 102; *Кострюков А. А.* Епископ Нолинский Александр (Малинин): Забытый исповедник // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2014. Вып. 2(57). С. 82–89.

А. Г. Поляков

НОМИНАЛИЗМ — см. в ст. *Универсалии*.

«НОМОКАНОН XIV ТИТУЛОВ», византийский каполический сборник, включающий в себя, наряду с церковными канонами, положения гос. законодательства о Церкви и разделенный тематически на 14 глав (титулов). Название сборника условно, впервые встречается в издании Ж. Б. Питра (1868).

Происхождение. Формирование классического византийского номоканона. Первые церковно-правовые сборники появились в Византии только после накопления достаточного числа церковных канонов, т. е. после ряда Соборов, на к-рых были составлены правила для решения различных вопросов церковной жизни. Первоначально каноны располагались в хронологическом порядке — по годам проведения Соборов, потом их стали группировать по темам, так что сборники канонов приобрели систематический характер. Древнейшие хронологические сборники, возникшие в IV в., сохранились лишь в обработке VI в., причем в сир. переводе. Вначале в них помещены Никейские (или Апостольские) каноны, за ними следуют каноны Поместных Соборов (Van der Wal, Lokin. 1985. P. 25–26). Впосл., вероятно под влиянием *Кодекса Юстиниана* (издан в 534) и исходя из потребностей церковного суда, были сделаны попытки систематизации канонического материала. Систематизация была обусловлена необходимостью быстро и с достаточной степенью полноты информации находить правила, относящиеся к различным темам и типам судебных дел. Первым опытом систематизации церковно-правового материала стал «Сборник 60 титулов», возникший в эпоху имп. св. *Юстиниана I* после издания кодекса — вероятно, между 534 и 550 гг. (Zachariä von Lingenthal. 1973. Bd. 1. S. 615–616; Van der Wal, Lokin. 1985. P. 52). До наст. времени этот сборник не сохранился, однако сведения о нем находятся в предисловии к более позднему «Сборнику 50 титулов» Иоанна Схоластика (впосл. свт. *Иоанн III Схоластик*). Светским юридическим приложением к «Сборнику 60 титулов» послужило «Собрание 25 глав» (Collectio XXV capitulorum), составленное из фрагментов текста церковного законодательства имп. Юстиниана.

Следующим по времени крупным систематическим сборником церковного права стал «Сборник 50 ти-

тулов» (Synagoge L titulorum), составленный Иоанном Схоластиком (Zachariä von Lingenthal. 1973. Bd. 1. S. 617). Пятьдесят титулов он насчитывал, возможно, по аналогии с 50 книгами «*Дигест*» Юстиниана (Суворов. 2004. С. 134). Светским приложением к сборнику стало «Собрание 87 глав» (Collectio LXXXVII capitulorum), составленное Иоанном Схоластиком на основе церковных новелл имп. Юстиниана (Zachariä von Lingenthal. 1973. Bd. 1. S. 618; Бенешевич. 1914). Т. о., первые сборники церковных канонов дополнялись образцами юстинианова церковного законодательства в виде приложений. Этот комбинированный вариант можно определить как первичный тип номоканона, или «протономоканон». К типу «протономоканона» во 2-й пол. VII в. относилась и «Синтагма 14 титулов» (Syntagma XIV titulorum) (Zachariä von Lingenthal. 1973. Bd. 1. S. 618–621), приложением к к-рой стал «Трехчастный сборник» (Collectio tripartita) (Idem. 1973. Bd. 2. S. 145–146).

Номоканон (от греч. νόμος — закон и κανών — церковное правило) представляет собой систематизированный кодекс, в к-ром церковные каноны объединены со светскими законами по церковным вопросам. Данный тип юридического сборника не мог возникнуть до формирования развитой системы светского (императорского) законодательства по делам Церкви. Такая система формируется только после правления имп. Юстиниана. Поэтому номоканоны (точнее, «протономоканоны») появляются лишь во 2-й пол. VI в., а в кон. VI в. возникают и номоканоны в подлинном смысле слова.

Идея создания номоканона состоит в принципиальной функциональной близости церковного и светского права Византии. В основе «идеологии единства», к-рая зародилась при имп. равноап. *Константине I Великом* и достигла завершения в юстиниановской концепции симфонии священичества и царства, лежит представление о том, что Церковь и император являются сорботниками, а граждане империи — народом Божиим, к-рый управляется на пути спасения едиными церковно-гос. законами. Фактически появление номоканона означало окончательное формирование христ. империи с единым государственно-церковным правом.

Классическими образцами жанра номоканона стали «*Номоканон 50 титулов*», возникший на основе «Сборника 50 титулов» Иоанна Схоластика, и «Н. XIV т.».

Время составления, авторство и структура «Н. XIV т.». По мнению К. Э. Сахарие фон Лингенталю, разделяемому большинством исследователей, «Н. XIV т.» был составлен после 629 г., при имп. *Ираклии* (610–641), преимущественно на основе «Синтагмы 14 титулов» патриарха *Евтихия* и «Трехчастного сборника» (ср.: Idem. 1973. Bd. 1. S. 618–622; Idem. 1973. Bd. 2. S. 145; Бенешевич. 1905. С. 229; Honigmann. 1961. P. 72; Van der Wal, Lokin. 1985. P. 66; Burgmann. 1993; Τροϊάδος. 1999. Σ. 134–135, 139–141, 144–147).

Согласно Сахарие фон Лингенталю и В. Н. Бенешевичу, автором «Н. XIV т.» был некий анонимный юрист, именуемый в византийской ученой традиции Энантиофаном (т. е. разъясняющим противоречия в законах) (Zachariä von Lingenthal. 1973. Bd. 1. S. 623; Idem. 1973. Bd. 2. S. 146). Вероятно, он был близок к патриарху К-польскому (Бенешевич. 1905. С. 228). С этим согласны и совр. ученые (ср.: Honigmann. 1961. P. 72; Van der Wal, Lokin. 1985. P. 66; Simon, Troianos. 1989. S. XIX–XX; Burgmann. 1993). При составлении «Н. XIV т.» Энантиофан дополнил открывающий «Синтагму 14 титулов» систематический указатель церковных канонов ссылками на светские законы из «Трехчастного сборника» и др. текстов *Corpus iuris civilis* имп. Юстиниана. За «систематической» частью (к-рую иногда именуют «Н. XIV т.» в узком смысле слова, ср.: Burgmann. 1993) обычно помещалась «хронологическая» часть, заимствованная из «Синтагмы 14 титулов», т. е. полный текст церковных канонов в соответствии с хронологией Соборов. Впрочем, существуют списки «Н. XIV т.», в к-рых «хронологическая» часть отсутствует, а текст канонов и светских законов интегрирован в «систематическую» часть (Schminck. 1991; Burgmann. 1993).

Редакции. На протяжении VII–XII вв. текст «Н. XIV т.» выдержал не менее 5 крупных (и, вероятно, ряд мелких) редакторских изменений.

Первая (хронологическая) редакция состоит из следующих частей: предисловие; оглавление 14 титулов; текст 14 титулов (после

ссылки на церковные правила указаны гражданские законы на соответствующую тему); текст канонов св. апостолов, правила Соборов и правила отцов Церкви в хронологическом порядке (как в 1-й редакции «Синтагмы 14 титулов») (Бенешиевич. 1905. С. 116).

Источники 1-й редакции: «Сборник 50 титулов» Иоанна Схоластика в улучшенной версии 566 г.; «Синтагма 14 титулов» в 1-й редакции (с предисловием, оглавлением 14 титулов, собранием правил); «Трехчастный сборник» (Там же. С. 207). Особенностью этой редакции является языковой пуризм — при воспроизведении текста «Трехчастного сборника» редактор старается избегать терминов лат. происхождения (Там же. С. 209–215).

Вторая (систематическая) редакция возникла между 787 и 861 г. (в ней отсутствуют каноны Константинопольских Соборов 861 и 879 гг.). Эта редакция известна лишь в одном списке кон. X в. (в 2 частях): Vat. 1980, 1981 (Там же. С. 298–307). Состав редакции: предисловие, авторство к-рого приписывается свт. Фотию I, патриарху К-польскому (атрибуция явно позднейшая); 14 титулов, автором к-рых также называется свт. Фотий (атрибуция тоже явно позднейшая), но без указателя глав (как это было в 1-й редакции). Ссылки на каноны св. апостолов, правила Соборов и правила св. отцов даются в зависимости от степени их авторитетности, внутри групп принцип хронологический. В гражданском разделе каждого титула часто ссылки даются лишь на текст законов без указания, из какого сборника или новеллы имп. Юстиниана они взяты. Имеются дополнения, отсутствующие в 1-й редакции, в т. ч. из «Номоканона 50 титулов» и из «Собрания 87 глав» (Там же. С. 297–298, 300–302).

Источниками 2-й редакции являются «Н. XIV т.» 1-й редакции, некоторые главы из «Собрания 87 глав», «Эпитома новелл» Афанасия Эмесского, «Номоканон 50 титулов» с предшествующей 8-й книгой Апостольских постановлений (Там же. С. 301–307).

Третья (Фотиевская) редакция. В 882/3 г., при свт. Фотии, в К-поле была сделана переработка «Н. XIV т.», в ходе к-рой он был снабжен новым предисловием и существенно расширен канонами Трульского Собора

и Вселенского VII Собора, а также канонами К-польских Соборов 861 и 879 гг. и нек-рыми позднейшими имп. новеллами. «Н. XIV т.» в Фотиевской редакции стал наиболее распространенным юридическим сборником Византии после IX в. (Schminck. 1991).

Участие свт. Фотия в редактировании «Н. XIV т.» ставил под сомнение Цахарие фон Лингенталь, к-рый оценивал внесенные изменения как слишком мелкие и недостойные столь значительной личности, как свт. Фотий, и справедливо указывал на то, что свт. Фотий как редактор упоминается в визант. традиции лишь с XII в. (Феодор Вальсамон; см. Феодор IV Вальсамон), тогда как более ранние авторы, работавшие с «Н. XIV т.» (Феодор Вест), об участии свт. Фотия ничего не знают (Zachariä von Lingenthal. 1973. Bd. 1. S. 627–628). Однако мнение Цахарие в целом не нашло поддержки ученых. Лишь в последние годы в участии свт. Фотия в редактировании стали сомневаться голл. исследователь Б. Столте (Stolte. 1997), а также испан. византинисты Х. Сигнес Кодоньер и Ф. Х. Андрес Сантос в монографии об «Исагоре» (см.: Signes Codoñer J., Andrés Santos F. J. La Introducción al derecho (Eisagoge) del Patriarca Focio. Madrid, 2007. P. 48).

В этой редакции 2 предисловия (второе — свт. Фотия). В конце 2-го предисловия указан год окончания работы над новой редакцией — 6391-й (883). (Нарбеков. 1899. Ч. 1. С. V, 14–15). По справедливому предположению Я. Н. Щанова (Щанов. 1978. С. 55), это предисловие было включено в «Синтагму 14 титулов» 3-й редакции.

Редакции после Фотиевской. Ок. 1089/90 г. Феодор Вест (Θεόδωρος Βέστης) сравнил «Н. XIV т.» с excerptami светского права из «Василик» и др. сборников и написал к нему новое предисловие (Zachariä von Lingenthal. 1973. Bd. 1. S. 628–629; Honigmann. 1961. P. 68; Burgmann. 1993). Ок. 1180 г. Феодор Вальсамон написал подробный канонический комментарий к «Н. XIV т.» и снабдил его уже 4-м по счету предисловием. Эта комментированная редакция получила название «Вальсамоновской» и являлась неофициальным юридическим кодексом Греческой Церкви вплоть до кон. XIX в. (Zachariä von Lingenthal. 1973. Bd. 1. S. 629–630).

Научное критическое издание «Н. XIV т.» (точнее, отдельных его редакций) отсутствует, но работа над таким изданием в наст. время ведется на юридическом факультета г. Гронингена (Нидерланды).

В славянской традиции. В отличие от «Синтагмы 14 титулов», полностью переведенной на церковнослав. язык в Болгарии в X в., перевод «Н. XIV т.» осуществлялся лишь фрагментарно. Первый (древнерусский) перевод был сделан ок. 1170 г., вероятно рус. монахами на Афоне, в составе визант. церковно-дисциплинарного сб. «Пандекты» Никона Черногорца (ок. 1067). В 1-й пол. XIV в. в Болгарии был сделан второй, более полный перевод «Пандектов» Никона, в к-ром также содержались отрывки из «Н. XIV т.».

В нач. XIII в. в Сербии, при свт. Савве I Сербском, был подготовлен сербско-церковнослав. перевод обширного греческого юридического сборника (номоканона), в котором присутствовали отдельные статьи «Н. XIV т.». В церковной и научной традиции этот перевод получил название «Номоканон св. Саввы» (см.: Петровић. 1991). Сюда вошли также фрагменты «Н. XIV т.», по большей части совпадающие с фрагментами «Пандектов» Никона. В серб. переводе полностью опущены титулы III, XII и XIV, а остальные титулы переведены выборочно (всего 33 отрывка из 237 в оригинале) (Троицки. 1952. С. 86). «Номоканон св. Саввы» переписывали затем в течение веков в Сербии, Болгарии, Молдавии и на Руси, где он лег в основу Рязанской редакции рус. Кормчей книги. В сер. XVII в. фрагменты «Н. XIV т.» были включены в рус. печатную Кормчую (гл. 44) (Maksimović. 2006. S. 16–19).

В кон. XVII в. в Москве был сделан перевод «Н. XIV т.» с толкованиями Вальсамона с греческого на церковнослав. язык. Автором перевода был известный московский книжник, монах московского Чудова монастыря Евфимий. Этот перевод остается неизданным (см.: Исаченко-Лисовая Т. А. Номоканон с толкованиями Вальсамона в переводе Евфимия Чудовского (кон. XVII в.): Особенности языка и перевода // ВЯ. 1987. № 3. С. 111–121).

Изд.: Voellus G., Justellus H. Bibliotheca iuris canonici veteris. Lutetiae Parisiorum, 1661. T. 2. P. 789–1138; Ράλλης, Ποτλῆς. Σύνοταγμα; Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta / Cur. I. B. Pitra. R., 1868. T. 2. P. 433–640; слав.

пер.: Максимович К. А. «Пандекты» Никона Черногорца в древнерус. пер. XII в.: (Юрид. тексты). М., 1998; Петровић М. М., уред. Закопонавило или Номоканон Св. Сав: Иловичког препис 1262. г.: Фототипија. Београд, 1991. Л. 240 об.— 249 об.

Лит.: Нарбеков В. А. Номоканон К-польского патриарха Фотия с толкованием Вальсамона. Каз., 1899. Ч. 1: Ист.-канонич. исслед.; Ч. 2: Рус. пер. с предисл. и примеч.; Бенешевич В. П. Канонический сб. XIV титулов со 2-й четв. VII в. до 883 г. СПб., 1905. Лрз., 1974; он же. Синагога в 50 титулов и др. юридические сборники Иоанна Схоластика: К древнейшей истории источников права греко-вост. Церкви. СПб., 1914. Лрз., 1972; Троицки С. В. Како треба издати Светосавску Крмчију: (Номоканон са тумачењима). Београд, 1952. (ССКА; 102); Honigmann E. Trois mémoires posthumes d'histoire et de géographie de l'Orient Chrétien. Brux., 1961. P. 49–74; Пётровић М. М. 'Ο Νομοκανών εις 14 τίτλους καὶ οἱ βυζαντινοὶ συλλογισταί. Ἀθήνα, 1970; Zachariä von Lingenthal K. E. Die griechischen Nomokanones // Idem. Kleine Schriften zur römischen und byzant. Rechtsgeschichte. Lpz., 1973. Bd. 1. S. 622–630; idem. Über den Verfasser und die Quellen des (Pseudo-Photianischen) Nomokanon in XIV Titeln // Ibid. Bd. 2. S. 145–185; Щанов Я. Н. Визант. и южнослав. правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М., 1978; Van der Wal N., Lokin J. H. A. Historiae iuris graeco-romani delineatio: Les sources du droit byzantin de 300 à 1453. Groningen, 1985; Τρωϊάνος Σ. Ν. Οι Πηγές του Βυζαντινού Δικαίου. Ἀθήνα, 1986, 1999², 2011³; Simon D., Troianos S., Hrsg. Das Novellensyntagma des Athanasios von Emesa. Fr./M., 1989; Schminck A. Nomokanon of 14 Titles // ODB. 1991. Vol. 3. P. 1491; Burgmann L. Nomokanon // LexMA. 1993. Bd. 6. Sp. 1229–1230; Stolte B. H. A Note on the Un-Photian Revision of the «Nomokanon XIV Titulorum» // Analecta Atheniensia ad ius Byzantinum spectantia / Ed. S. Troianos. Athen, 1997. T. 1. P. 115–130; Суворов Н. С. Учебник церк. права. М., 2004; Максимовић К. Byzant. Rechtsbücher und ihre Bedeutung für die Rechtsgeschichte Osteuropas // Rechtsgeschichte des modernen Osteuropa: Traditionen und Transfers / Hrsg. T. Giaro. Fr./M., 2006. Bd. 1: Modernisierung durch Transfer im 19. und frühen 20. Jh. S. 1–32; он же (Максимович К. А.) Церковно-юридические сборники Синтаγμα XIV титулов и Номоканон XIV титулов в визант. и слав. традиции // Θεόδωλος; Сб. памяти проф. И. С. Чичурова. М., 2012. С. 202–214.

К. А. Максимович

«НОМОКАНОН 50 ТИТУЛОВ»,

один из наиболее ранних церковно-юридических сборников Византии, объединивший церковные каноны и имп. законодательство о Церкви (см. «Номоканон XIV титулов», разд. «Происхождение»). Составлен неизвестным лицом в кон. VI в. на основе юридических сборников патриарха Иоанна III Схоластика: церковно-канонического «Сборника 50 титулов» (Synagoge L titulorum) и фрагментов светского (юстиниановского) законодательства о Церкви в составе «Сборника 87 глав» (Collectio LXXXVII capitulorum) (Бенешевич. 1914; Τρωϊάνος, 1999. Σ. 143; Суворов.

2004. С. 138). Полный текст церковных канонов, приведенный в «Сборнике 50 титулов», был опущен (оставлены лишь указания на них); тексты светского права из «Сборника 87 глав» выписаны полностью. При составлении «Н. 50 т.» были также использованы Кодекс Юстиниана, «Дигесты» Юстиниана (на основе перифраз соответственно антецессоров Дорорея и Исидора) и «Эпитома» Афанасия Эмесского. Те места из «Сборника 87 глав», к-рые автор-составитель не смог поместить ни в одну из 50 рубрик, были помещены в приложение к «Н. 50 т.». К. Э. Цахарие фон Лингенталь предположил, что местом составления памятника была Антиохия (Zachariä von Lingenthal. 1973. S. 621–622).

«Н. 50 т.» переписывался на протяжении всей истории Византии и претерпел ряд переработок — в частности, в ряде рукописей XIV в. простые ссылки на каноны заменены полным текстом последних (Ibid. S. 622). Между 787 и 861 гг. «Н. 50 т.» был использован при составлении 2-й (систематической) редакции «Номоканона XIV титулов» (Бенешевич. 1905. С. 301–307). Научное издание «Н. 50 т.» отсутствует. На слав. язык «Н. 50 т.» (в отличие от «Сборника 50 титулов» Иоанна Схоластика) не переводился.

Изд.: Voellus G., Justellus H. Bibliotheca iuris canonici veteris. Lutetiae Parisiorum, 1661. T. 2. P. 603–660.

Лит.: Бенешевич В. Н. Канонический сб. XIV титулов со 2-й четв. VII в. до 883 г. СПб., 1905. Лрз., 1974; он же. Синагога в 50 титулов и др. юридические сборники Иоанна Схоластика: К древнейшей истории источников права греко-вост. Церкви. СПб., 1914. Лрз., 1972; Zachariä von Lingenthal K. E. Die griechischen Nomokanones (1877) // Idem. Kleine Schriften zur römischen und byzant. Rechtsgeschichte. Lpz., 1973. Bd. 1. S. 621–622; Τρωϊάνος Σ. Ν. Οι Πηγές του Βυζαντινού Δικαίου. Ἀθήνα, 1986, 1999², 2011³; Суворов Н. С. Учебник церк. права. М., 2004.

К. А. Максимович

«НОМОКАНОН ПАТРИАРХА ИОАННА ПОСТНИКА» — см. в ст. Иоанн IV Постник.

«НОМОКАНОН ПРИ БОЛЬШОМ ТРЕБНИКЕ», принятое в Русской Церкви название церковно-славянской версии поздневизант. сборника церковных епитимий, дополненных выдержками из визант. имп. законодательства (см. «Номоканон XIV титулов», разд. «Происхождение»). Греческий прототип «Н. при Б. Т.» был составлен на Афоне

не в 1-й пол. XV в. (Павлов. 1897. С. 3–5) и предназначен для использования монастырскими священниками (иеромонахами), принимающими исповедь. Этот афонский «Номоканон» (предшественник слав. «Н. при Б. Т.») состоял из 2 частей: 1-я (литургическая) часть включала чинопоследование исповеди и наставления духовнику о наложении епитимий; 2-я часть (собственно номоканон) содержала перечень грехов и епитимий, разделенный на 228 статей (Там же. С. 8).

Источниками афонского «Номоканона» послужили традиц. церковные каноны: св. апостолов, Вселенских и Поместных Соборов и свт. Василия Великого. Однако использование традиц. правового наследия Церкви в афонском «Номоканоне» было достаточно свободным, поскольку нередко со ссылкой на старые фактически создавались новые канонические положения. Среди источников «Номоканона» отмечен также ряд апокрифических (не принятых) или условно принятых Церковью епитимийных правил (Там же. С. 9–11), в т. ч. правила из «Номоканона Иоанна Постника» (Там же. С. 38–40) и ряд правил из «Котельерова Номоканона» (между 1-й пол. XII и XIV в.; назван по имени 1-го издателя — Ж. Б. Котелье; Париж, 1677) (Там же. С. 40–41). В области гражданского законодательства о Церкви авторы афонского «Номоканона» использовали «Номоканон XIV титулов» Фотиевской редакции (Там же. С. 11).

Не имея офиц. характера и опираясь лишь на авторитет афонского монашества, афонский «Номоканон» широко распространился в Греческой Церкви в XV–XVIII вв. (Там же. С. 6–7) и был использован при составлении поздних греч. «Номоканонов», в частности «Номоканона» Мануила Малакса, в к-ром статьи афонского «Номоканона» ошибочно приписаны патриарху Иоанну IV Постнику (Там же. С. 48–49). В нач. XIX в. афонский «Номоканон» вышел в Греции из употребления в связи с изданием «Ексомологитария» при Никодима Святогорца (Венеция, 1796), основанного на более ранних правилах, приписанных патриарху Иоанну Постнику (Там же. С. 50–51).

Перевод афонского «Номоканона» на слав. язык был сделан, вероятно, в нач. XVI в. серб. переводчиками на Афоне (Там же. С. 53–55). При этом

слав. перевод (собственно «Н. при Б. Т.») фактически представляет собой лишь 2-ю (епитимийную) часть своего афонского прототипа. Впервые «Н. при Б. Т.» в составе только епитимийной части был напечатан в московском никоновском издании Требника 1658 г. (Там же С. V). Первое издание Большого Требника с «Номоканон» вышло в Киево-Печерской лавре в 1620 г. под редакцией и с предисловием *Памвы (Берылды)* (Там же. С. 55). За ним последовали переиздания 1624 и 1629 гг. С 1639 г. «Номоканон» вместе с Большим Требником в исправленном и дополненном виде издавался в Москве (Там же. С. 59–63; стереотипное название «Н. при Б. Т.», начиная с московского изд. 1658 г.: «Номоканонъ, сирѣчь Законоправильникъ, имѣя правила по сокращению святыхъ апостолъ, Великаго Василия и святыхъ соборовъ»).

В 1687 г. при Малом Требнике была издана сокращенная редакция «Н. при Б. Т.» в составе 117 статей под заглавием: «Изъ Номоканона нужнѣйшихъ правилъ изъясненіе». В этой редакции, предназначенной для приходского духовенства, правила, относящиеся к архиереям и монахам, были опущены (Там же. С. 64).

В течение всего синодального периода «Н. при Б. Т.» оставался важным руководством для паложения епитимий и практики исповеди в РПЦ, однако его значение со временем уменьшалось и было практически сведено на нет изданием в 1839 г. *Книги правил* (Там же. С. 66–75).

Изд.: *Павлов А. С.* Номоканон при Большом Требнике, изд. вместе с греч. подлинником, до сих пор неизвестным, и с объясн. издателя. Од., 1872; 2-е, перераб. изд.: *он же.* Номоканон при Большом Требнике: Его история и тексты, греч. и слав., с объясн. и критич. примеч. М., 1897. С. 83–439.

Лит.: *Павлов А. С.* Номоканон при Большом Требнике. М., 1897; *Цытин В., прот.* Курс церковного права. Клип, 2004. С. 114–118.

К. А. Максимович

НОНКОНФОРМИСТЫ [англ. Nonconformists], собирательное название представителей различных течений англ. протестантов, не признающих офиц. «установленную законом» Церковь Англии (Established Church). Термин возник и получил распространение после Реставрации династии Стюартов и принятия парламентом Акта о единообразии 1662 г., однако его часто ретроспективно применяют в отношении англ. протестантов — против-

ников офиц. Церкви XVI — 1-й пол. XVII в., как синоним слова «диссентеры», употреблявшегося с 30-х гг. XVII в. Н. никогда не были единым течением: соглашаясь с тем, что Церковь нуждается в реформировании для избавления от католич. наследия, а навязываемое властями единообразие религии недопустимо, представители групп Н. видели различные пути преобразования Церкви. Отличались и мнения о взаимодействии с существующей Церковью: одни выступали за отделение от нее, другие полагали допустимым выполнение предписанных законами формальностей, позволявших избежать ущемления в правах и преследования.

Истоки религ. нонконформизма связаны с периодом правления кор. *Эдуарда VI* (1547–1553). В 1549 г. были приняты «*Книга общих молитв*» и 1-й Акт о единообразии, предписывавшие единый для всей Англии вид богослужения, за основу которого был взят видоизмененный католич. *сарумский обряд*. С т. зр. нек-рых англ. протестантов, власти, запрещая разнообразие вероучений, навязывали противоречащие истинному христианству «папистские пережитки», в частности использование *гостий* и преклонение колен во время мессы. Наиболее известным противником «Книги общих молитв» и Акта о единообразии стал Джон Хупер, к-рый неск. лет провел в Цюрихе и воспринял от Г. Буллингера цвинглианские взгляды на причастие и др. вопросы церковной жизни. Когда в 1550 г. ему предложили занять кафедру еп. Глостерского, он отказался от рукоположения в соответствии с ординалом, добавленным в «Книгу общих молитв» в 1550 г., из-за того, что предписанный порядок подразумевал использование во время церемонии облачений. Во время правления *Марии Тюдор* (1553–1558) среди англ. протестантов, оказавшихся в эмиграции на континенте (гл. обр. в Германии, Швейцарии и Нидерландах), споры по этим вопросам продолжились. Знакомство многих из них с идеями Ж. Кальвина привело к радикализации их взглядов на «католические пережитки» Церкви Англии времен Эдуарда VI и вызвало конфликты с теми, кто признавал литургию, установленную 2-й редакцией «Книги общих молитв» в 1552 г. Самым известным стал раскол англ. общины во Франк-

фурте в 1554–1555 гг. (подробнее об этом см. статьи: Дж. Нокс, Р. Кокс). После восшествия на престол кор. *Елизаветы I Тюдор* (1558–1603) большинство эмигрантов вернулись на родину с идеями кальвинизма. В 1559 г. был принят новый Акт о единообразии, восстановивший «Книгу общих молитв» 1552 г. и установивший наказания для священников, нарушавших закрепленный в ней порядок вероучения, а также для мирян, не посещавших приходскую церковь по воскресеньям и праздникам. Хотя многие из вернувшихся эмигрантов по-прежнему считали Церковь Англии не лишенной недостатков, большинство из них заняли в ней различные должности. Надежды на продолжение и развитие реформационных преобразований связывались с конвокацией 1563 г., однако попытки, в т. ч. со стороны епископов, убедить королеву в их необходимости не были успешными. Основой гос. политики в области религии стало стремление к единству верующих и единообразию учения, для чего апологеты офиц. Церкви считали необходимым прибегнуть к понятию *адиафоры* (безразличное для спасения) и предлагали отнести к ней все проблемы, вызывавшие разногласия. Власти надеялись на согласие оппонентов в силу «безразличности» этих вопросов, однако право короны и епископата на вмешательство в область адиафоры стало предметом активных споров в 60-х гг. XVI в.; достигнуть согласия так и не удалось — оппоненты по-прежнему считали Церковь Англии «недостаточно реформированной». Тем не менее не все сторонники этой т. зр. открыто отказывались от посещения (и проведения) церковных служб.

К нач. 70-х гг. XVI в. священники-кальвинисты нового поколения призывали к полному искоренению остатков католицизма в Церкви Англии во всем, что касалось обрядности, а также к упразднению епископата. В 1570 г. Т. Карптрайт в Кембридже прочитал курс лекций о «Деяниях апостолов» и организация Древней Церкви, заявив, что структура Церкви Англии противоречит Свящ. Писанию; схожие идеи были высказаны в «Предостережении парламенту» 1572 г. Эти выступления положили начало пресвитерианскому направлению в англ. пуританизме, из которого в 80–90-х гг. XVI в. выделились более радикальные индипенденты

(конгрегационалисты), которые де-факто вышли из Церкви Англии; нек-рые из них испытали влияние анабаптистов и меннонитов, известных в Англии с 1-й пол. XVI в. Значительные группы сепаратистов образовались в Вост. Англии (браунисты, последователи Брауна) и в Лондоне (барроуисты, последователи Генри Барроу).

При восшествии на престол кор. Яков I Стюарт (1603–1625) попытка достичь компромисса с различными группами англ. протестантов, если они признавали его власть как монарха и главы Церкви, для чего в 1604 г. в Хамптон-Корте была созвана конференция, в к-рой участвовали пуритане и представители офиц. Церкви. Несмотря на определенные договоренности (король обещал провести реформу канонического права, поддержать создание нового перевода Библии и т. д.), к-рые были выполнены, нек-рые священники-пуритане отказались признать королевскую супрематию и были лишены приходов. Деятельность пуританской оппозиции и ее недовольство арминиаанскими симпатиями кор. Карла I Стюарта (1625–1649) и архиеп. Кентерберийского У. Лода стали причиной конфликтов монарха с парламентом. В 1-й пол. XVII в. и в период Английской революции среди индипендентов возникали многочисленные радикальные группы диссентеров — *баптисты, квакеры, люди пятой монархии* и др. В годы революции и протектората О. Кромвеля отменен Акт о единообразии и была предпринята попытка реформировать Церковь Англии по пресвитерианскому образцу и инкорпорировать в нее радикалов, влияние которых в отдельных регионах страны было весьма значительным. В 1654 г. создана пресвитерианская гос. Церковь, священники к-рой не должны были подписывать доктринальных документов, при этом отношение к не признавшим ее диссентерам оставалось терпимым.

Ситуация изменилась после Реставрации династии Стюартов в 1660 г. Несмотря на то что кор. Карл II (1660–1685) пообещал амнистию и свободу вероисповедания для всех англ. протестантов, уже в 1661 г. была восстановлена Церковь с прежними структурой и иерархией, в следующем году был принят новый Акт о единообразии, что означало отсутствие возможностей для умеренных



Титульный лист изд. «A Farewell Sermons».

Гравюра. Сер. XVII в.

(Национальная портретная галерея, London)

пуритан на компромисс с властью. В том же году ок. 2 тыс. священников-пресвитериан были лишены приходов, в их отношении впервые стал применяться термин «нонконформисты». В последующие годы были приняты законы, направленные против Н.: Акты о моленных собраниях 1664 и 1670 гг., Акт о пяти милях 1665 г. и Акт о присяге 1673 г. Кор. Яков II попытался отменить их вместе с репрессивными законами против католиков изданием Декларации о терпимости 1687 г., что вызвало противодействие со стороны англикан. большинства. После Славной революции 1688 г. Н. было разрешено исповедовать свою веру при условии принесения клятвы верности короне и королю как главе Церкви и заявления об отрицании Пресуществления Св. Даров, но они по-прежнему были ущемлены в правах (в частности, не имели права учиться в ун-тах и до 1719 не могли создавать собственные учебные заведения). В XVIII в. Н. оставались относительно малочисленным движением, сторонниками к-рого были по преимуществу представители городского среднего класса. Основными течениями Н. были пресвитерианство, индипендентство (или конгрегационализм), баптизм и квакерство, границы между отдельными группами оставались размытыми. Представителей этих направлений назы-

вают «старыми диссентерами», в отличие от движений «новых диссентеров», возникших в сер. XVIII в. Наиболее влиятельным «новым» течением Н. в Англии XVIII в. стал методизм, зародившийся в кон. 20-х гг. в кружке оксфордских студентов под рук. братьев Дж. и Ч. Уэсли и в 1784 г. окончательно отделившийся от офиц. Церкви. Помимо него, многочисленные группы «новых диссентеров» составляли сторонники евангелического ревайвализма среди представителей «старых» течений, а также унитарии, появившиеся в Англии еще в XVII в., но образовавшие свою 1-ю общину только в 1774 г. Н. XVIII в. оказали влияние на появление «Низкой церкви» — течения, сторонники к-рого выступали за либерализацию церковной жизни, минимизацию роли духовенства, таинств и обрядов. Во 2-й пол. XVIII в. число Н. значительно увеличилось, чему способствовали разрешение им проповедовать без обязательного согласия с «Книгой общих молитв», а также активизация миссионерской деятельности «новых» и «старых» диссентеров (в особенности баптистов).

Число общин Н. и организаций продолжало расти и в 1-й пол. XIX в., что в определенной мере было связано с изменением демографической ситуации в Великобритании — быстрой урбанизацией и увеличением городского населения, традиционно составлявшего их социальную базу. К середине столетия Н. были ок. 20% англичан и валлийцев и ок. 40% верующих, регулярно посещавших церковь (по данным переписи 1851 г.). В 1828 г. были отменены Акт о присяге и Акт о корпорациях, что уравнило Н. в правах с прихожанами Церкви Англии и позволило им участвовать в политической и общественной жизни страны. Н. оказывали существенное влияние на религ. политику королевства, гл. обр. через партию вигов, тогда как тории традиционно ассоциировались с Церковью Англии. Н. отстаивали идею лишения офиц. Церкви гос. статуса (disestablishment), высказывавшуюся нек-рыми мыслителями из их числа еще в XVIII в. Хотя достичь этой цели не удалось, были отменены обязательные выплаты в пользу Церкви и регистрация браков в церкви, католикам и Н. был открыт доступ в ун-ты, в кон. XIX в. в Англии установилась свобода вероисповеда-

ния. В то же время возникла идея создать конгресс общин и организаций Н., впервые собравшийся в Манчестере 7 нояб. 1892 г., а в 1896 г. был образован Национальный совет евангелических свободных церквей (термин «свободные церкви» с XIX в. стал использоваться для обозначения Н.), преобразованный в 1940 г. в Федеральный совет свободных церквей. В XX в. влияние Н. существенно снизилось, и в то же время они сблизились с Церковью Англии. Во 2-й пол. XX в. высказывались предложения по объединению всех англ. протестантов в единую Церковь, но в основном из-за противодействия англокатоликов они пока остаются нереализованными.

Ист.: Protestant Nonconformist Texts / Ed. A. P. F. Sell. Aldershot, 2006–2007. 4 vol.

Лит.: Binfield C. So Down To Prayers: Studies in English Nonconformity, 1780–1920. L., 1977; Sellers I. Nineteenth-Century Nonconformity, L., 1977; Pearse M. T. Between Known Men and Visible Saints: A Study in Sixteenth-Century English Dissent. L.; Toronto, 1994; Hopkins M. Nonconformity's Romantic Generation: Evangelical and Liberal Theologies in Victorian England. Milton Keynes, 2004; Bebbington D. Victorian Nonconformity. Eugene (Oregon), 2011².

В. А. Таубер

НОНН, свт. (пам. в Неделю всех преподобных отцов; пам. греч. 9 и 10 нояб.), еп. Илиопольский — см. в ст.: Пелагия, мц. Антиохийская (Елеонская, Палестинская) (пам. 8 окт.).

НОНН [греч. Νόννος], прп. (пам. греч. 5 дек.), время и место жизни подвижника неизвестны. Н. упомянут в ряде визант. синаксарей, к-рые сообщают только, что он почил в мире. В Синаксаре К-польской ц. (X в.) память Н. указана под 5 и 4 дек., во 2-м случае совместно с прп. *Гратом*. Иером. Макарий Симонопетрит, автор-составитель «Синаксаря», предполагает, что Н. можно отождествить со свт. Нонном, который привел ко Христу мц. Пелагию Антиохийскую (пам. 8 окт.), однако аргументация для этого отождествления не приводится.

Ист.: SynCP. Col. 680–681; Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 2. Σ. 248.

Лит.: Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 361; Синаксарь: Жития святых Правосл. Церкви / Авт.-сост.: иером. Макарий Симонопетрский. М., 2011. Т. 2. С. 470.

НОНН [греч. Νόννος], мч. (пам. греч. 5 июня). Время, место и обстоятельства кончины неизвестны. Упоминание о нем сохранилось в Иерусалим-

ском канонаре, где сообщается, что его память совершалась в ц. Вознесения Господня на Елеонской горе. Лит.: Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 361.

НОНН [Нонноз; итал. Nonnoso] (ок. 570), исп. (пам. зап. 2 сент.), подвижался в мон-ре на горе Соракт (ныне Соратте, близ Рима). Впосл. Н. сам стал настоятелем этого монастыря. О жизни Н. известно по сочинению папы *Григория I Великого* (*Greg. Magn. Dial. I. 7*). Настоятель мон-ря очень строго относился к Н., но исповедник терпел все упреки. Монахи уважали его за кротость, смирение и долготерпение. Своим смирением он часто смягчал гнев настоятеля.

Н. вел строгую подвижническую жизнь и стяжал дар чудотворения. По его молитве обрушилась скала, мешавшая монахам устроить огород. Случайно разбив во время уборки лампаду, Н. помолился над осколками, и она оказалась целой. Когда в мон-ре не хватило елей, он приказал собрать имевшийся елей в один сосуд, помолился над ним, а потом велел разлить его по всем сосудам поровну. В каждом оказалось понемногу. Их закрыли, а когда открыли, они были полными. Н. подражал 3 святым: *Григорию Чудотворцу* Неокесарийскому, *Донатю* (пам. зап. 7 авг.) и пророку *Елисею*.

Ист.: ActaSS. Sept. Т. 1. Р. 409–411; BHL, N 6247; PL. 77. Col. 181–185.

Лит.: *Пигулевская Н. В.* Арабы у границ Византии и Ирана в IV–VI вв. М.; Л., 1964. С. 157, 163, 171; *Cignutti B.* Nonnoso // *BiblSS.* 1967. Т. 9. Col. 1047–1050; *Grabmayer J.* Volksglauben und Volksfrömmigkeit im spätmittelalterlichen Kärnten. W., 1994. S. 198.

НОНН [греч. Νόννος; сир. ܢܘܢܢ; лат. Nonnus], еп. Эдессы (449–451, 457–471). Основными источниками сведений о Н. являются деяния Вселенских Соборов, а также Эдесская хроника, составленная на сир. языке в кон. VI в. Избран на кафедру в июле 449 г., после того как имп. *Феодосий II* (408–450) принял решение о низложении еп. *Ивы*, признанного виновным в *несторианстве*; данное решение вскоре было подтверждено на II Эфесском («Разбойничьем») Соборе. В лит-ре высказывалось мнение, согласно к-рому Н. может быть отождествлен с диак. Нонном, упомянутым в сир. актах Собора. Этот диакон был направлен к архиеп. Антиохийскому *Домну II*

(441/2–449), отказавшемуся явиться на соборные заседания под предлогом болезни. Желая спасти свое положение, Домн согласился с осуждением Ивы, еп. Эдесского, а также *Феодорита*, еп. Кирского. Однако группа оппозиционных по отношению к Домну монахов зачитала во время соборных заседаний его послания, адресованные архиеп. Александрийскому *Диоскору* (444–451). Из текста этих посланий следовало, что Домн резко отрицательно относился к 12 анафематизмам свт. *Кирилла*, архиеп. Александрийского († 444), направленным против *Нестория*; в результате Домн был осужден.

В 451 г. Н. участвовал в заседаниях *Вселенского IV Собора* в Халкидоне уже как противник Диоскора. На 9-й сессии Собора Иву оправдали, сняли с него обвинения, выдвигавшиеся против него ранее, и восстановили на Эдесской кафедре. Однако Н. не был лишен кафедры и продолжал принимать участие в соборных заседаниях. Подпись Н. стоит под Халкидонским оросом (АСО. Т. 2. Vol. 1(2). Р. 131; ДВС. Т. 4. С. 49). Поскольку за Н. не обнаружили серьезных преступлений, а на Соборе он открыто засвидетельствовал свою правосл. веру, его не стали лишать епископского сана. Дело Н. было передано на рассмотрение архиеп. Антиохийского *Максима* (449–455). Последний, по всей видимости, решил, что Н. следует повторно занять Эдесскую кафедру после смерти Ивы, к-рая наступила 28 окт. 457 г.

Н. был одним из адресатов окружного послания («Энциклион»; греч. Ἐγκύκλιον) имп. *Льва I* (457–474), разосланного в кон. 457 или нач. 458 г. В послании император, занимавший прохалкидонские позиции, предложил всем епископам империи дать оценку определениям IV Вселенского Собора, а также обсудить ситуацию в Александрии (текст «Энциклиона» см.: *Evagr. Schol. Hist. eccl.* II 9). В результате народного волнения на Пасху 457 г. здесь был убит сщмч. *Протерий*, архиеп. Александрийский, и кафедру занял антихалкидонит *Тимофей II Элур*. Н. и 8 подчиненных ему епископов из пров. Осроена высказались в поддержку Халкидонского Собора и осудили Тимофея (АСО. Т. 2. Vol. 5. Р. 40–41). Ту же т. зр. выразило и большинство епископов империи. Эдесская хроника сообщает о широкой

строительной деятельности Н. в Эдессе и ее окрестностях. При нем были возведены ц. св. Иоанна Крестителя, больница для прокаженных близ ворот Бет-Шемен, мартириум во имя св. бессребреников Космы и Дамиана при больнице, а также некоторое число мон-рей. Кроме того, при Н. строились мосты, дороги и городские башни.

Несмотря на то что с 449 г. Н. сменил на кафедре Иву, осужденного «Разбойничьим» Собором, в восточносир. традиции за ним закрепился образ вполне правосмыслящего епископа. В «Хронографии» *Илии бар Шинайи*, еп. Нисибинского († 1046), к нему не прилагается эпитет «яковит» в отличие от предшественника Ивы на кафедре *Раввулы* († 435/6), к-рый с определенного момента стал сторонником свт. Кирилла Александрийского. В литературе высказывалось предположение, что Н. активно пренятствовал деятельности *Нарсая* († не ранее 502), убежденного приверженца антиохийского богословия, на посту главы Эдесской школы. В «Истории святых отцов, за веру гонимых», или «Церковной истории», *Бар-Хадбшаббы Арбайи* (VI в.) говорится о «еретике» Кийоре, еп. Эдессы, интриговавшем против Нарсая (*Barhadb. Hist. eccl.* 31. P. 599–600), однако известный исследователям Кийоре не занимал Эдесскую кафедру: как сообщает *Бар-Хадбшабба Халванский* (кон. VI — нач. VII в.) в соч. «Причина основания школ», он был 1-м главой школы. Именно при нем здесь начался перевод с греч. языка на сирийский произведений *Феодора*, еп. Моцсуестийского († 428), крупного представителя Антиохийской школы, что привело к рецензии *Церковью Востока* антиохийской христологии (*Barhadb. Hako. Saus.* P. 382–383). Т. о., вост. сирийцы не могли именовать Кийоре «еретиком». Издатель «Истории...» А. Шер предложил исправить Кийоре на Н., однако более вероятно, что Бар-Хадбшабба Арбайи имел в виду др. Кийоре (Кира), занимавшего Эдесскую кафедру в 471–498 гг. (*Fedalto. Hierarchia. Vol. 2. P. 804*; см. также: *Chron. Edess.* 71, 74).

Согласно «Хронографии» прп. *Феофана Исповедника* (IX в.), Н., еп. Эдесский, тождествен свт. Нонну, основным источником сведений о котором является Житие прп. Пелагии Антиохийской (ВНГ, N 1478; ВНЛ,

N 6605–6609); данная традиция закрепляется в «Церковной истории» *Никифора Каллиста Ксанфотула* (XIV в.), причем и Феофан, и Никифор указывают на время, непосредственно следующее за состоявшимся в 431 г. *Вселенским III Собором* (*Theoph. Chron. Vol. 2. P. 64; Niceph. Callist. Hist. eccl. XIV 30*). Согласно Житию, Нонн отвратил Пелагию от порочного образа жизни (подробнее см.: *Sauget J.-M. Pelagia di Gerusalemme // BiblSS. 1968. Vol. 10. Col. 432–437*). Вероятно, произведение представляет собой агиографическую обработку сюжета, положенного свт. *Иоанном Златоустом* в основу гомилии «О святой деве и мученице Пелагии» (CPG, N 4350; ВНГ, N 1477; изд.: PG. 50. Col. 579–586). В Житии Нонн представлен как монах егип. *Тавенисийского монастыря*, впоследствии епископом. Кафедра, занимаемая им, не названа, однако в одном из фрагментов Жития говорится о бесе, к-рый жалуется на то, что епископ уже изгнал его из Гелиополя, где местные жители усердно ему поклонялись. На основе этих сведений в лит-ре высказывалось мнение о пребывании Нонна на кафедре Гелиополя (Баальбека), которую он якобы занимал в промежутке между 2 пребываниями на Эдесской кафедре (см.: *Fedalto. Hierarchia. Vol. 2. P. 803*).

Имя Нонна содержится в Синаксаре К-польской Церкви под 9 нояб. (*SynCP. Col. 205*), о нем говорится и в сказании о Пелагии (*Ibid. Col. 117*). Кард. Цезарь *Бароний* не был знаком с этой датой и, заимствовав имя Нонна из Жития прп. Пелагии, внес его память в Римский Мартиролог под 2 дек. (*MartRom. Comment. P. 559–560*); по всей видимости, Бароний ориентировался на греч. минологию, где некий Нонн упоминается под 4 или 5 дек. (*SynCP. Col. 279–282*). В совр. редакции Римского Мартиролога память Нонна отсутствует.

Гипотеза о тождестве Н., еп. Эдесского, со свт. Нонном остается предметом обсуждений в лит-ре.

Соч.: АСО. Т. 2. Vol. 5. P. 40–41. Ист.: ВНГ, N 1478; ВНЛ, N 6605–6609; *ActaSS. Oct. T. 4. P. 252–256*; АСО. Т. 2. Vol. 1(1). P. 56; Vol. 6. P. 49 (index); *Liberat. Breviar. 12*; *Chron. Edess.* 64, 68, 71; *Theoph. Chron. Vol. 2. P. 64*; *SynCP. Col. 117, 205*; *Niceph. Callist. Hist. eccl. XIV 30*; *MartRom. Comment. P. 559–560*. Лит.: *Fedalto. Hierarchia. Vol. 2. P. 803–804*; *Venables E. Nonnus (4) // DCB. 1887. Vol. 4. P. 53*; *Hallier L. Untersuchungen über die Edesensische Chronik. Lpz., 1892. S. 114–115. (TU; 9)*;

Sauget J.-M. Nonno di Edessa // BiblSS. 1967. Vol. 9. Col. 1046; *Сергий (Снасский). Месяцеслов. Т. 2. С. 312, 449–450*; *Rammelt C. Ibas von Edessa: Rekonstruktion einer Biographie u. dogmatischen Position zwischen den Fronten. B.: N. Y., 2008. P. 219, 237–239, 262.*

Д. В. Зайцев

НОНН [Ноннос, Нонноз; греч. Νόννοσος] (VI в.), продолжатель «династии» визант. переводчиков и дипломатов сир. происхождения, сын свящ. *Авраама* и внук *Евнора*. Как и его предшественники, Н. занял высокое положение не по причине знатности, а благодаря своим способностям и знанию неск. языков (прежде всего арабского). Сообщение о посольстве Н. содержится в виде краткой выписки в «Библиотеке» свт. *Фотия I*, патриарха К-польского (IX в.); отрывки из этого текста (в частности, о «химьяритах и индах»), впрочем без ссылки на имя посла, сохранились также у визант. хрониста *Иоанна Малалы* (VI в.). На тесную взаимосвязь этих источников указывает передача в них обоих этнонима химьяриты в форме Ἀμερίται (вместо обычного Ὀμρίται).

Наиболее обоснованной является датировка дипломатической миссии Н. 536 г. или неск. годами позже. Не выдерживают критики гипотезы С. Смита и И. Кавара (Шахида) о том, что Н. был толмачом в посольстве, возглавлявшемся аристократом Юлианом, к-рое было отправлено до 531 г. Детальное изучение источников не оставляет сомнений в том, что Юлиан и Н. руководили посольствами в разное время. Н. был послан на Восток по проществу более 10 лет после миссии своего отца Авраама, в ходе к-рой тот вместе с еп. *Симеоном Бет-Аршамским* заключил мир с аль-Мунзиром III в янв. 524 г. Н. было поручено привести к императору непокорного филарха мааддитов и киндитов Кайса, отождествляемого с киндитским вождем Кайсом ибн Саламой ибн аль-Харисом, нанести визит *Елезвою*, правителю *Аксумского царства*, и побывать в *Химьяре* (с 1-й задачей он не справился, и урегулировать отношения с Кайсом пришлось Аврааму в ходе его 2-го посольства). Из Александрии Н. поднялся по Нилу, затем, по всей вероятности, по проложенной еще Птолемеями дороге добрался до порта Береника и приплыл в *Адулис*, откуда надо было 15 дней добираться до *Аксума*. На полпути между этими городами, око-

ло мест. Ава (ή Ἀύη), ему довелось увидеть огромное (примерно в 5 тыс. голов) стадо слонов. Отождествление нек-рыми исследователями Авы с совр. сел. Йеха, к-рое, судя по данным эпиграфики, могло в древности именоваться *Нв*, следует исключить, поскольку Йеху отделяет от Аксума гораздо меньшее расстояние (30 км), чем от Адулиса (130 км). Во время пребывания в дружественном Византии Аксумском царстве Н. удостоился приема у царя Елезвоя. Внимание посла было сосредоточено на положении покоренных Эфиопией химьяритов, к-рые в это время стремились если не вернуть самостоятельность, то хотя бы обрести широкую автономию. Н. интересовали все аспекты их жизни — от военно-политического до бытового, включая фасон их головных уборов.

Ист.: Ex historia Nonnosi excerpta // *Phot. Bibl. T. 1. Cod. 3. Ioan. Malal. Chron. XVIII 15, 56; Gamharat an-nasab: Das genealogische Werk des Hisām ibn Muhammad al-Kalbī / Hrsg. W. Caskel. Leiden, 1966. Bd. 1. Taf. 238; Bd. 2. S. 462.*

Лит.: *Olinder G. The Kings of Kinda of the Family Akil al-Murār. Lund, 1927. P. 114–115; Smith S. Events in Arabia in the 6th Century AD // BSOAS. 1954. Vol. 16. N 3. P. 425–468 (здесь: p. 448–451); Kawar I. Byzantium and Kinda // BZ. 1960. Bd. 53. S. 57–78 (здесь: S. 58, 61); Пугулевская Н. В. Арабы у границ Византии и Ирана в IV–VI вв. М.; Л., 1964. С. 157–160, 161–164, 169–171; Robin Ch. J., Maigret A., de. Le grand temple de Yéha (Tigray, Éthiopie), après la première campagne de fouilles de Mission française (1998) // CRAI. 1998. An. 142. N 3, Juill.-oct. P. 737–739.*

С. А. Французов

НОНН НИСИБИНСКИЙ [Нана; сир. ܢܢܢܢ или ܢܢܢܢܢ; арм. Նննն; араб. نانا или النان] († после 862), архидиакон *Сирийской яковитской Церкви*, богослов, апологет и экзегет.

Биография Н. Н. реконструирована А. ван Руем на основе многочисленных сир., арм. и араб. источников (см.: *Roey. 1948. P. 3–25*). Н. Н. был архидиаконом в г. *Нисибин* (ныне Нусайбин в Юго-Вост. Турции). Ок. 815 г., будучи еще молодым человеком, по поручению сиро-яковитского арабоязычного богослова Хабиба Абу Райты ат-Такрити († ок. 835), с к-рым состоял в кровном родстве, Н. Н. принял участие в публичных прениях при дворе арм. кн. Ашота Мсакера († 826). (В своих письмах Абу Райта называет Н. Н. «Ильян» (اليان), что, по-видимому, следует читать как «ан-Нан»: النان — точная калька сир. формы имени Нана с заменой сир. артикля на арабский.)

В этих дебатах, посвященных христологии и проводившихся, по всей вероятности, на араб. языке, Н. Н. отстаивал доктрину, согласно к-рой во Христе признавалась одна слитная природа, состоящая из двух — божественной и добровольно воспринятой человеческой. Его оппонентом, защищавшим халкидонское вероучение, выступил знаменитый арабо-правосл. богослов *Феодор Абу Курра*, еп. Харранский, специально для этого приглашенный в Армению. Согласно ряду арм. и сир. антихалкидонитских источников (хроники Вардана Великого, Михаила Сирийца и др.), Н. Н. удалось полностью опровергнуть аргументацию еп. Феодора и добиться его изгнания из Армении. В 827–828 гг. Н. Н. наряду с Абу Райтой ат-Такрити участвовал в Решайнском Соборе в качестве одного из обличителей Нисибинского еп. Филоксена (о содержании обвинения достоверно ничего не известно).

Н. Н. принимал активное участие в полемике против мусульман и иудеев. Согласно караимскому автору аль-Киркисани (X в.), Давуд ибн Марван аль-Мукаммас, первый иудейский богослов, писавший по-арабски, долгие годы был учеником Н. Н. и под его влиянием даже перешел в христианство, однако впоследствии вернулся в иудаизм. Аль-Киркисани также сообщает, что Н. Н. был не только знаменитым философом, но и «врачом по профессии», однако эта информация не находит подтверждения в др. источниках (см.: *Dāwūd ibn Marwān al-Muqammiṣ. Twenty Chapters ('Ishrūn Maqāla) / Ed., transl., annot. S. Stroumsa. Leiden, 1989. P. 15–16*). Косвенным свидетельством участия Н. Н. в антимусульм. полемике является то, что в годы гонений против христиан он оказался в числе видных христ. богословов и архиереев, заключенных в тюрьму в Самарре по приказу халифа аль-Мутаваккиля (847–861). Н. Н. провел в заточении неск. лет, но не отрекся от христ. веры. После убийства аль-Мутаваккиля Н. Н. был освобожден и в 862 г. уже присутствовал на Ширакаванском Соборе *Армянской Апостольской Церкви*. Точная дата его кончины неизвестна.

Сочинения. Сохранилось 5 сочинений Н. Н. Ему принадлежат 4 трактата на сир. языке, известные в единственной рукописи Lond. Brit. Lib.

Add. 14594 (приобретена игум. Мусе Нисибинским в 932 г. для егип. мон-ря Дейр-эс-Суриан): 1) «Апологетический трактат» (изд. и лат. пер.: *Roey. 1948*); 2) полемический трактат в 4 главах против Фомы, несторианского митр. Бет-Гармая (ранее в историографии ошибочно отождествлялся с известным несторианским автором IX в. *Фомой Мареским* — см.: *Fiey J. M. Thomas de Marga: Notule de littérature syriaque // Le Muséon. Louvain, 1965. Vol. 78. P. 362–364*), написанный в тюремном заключении в Самарре; 3) послание, отвечающее на вопросы о догматах о Св. Троице и Боговоплощении; 4) послание, отвечающее на христологические вопросы мон. Иоанна.

По заказу сына Ашота Мсакера, кн. Баграта II, Н. Н. составил на араб. языке «Толкование на Евангелие от Иоанна», сохранившееся только в арм. переводе 2-й пол. IX в. (изд.: *Чракаян. 1920*; англ. пер.: *Thomson. 2014*). Согласно введению к арм. переводу, «Толкование...» представляло собой «агарянское» (арабское) переложение сир. источников и переводилось на арм. язык дважды: сначала по приказу Смбага Багратуни, затем по заказу Марии Багратуни, сюникской государыни, дочери князя князей Ашота I Багратуни. Помимо широкого спектра оригинальных сир. источников, Н. Н. также использовал комментарии святителей *Иоанна Златоуста* и *Кирилла Александрийского*, *Севериана*, еп. Габальского, и др. авторов в сир. переводах. Арм. перевод «Толкования...» оказал заметное влияние на средневек. арм. лит-ру, в частности на экзегезу Евангелия от Иоанна Саргиса Кунда и *Григора Татеваци* (сочинения написаны в 1177 и 1409 соответственно; см.: *Thomson. 2014. P. XXXIII*).

В арм. средневек. традиции Н. Н. иногда путали с др. Нонном — александрийским комментатором VI в., к-рому приписываются самые ранние толкования сочинений свт. *Григория Богослова*; арм. перевод этих комментариев, выполненный во 2-й пол. VI в., важен для критического изучения греч. оригинала (см.: *Shirinian M. E. The «Liber Causarum»: A Mediaeval Armenian Isagogical Collection // Le Muséon. 2017. Vol. 130. N 1/2. P. 139–176*).

Богословско-философские взгляды Н. Н. наиболее полно представлены в «Апологетическом трактате»,

адресованном, по всей видимости, христ. богословам, ведущим полемику с мусульманами (см.: *Griffith*. 1991). В этом сочинении Н. Н. дает обоснование веры в единого Бога, а также разбирает частные апологетические вопросы: троичность Ипостасей и божественное достоинство Христа. Обоснование единобожия сводится к стандартным аргументам: если богов несколько, то они либо совершенны, либо несовершенны. Если они несовершенны, то они — не боги. Если они совершенны, то всемогущи, но если предположить, что их несколько, то они будут ограничивать друг друга и, значит, не будут всемогущи. Следов., Бог один. В гармоничном устройстве мироздания Н. Н. также усматривает доказательство существования единого Творца.

Для обоснования догмата о Св. Троице Н. Н. прибегает к следующим аргументам. Если Бог совершен, то Он должен быть совершен во всех Своих качествах, в т. ч. в единстве. Совершенное единство может быть реализовано только при наличии неск. объединяющихся ипостасей. Следов., Бог имеет неск. ипостасей. Троичность Ипостасей следует из того, что три — совершенное число, представляющее собой сумму единицы и двойцы и объединяющее т. о. обе разновидности числа: чет и нечет. Подобный нумерологический аргумент достаточно широко использовали и арабо-христ. авторы, в частности Абу Раита ат-Такрити, автор «Апологии аль-Кинди» (см. *Абд аль-Масих аль-Кинди*) и *Абдаллах ибн аль-Фадл Антиохийский* (см.: *Griffith S. H.* Ḥabīb ibn Ḥidmah Abū Rā'īṭah: A Christian «mutakalim» of the First Abbasid Century // *Oriens Chr.* 1980. Bd. 64. S. 180–181; *Noble S., Treiger A.* Christian Arabic Theology in Byzantine Antioch: 'Abdallāh ibn al-Faḍl al-Anṭākī and His «Discourse on the Holy Trinity» // *Le Muséon.* 2011. Vol. 124. N 3/4. P. 388).

Далее Н. Н. доказывает, что Христос есть Бог. Основным стержнем его аргументации является утверждение, что Христос благ, мудр, могуществен и справедлив, причем обладает этими качествами в наивысшей степени, свойственной только Богу. Благость Христа проявляется в том, что Он предал Себя на смерть за грехи человечества; мудрость — в Его всеобъемлющем целительном действии; могущество — в победе

над бесами; справедливость — в том, что спасение человечества было достигнуто без насилия над свободой человека.

В области христологии Н. Н. был апологетом *монофизитства*. Опираясь на полемику свт. Кирилла Александрийского против *Нестория*, Н. Н. утверждает, что дифизиты (под к-рыми он понимает, разумеется, не только несториан, но и халкидонитов, т. е. православных), признавая во Христе две природы, отсекают человечество Христа от Слова Божия и вместо единого и неделимого Христа исповедуют «двух сынов». Так же решительно Н. Н. отвергает и дифелитство — правосл. учение о двух волях во Христе, утвержденное *Вселенским VI Собором* (*Thomson*. 2014. P. XLI).

Соч.: *Уракан К.* изд. Толкование на Евангелие от Иоанна Наны, сирийского вардапета. Венеция, 1920 (на арм. яз.); *Roey A., van, ed.* Nonnus de Nisibe: Traité apologetique: Étude, texte et trad. Louvain, 1948; *Thomson R. W., transl.* Nonnus of Nisibis: Comment. on the Gospel of St. John. Atlanta, 2014.

Лит.: *Wright W.* Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, Acquired since the Year 1838. L., 1870. Vol. 1. P. 618–620; *Март Н. Я.* Аркаун, монгольское название христиан, в связи с вопросом об армянах-халкедонитах // *ВВ.* 1905. Вып. 12. С. 1–68, особ. 8–15 (То же / Пер. на арм. и франц. с введ. и коммент. под ред. Э. М. Шириян. Ер., 2016); *Mariès L.* Un commentaire sur l'évangile de saint Jean, rédigé en arabe (circa 840) par Nonnos (Nana) de Nisibe, conservé dans une traduction arménienne (circa 856) // *REArm.* 1921. Vol. 1. P. 273–296; *Актян Н.* Литературные исследования. Вена, 1922. Т. 1. С. 148–153 (на арм. яз.); *он же.* Феодор Аппикура и арм. пер. Толкования Наны [на Евангелие] от Иоанна // *ПАms.* 1922. Т. 36. P. 193–205, 357–368, 417–424 (на арм. яз.); *Roey A., van.* La liberté du Christ dans la doctrine de Nonnus de Nisibe // *Symposium Syriacum*, 1972: Célébré dans les jours 26–31 oct. 1972 à l'Inst. Pont. Oriental de Rome / Éd. I. Ortiz de Urbina. R., 1974. P. 471–485; *Bundy D.* The Commentary of Nonnus of Nisibis on the Prologue of John // *Actes du 1^{er} Congrès intern. d'études arabes chrétiennes* (Goslar, sept. 1980) / Éd. S. Kh. Samir. R., 1982. P. 123–133; *Griffith S. H.* The Apologetic Treatise of Nonnus of Nisibis // *ARAM Periodical.* Oxf., 1991. Vol. 3. N 1/2. P. 115–138 (перезд.: *Idem* // *Idem.* The Beginnings of Christian Theology in Arabic: Muslim-Christian Encounters in the Early Islamic Period. Aldershot, 2002. Ch. 4); *idem.* Disputes with Muslims in Syriac Christian Texts: From Patriarch John (d. 648) to Bar Hebraeus (d. 1286) // *Religionsgespräche im Mittelalter* / Hrsg. B. Lewis, F. Niewöhner. Wiesbaden, 1992. S. 251–273 (перезд.: *Idem* // *Idem.* The Beginnings of Christian Theology in Arabic. 2002. Ch. 5); *Dorfmann-Lazarev I.* Arméniens et byzantins à l'époque de Photius: Deux débats théologiques après le triomphe de l'Orthodoxie. Louvain, 2004. P. 68–80, 320 (index); *idem.* The Armenian-Syrian-Byzantine Council of Sirakawan, 862 // *JEastCS.* 2016. Vol. 68. N 3/4. P. 293–313; *Keating S. T.* Defen-

ding the «People of Truth» in the Early Islamic Period: The Christian Apologies of Abū Rā'īṭah. Leiden, 2006. P. 35–45, 376 (index); *Teule H. G. B.* Nonnus of Nisibis // *Christian-Muslim Relations: A Bibliogr. History* / Ed. D. Thomas, B. Roggema. Leiden, 2009. Vol. 1. P. 743–745; *Penn M. P.* Envisioning Islam: Syriac Christians and the Early Muslim World. Phil., 2015. P. 94–98.

Свящ. А. Трейгер

НОНН ПАНОПОЛИТАНСКИЙ

[греч. Νόννος ὁ Πανοπολίτης] (ок. 400, Панополь, Египет — ок. 470, там же(?)), греч. поэт-эпик. Подобно таким авторам, как еп. *Синесий Киренский*, *Клавдиан*, *Драконтий*, *Авзоний*, Н. П. был представителем языческо-христианского синкретизма в позднеантичной культуре. Известны 2 основных его произведения — «Деяния Диониса» (Τὰ Διονυσιακά) и «Парафраз святого Евангелия от Иоанна» (Μεταβολή τοῦ κατὰ Ἰωάννην ἁγίου Εὐαγγελίου).

О жизни Н. П. сведений не сохранилось; большинство рукописей его поэм анонимно. В рим. эпоху Панополь (ныне г. Ахмим, мухафаза Сохаг) был крупным культурным центром. Уроженцами Панополя были современники Н. П. — поэты *Кур Панополитанский* (ок. 400 — после 457) и *Пампрепий* (ок. 440–484). Н. П. как уроженец Папополя и автор «Деяний Диониса» упоминается в «Истории» Агафия Миринейского (кон. VI в.; *Agath. Myr. Hist.* IV 23). О том, что «ученейший (λογιώτατος) Нонн из Панополя» переложил гекзаметром творение Иоанна Богослова, говорится в визант. словаре «Суда» (X в.; *Suda.* N 489 s. v. Νόννος). Эпиграмма в Палатинской антологии (AG. 9. 198), написанная от лица Н. П., также называет его родиной Панополя и указывает на его пребывание «в фаросских пределах» (ἐν Φαρίῃ), т. е. в Александрии. Возможно, эпиграмма принадлежит 1-му издателю Н. П., автору краткого стихотворного пересказа его книг. Именем Н. П. подписана также любовная эпиграмма из Палатинской антологии (*Anthol. Palat.* 10. 120).

Приблизительные даты рождения и смерти Н. П. устанавливаются по предполагаемому времени написания его произведений; как считают совр. ученые — примерно между 400 и 470 гг. (*Brill's Companion.* 2016. P. 30). Прежде делались попытки отнести жизнь и творчество Н. П. к IV в. (*Cautadella.* 1934; *Riemschneider.* 1957; *D'Ippolito.* 1964). Э. Ливреа

высказал предположение, что поэт Н. П. — это еп. *Нонн* Эдесский. Иаков, диакон еп. Нонна Эдесского, в Житии св. Пелагии описывает ее красоту словами, близкими к лексике Нонна, и кроме того, сам еп. Нонн в Житии упоминается неоднократно. Однако это лишь одна из возможных гипотез. Высказывалась также гипотеза о том, что Н. П. — это авва Нонн, комментатор сочинений свт. Григория Богослова, живший в VI в. Однако независимо от того, был ли Н. П. христ. епископом, он, очевидно, был христианином, его богословские познания весьма обширны.

С уверенностью можно сказать, что Н. П. жил позднее Клавдиана и знал его сочинения. «Парафраз святого Евангелия от Иоанна» создан не ранее 425–428 гг., когда свт. Кирилл Александрийский написал комментарий на Евангелие от Иоанна, к-рый Н. П. явно знал и учитывал в своем сочинении. Возможно также, что «Парафраз...» был написан до Вселенского IV (Халкидонского) Собора (451), богословие которого у Н. П. никак не отразилось. Если признавать отождествление Н. П. с Нонном Эдесским, то, следов., он присутствовал на Халкидонском Соборе (АСО. 2.1.2. Р. 35).

В наст. время большинство ученых считают, что Н. П. написал оба произведения между 430 и 450 гг. и что они составлялись параллельно (Agosti. 2012. Р. 367). Возможно, на это указывает и употребление Н. П. слова «θεοτόκος» (в эпической форме: *Nonn. Dion.* 41.112; 45.98 — о море, родившем Афродиту; *Nonn. Paraphr.* 2.9; 2; 66; 19; 135 — о Пресв. Богородице) (Ср. *Stegemann.* 1930). Ф. Виан считает, что Н. П., работая над «Парафразом...», мог писать также короткие эпиллии, в посл. вошедшие в поэму «Деяния Диониса» (*Vian.* 1997. Р. 160). Мн. исследователи приходят к выводу, что «Парафраз...» — 1-е сочинение Н. П. Некоторые полагают, что «Деяния Диониса» написаны ок. 470 г. Ряд ученых (среди них Л. Ф. Шерри) утверждают, что «Парафраз...» был написан не Н. П., а составлен одним из его учеников в технике центона из «Деяний Диониса» (*Brill's Companion.* 2016. Р. 267).

На 40–50-е гг. V в. указывают встречающиеся у Н. П. текстуальные совпадения с сочинениями Кира из Панополя и имп. св. *Евдокии*. Вопрос о заимствовании окончательно ре-

шен быть не может ввиду нехватки сведений, но вероятнее, что Кир и Евдокия использовали тексты Н. П., а не наоборот. По крайней мере, Евдокия († 460) уже была знакома с обоими главными произведениями Н. П., хотя не исключено, что сочинения Н. П. были ей знакомы не в окончательном варианте, а в отдельных частях (*Александрова.* 2018). По-видимому, можно утверждать, что был интерес к творчеству Н. П. при к-польском дворе.

«**Парафраз святого Евангелия от Иоанна**». Жанр библейского парафраза, восходящий к иудейским мидрашам и таргумам, в IV–V вв. переживал расцвет как в лат. поэзии (Ювенк, Седулий), так и в греческой (не сохранившиеся, но упомянутые свт. Фотием парафразы книг ВЗ, выполненные имп. Евдокией, «Метафраза псалмов»). Парафраз также имеет много общего с риторическими упражнениями античной школы.

Н. П. следует общим принципам античного парафраза, используя приемы, описанные еще рим. риторм Квинтилианом (I в.): *adjectio*, *detractio*, *immutatio*, *transmutatio*, а также амплификации, экфрасиса, этопеи. Однако парафраз Н. П. — это не просто переложение Евангелия от Иоанна языком позднеантичного эпоса, но целостное художественное произведение с элементами экзегезы в духе свт. Кирилла Александрийского, чью богословскую лексику Н. П. нередко использовал. В то же время, Н. П. был знаком с неоплатоническими теориями и пытался вставить их в христ. матрицу (*Brill's Companion.* 2016. Р. 279). Предполагают также, что Н. П. использовал саидский коптский перевод Евангелия (*Ibid.* Р. 270). По объему «Парафраз...» примерно в 4,5 раза больше текста самого Евангелия. Он в точности сохраняет последовательность евангельского повествования и состав эпизодов (разделен на 21 главу, как и Евангелие от Иоанна). Увеличение объема текста происходит как на лексическом, так и на экзегетическом уровне. В «Парафразе...» есть некоторые антиязыческие выпады (Agosti. 2012. Р. 381), что лишний раз свидетельствует о христ. самоидентификации Н. П.

«**Деяния Диониса**» в 48 книгах (столько же, сколько в «Илиаде» и «Одиссее» вместе взятых) — самая объемная поэма античности. В первых книгах повествуется о событи-

ях, предшествовавших рождению Диониса: вспоминается история рода матери Диониса, Семелы, первый эпизод к-рой — похищение Европы (кн. 1). Затем начинается т. н. Тифония — рассказ о мятеже чудовища Тифона и о борьбе с ним Зевса, к-рому помогает брат Европы Кадм (книги 1–3). Дается описание свадьбы Кадма и Гармонии (кн. 4); говорится о судьбах их дочерей — Агавы, Ино и Семелы (кн. 5). Излагается миф о «первом Дионисе» Загрее, рожденном от Зевса Персефоной. Сюда же включается рассказ о Деметре и Персефоне. Загрея убивают титаны. В качестве мести за его гибель Зевс посылает на землю потоп (книги 5–6). Далее говорится о любви Зевса и Семелы и о ревности Геры (кн. 7), о гибели Семелы и о рождении Диониса (кн. 8); о его воспитании сначала у Ино, затем у Реи (книги 9–12). После этого следует рассказ о сборе войска Диониса для похода в Индию (книги 13–14), о самом походе с его битвами и попутными любовными увлечениями Диониса (книги 15–39); о победе и возвращении в Элладу (книги 40–43); о расправе Диониса с не признававшим его Пенфеем (книги 44–46). В кн. 47 сообщается о пребывании Диониса в Афинах, рассказывается об Икарии и Эригоне, о любви Диониса к Ариадне, а также о противостоянии Дионису Геры, к-рая собирает войско во главе с Персеем. После битвы Дионис и Персей примиряются. В заключительной книге появляются еще 2 возлюбленные Диониса — Паллена и Авра. Охотница Авра рождает от Диониса двойню, но потом в безумии хочет убить младенцев и одного из них отдает на растерзание львице. Второго удается спасти, он получает имя Иовакх и дополняет триаду: Загрей — Дионис (Бромий) — Иовакх. В конце поэмы Дионис восходит на Олимп, где разделяет с отцом трапезу, на к-рой вино сменяется нектаром.

Поэма Н. П. представляет собой своего рода энциклопедию греч. мифологии. Однако мифология в ней, по-видимому, — лишь «пестрый покров» для скрытого онтологического смысла (точно так же о «пестроты священных покровов» (ποικιλία τῶν ἱερῶν παρατετασμάτων), под которыми сияет божественный луч, говорится в «*Ареопагитиках*» (Агеор. СН.1.2.12)). Дионис у Н. П. — божественный посредник между богами

и людьми. В повествовании о Дионисе угадываются параллели со Христом. Уже в первых строках поэмы Дионис называется дважды рожденным (*δισσότοκος*; *Nonn. Dion.* 1.4), подобно Христу, предвечно рожденному Отцом и потом Пресв. Богородицей. К Дионису иногда применяют те же эпитеты, что и ко Христу в «Парафразе...». Есть также параллельные сцены. Так, Дионис претворяет вино в воду (*Ibid.* 14), исцеляет слепого (*Ibid.* 25.281–301; *Brill's Companion.* 2016. P. 43; ср.: *Nonnus of Panoplius in Context.* 2014. P. 14–18, 288–301). Диониса, как и Христа, не могут связать против его воли (*Nonn. Dion.* 45.228–245; *Gigli Piccardi.* 1984). Исследователь Д. Жильи Пиккарди считает, что Н. П. христианизует миф о Дионисе (*Nonn. Le Dionisiache.* Vol. 1. 2003. P. 83), Ливреа — что Н. П. дает типологическое истолкование мифа (*Livrea.* 2000. P. 72–76). Надо также учитывать, что дионисийские сюжеты были популярны в изобразительном искусстве поздней античности и перекличка дионисийской символики с христианской (образы лозы, вина, чаши и т. п.) была привычна читателям Н. П. Хотя «Деяния Диониса» — эпическая поэма, в ней смешиваются различные жанры. Помимо общеэпической основы, в ней есть места, к-рые тяготеют к буколической, эпиграмматической и гимнической поэзии. Отмечается также влияние на Н. П. повествовательных стратегий античного романа: переплетение первичного и вторичного повествований, использование описаний под влиянием риторического экфрасиса, частое употребление парадоксальной антитезы (*Brill's Companion.* 2016. P. 549).

Стиль поэмы Н. П. определяют как «маньеристическое изобилие» (*Agosti.* 2012. P. 367), его называют «новым стилем» в противовес «архаическому», «гомеровскому» стилю Квинта Смирнского — анонимного автора «Блеммиомахии» (IV в.) и др. более ранних авторов. Отношение к стилю Н. П. было различным: в эпоху Возрождения он вызывал восторг (А. Полициано, Ф. Меланхтон, И. Ю. Скалигер), в посл. Н. П. нередко клеймили за вычурность (*Brill's Companion.* 2016. P. 403).

Основные принципы поэтики Н. П. — *λοκιλία* (пестрота), т. е. многообразие создаваемых изображений, многоликость и *ἀντιτυπία*, т. е.

подобие и соответствие (*Захарова, Торшилов.* 2003. С. 19–60). Выражение «*ποικίλος ὕμνος*» перевод помимо Н. П. (*Nonn. Dion.* 1.15), есть у Пиндара (*Pindar. Olymp.* 6.87), на к-рого Н. П. во многом ориентировался. Многочисленны у Н. П. метафоры звездного неба, к-рое, возможно, воспринимается как «пестрый хитон» духовного мира. Антипатия создает своеобразную систему отражений; она родственна типологической экзегезе. Образы, эпизоды, элементы композиции отражают друг друга и в то же время стоящую за ними вечную истину. Понятие «*ἀντίτυπος*» отсылает одновременно к сочинениям *Плотина* (*Plot. Enn.* 6.8; 7.16) и к творениям отцов Церкви: святителям *Григорию Нисскому* (*Greg. Nys. Contr. Eun.* 11.375 et passim), *Григорию Богослову* (*Greg. Nazianz. Or.* 45 // *PG.* 36. Col. 624, 653) и др. *Ποικιλία* и *ἀντιτυπία* объясняют множественность описаний, к-рые совр. читателю могут показаться избыточными, но именно они создают красоту и своеобразие картины мира Н. П. Поэтическое мастерство Н. П. сравнивали с искусством мозаики, популярным в его эпоху (*Brill's Companion.* 2016. P. 443).

Образцом для поэта служил в первую очередь Гомер (*Ibid.* P. 408). Однако у Н. П. нет рабского подражания Гомеру; он формирует свой авторский формульный стиль (*Ibid.* P. 374), порой по 10–15 раз повторяя собственные удачные клише. Кроме того, Н. П. ориентируется и на александрийских поэтов, из более поздних — на Оппиана и Псевдо-Оппиана, Трифиодора и свт. Григория Богослова. (*Ibid.* P. 484). Н. П. несомненно писал для подготовленной аудитории, знающей не только Гомера, но и эпическую поэзию последующих столетий, и ученую александрийскую поэзию (*Ibid.* P. 672).

Метрика. Заслуга Н. П. состоит и в реформировании греч. гекзаметра. Центральный пункт реформы — это регуляция ударения в конце стиха и в цезуре на 3-й стопе (*Ibid.* P. 361). В гекзаметре Н. П. дактили преобладают над спондеями. Цезура либо 5-половинная, либо (чаще всего) трохаическая на 3-й стопе, с женской цезурой. Стих делится на 2 полустишия: первое имеет 6–7 слогов с ударением на предпоследнем, второе — 7–8 слогов без фиксированного ударения, хотя ударение на последний слог — редко. Последний слог гекза-

метра Н. П. чаще всего имеет дифтонг или долгий гласный. Т. о. получаются почти изосиллабические стихи, разделенные на 2 колона и к концу отмеченные ударением. У современников (Кира и Евдокии) реформа гекзаметра Н. П. отклика не нашла, но поэты следующих поколений: Пампрепий (2 пол. V в.), Мусей (ок. нач. VI в.), Коллуф (рубеж V и VI вв.), Христордор (рубеж V и VI вв.), Драконтий (кон. V в.), *Павел Силенциарий* (2-я пол. VI в.) — использовали нонновский гекзаметр. Возможно, в Византии сочинения Н. П. изучали в школе (*Ibid.* P. 672).

Как читались стихи (с силовыми ударениями или с попытками воспроизвести классическую просодию) и как именно звучали стихи Н. П., неизвестно (*Ibid.* P. 368). Возможно, на публике их читали с ударениями, интеллектуалы для себя — с воспроизведением просодии. С т. зр. классических правил просодии, в «Деяниях Диониса» Н. П. безупречен, а в «Парафразе святого Евангелия от Иоанна» позволяет себе нек-рые отступления (неправильные долготы и зияния), но это, очевидно, сознательная поэтическая вольность.

Уникальные совпадения редких слов, использование одних и тех же форм и выражений в одной и той же метрической позиции свидетельствуют о том, что Н. П. был хорошо знаком с поэзией свт. Григория Богослова и ориентировался на него (что вновь подтверждает принадлежность Н. П. к христ. традиции — *Ibid.* P. 290). Возможно, именно метрика свт. Григория вдохновила Н. П. на его просодические вольности, поскольку метрическое совершенство было не нужно христианской аудитории.

Вопрос о целях, к-рые преследовал Н. П., создавая поэмы, не может быть решен утилитарно: он создавал свой неповторимый стиль не ради привлечения к христианству остатков языческого общества. Н. П. стремился стать успешным поэтом (*Shorrock.* 2001) и следовал общим принципам интеллектуальной литературы V в., в которой осуществлялся синтез культурного наследия античности и христ. вероучения.

Соч.: *Paraphrasis s. evangelii Ioannei* / Ed. A. Scheindler. Lpz., 1881; *Nonni Panopolitani Dionysiaca* / Ed. R. Keydell. B., 1959. 2 Bde; *Les Dionysiaques* / Ed. F. Vian. P., 1976–2006. Vol. 1–19; *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni* / Ed. E. Livrea e. a. 1989 (*Nonn. Parafr.*); *Деяния Диониса* / Пер.: Ю. А. Голубец. СПб.,

1997; Деяния Иисуса / Пер.: Ю. А. Голубец и др. М., 2002; *Le Dionisiache* / Ed. D. Gigli Piccardi. Mil., 2003–2004.

Лит.: *Golega J.* Studien über die Evangelien-dichtung des Nonnos von Panopolis: Ein Beitr. zur Geschichte der Bibeldichtung im Altertum. Breslau, 1930; *Stegemann V.* Astrologie und Universalgeschichte: Stud. und Interpr. zu den Dionysiaka des Nonnos von Panopolis. Lpz.; B., 1930; *Cataudella Q.* Cronologia di Nonno di Panopoli // *Studi Italiani di Filologia Classica*. Torino, 1934. Vol. 11. N 1. P. 15–33; *Riemschneider M.* Der Stil des Nonnos // BBA. 1957. Bd. 5. S. 46–70; *D'Ippolito G.* Studi Nonniani: Lepillio nelle Dionisiache. Palermo, 1964; *Gigli Piccardi D.* Dioniso e Gesù Cristo in Nonno Dionis. 45.228–239 // Sileno. La Spezia, 1984. Vol. 10. P. 249–256; *Livrea E.* Il poeta e il vescovo: La questione nonniana e la storia // *Prometheus*. Firenze, 1987. Vol. 13. P. 97–123; *Willers D.* Dionysos und Christus: Ein archaolog. Zeugnis zur «Konfessionsangehörigkeit» des Nonnos // *Museum Helveticum*. Basel, 1992. Bd. 49. S. 141–151; *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизант. литературы. М., 1997². С. 139–156; *Vian F.* МБСФХУ chez Nonnos de Panopolis: étude de semantique et de chronologie // REG. 1997. Vol. 110. P. 143–160; *Shorrock R.* The Challenge of Epic: Allusive Engagement in the «Dionysiaca» Nonnus. Leiden, 2001; *Захарова А. В., Торшилов Д. О.* Глобус звездного неба: Поэтическая мастерская Нонна Панополитанского. М., 2003; *Fornaro S.* Nonnus // *Brill's New Pauly*. Leiden, 2006. Vol. 9. P. 812–815; *Migueluez-Cavero L.* Poems in Context: Greek Poetry in the Egyptian Thebaid 200–600 AD. B., 2008; *Shorrock R.* The Myth of Paganism: Nonnus, Dionysos and the World of Late Antiquity. L., 2011; *Agosti G.* Greek poetry // *The Oxford Handbook of Late Antiquity* / Ed. S. Johnson. Oxf., 2012. P. 361–405; Nonnus of Panopolis in Context: Poetry and Cultural Milieu in Late Antiquity With a Section on Nonnus and the Modern World / Ed. K. Spanoudakis. B., 2014; *Brill's Companion to Nonnus of Panopolis* / Ed. D. Accorinti. Leiden; Boston, 2016; *Александрова Т. Л.* Евдоксия — читательница Нонна? // *Вестн. ПСТГУ. Сер. 3: Филология*. 2018. Вып. 55. С. 9–19.

Т. Л. Александрова

НО́ННА [греч. *Νόννα*] (кон. III — нач. IV в., Иконий (?)) — после 374, Назианз), прав. (пам. 5 авг.). Жена свт. Григория, еп. Назианза, мать св. Горгонии, свт. Григория Богослова и св. Кесария. Основным источником сведений о Н. являются сочинения свт. Григория Богослова — слова, посвященные памяти брата Кесария, сестры Горгонии, отца (*Greg. Nazianz. Or. 7, 8, 18*), а также автобиографическая поэзия (*Idem. De vita sua; Idem // AG. 8. 24–74*). Отца Н. звали Филыгати (AG. 8, 58; 136), мать — Горгония (AG. 8, 136). Братом Н. был Амфилохий (или Амфилох), к-рый умер до 361 г. (*Ibid.; PLRE. Vol. 1. P. 57*), отец свт. Амфилохия Иконийского (*Koressek. 1973. P. 457*). Ж. Бернарди считает, что Н. происходила из Икония (*Bernardi. 1995. P. 106*), Р. Ван Дам — что она



Прав. Нонна Назианзинская.
Икона. Нач. XXI в.
Иконописец Д. Школьник
(ц. ап. Иоанна Богослова
в Мемфисе, США)

родилась в Каппадокии (*Van Dam. 2003. P. 88*). Семья Н. была христианской. Свт. Григорий говорит, что Н. изначально была посвящена Богу (*Greg. Nazianz. Or. 7. 4, 1*), тем не менее была выдана замуж за Григория, принадлежавшего в то время к секте *унистаруан*. Бернарди предполагает, что их бракосочетание состоялось ок. 305 г. (*Bernardi. 1995. P. 106*), а сестра Горгония была намного старше Григория и, возможно, уже была замужем к моменту его рождения (P. 108). По мнению Ван Дама, Григорий и Н. поженились в 20-х гг. IV в. (*Van Dam. 2003. P. 88*). Н. могла быть моложе своего мужа на 20–30 лет, а для него это был 2-й брак (*Idem. P. 41*).

В семейной жизни Н. была покорна мужу, однако прилагала все усилия к обращению его в христианство, действуя упреками, увещаниями, «отчуждением» (возможно, отказом в супружеской близости), но более всего подавая пример молитвой, постом и собственным добронравием. В конце концов Григорий Старший увидел сон, в к-ром пел стих из псалма: «Возрадовался, когда сказали мне: в дом Господень пойдем» (Пс 121. 1), после чего не только уверовал и крестился (в возрасте 45 лет), но и был рукоположен во священника и епископа. Григорию Старшему пришлось делать выбор между женой-христианкой и др. родственниками, с к-рыми Н. отношений не поддерживала (*Van Dam. 2003. P. 88*).

Свт. Григорий глубоко почитал обоих родителей, именуя отца «но-

вым Авраамом», а мать «духовной Саррой» и считая их брак союзом добродетели и единения с Богом (*Greg. Nazianz. Or. 8. 4*). Он говорил, что они были скорее христоролюбивы, чем чадолюбивы (*Idem. Or. 7, 4, 2*).

О себе свт. Григорий рассказал, что родился по молитвам матери, к-рой в видении был явлен образ сына и названо его имя (*Idem. De vita sua. 68–81*). Н. дала обет посвятить старшего сына Богу. Мать была духовно близка со старшими детьми, Горгонией и Григорием; ее отношения с младшим, Кесарием, более проблематичны (*Van Dam. 2003. P. 90*). Свт. Григорий считал себя любимым сыном Н. Он рассказал об исцелении Н.: из-за болезни она не могла есть и увидела сон, в к-ром сын подошел к ней с корзиной белых хлебов и, перекрестив, подал ей. Это видение укрепило Н., и она выздоровела (*Greg. Nazianz. Or. 18, 30*). Свт. Григорий считал, что молитва Н. спасла его во время кораблекрушения в 348 г. (*Idem. Or. 18; Idem. De vita sua, 197*). Одному из пльвших с ним было чудесное явление: Н. вошла в море и извлекла корабль на сушу (*Idem. Or. 18. 31*).

Говоря о благочестии матери, свт. Григорий описал идеал женщины-христианки: она весьма заботилась о доме, и между тем изнуряла плоть в постах и бдениях; будучи замужней, восхваляла девство; была заступницей сирот и вдов; утешала скорбящих. В церкви хранила молчание (за исключением положенных возгласов), никогда не поворачивалась спиной к престолу. При встрече с язычниками, даже благонравными, вероятно, родственниками мужа, не касалась рукой их руки, не обменивалась поцелуями, за трапезой не разделяла с ними соли. Она не слушала их рассказы и не смотрела языческих представлений. Н. не предавалась излишней скорби, даже когда ее постигали несчастья, но всегда благодарила Бога (*Greg. Nazianz. Or. 18. 9–10*). В то же время свт. Григорий ставит ей в похвалу то, что она имела «мужской дух» (*Idem. Or. 18. 11, 31–32; AG. 8, 29; Elm. 2006. P. 171–192*) и что всецело посвятила себя Богу (AG. 8. 34, 42).

Н. пережила мужа (в утешение ей произнесена посвященная его памяти речь свт. Григория Богослова (*Greg. Nazianz. Or. 18*)). Через некоторое время Н. умерла в церкви во время молитвы (AG. 8. 41, 43, 46, 48,

58, 73 etc.). После смерти матери свт. Григорий переехал в Селевкию Исаврийскую, и жил там неподалеку от места, где находились мощи мц. Феклы (*Van Dam*. 2003. P. 92–93). Возможно, это подтверждает сведения о том, что Н. была родом из Икония, откуда происходила и мц. Фекла. Размышлениями о подвижничестве матери и ее блаженной кончине полны мн. эпитаграммы свт. Григория (AG. 8, 24–74).

Ист.: *Greg. Nazianz.* Or. 18 // PG. 35. Col. 985–1044; *idem.* Or. 6, 7, 8 // *Grégoire de Nazianze.* Discours 6–12 / Éd. M. A. Calvet-Sebasti. P., 1995. (SC; 405); *idem.* De vita sua / Hrsg. v. C. Jungck. Hdlb., 1974; *idem.* Or. 43 // *Grégoire de Nazianze.* Discours funébres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée / Éd. F. Boulenger. P., 1908; *idem.* Epitaphia in Patrem // PG. 38. Col. 38–43 (рус. пер.: Собр. творений. [Серг. П.], 1994. Т. 2. С. 327–328); *SynCP.* Col. 869.

Лит.: *Tillemont.* Mémoires Vol. 9. P. 309–311, 314, 322–323; *Sauget J.-M.* Nonna // *BiblSS.* Vol. 9. Col. 1044–1045; *Kopecek T.* The Social Class of the Cappadocian Fathers // *Church History.* 1973. Vol. 42. N 4. Dec. P. 453–466; *Bernardi J. St.* Grégoire de Nazianze: Le Théologien et son temps. P., 1995; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 361; *Van Dam R.* Families and Friends in Late Roman Cappadocia. Phil., 2003. P. 87–93; *Elm S.* Gregory's Women: Creating a Philosopher's Family // *Gregory of Nazianzus: Images and Reflections* / Ed. J. Børtnes, T. Hägg. Сph., 2006. P. 171–192; *Синаксарь: Жития святых Правосл. Церкви* / Авт.-сост.: иером. Макарий Симонопетрский. М., 2011. Т. 6. С. 465–466.

Т. Л. Александрова

НОРАВАНК [арм. Նորավանկ — Новый монастырь], средневеков. арм. мон-рь в обл. Вайоц-Дзор (Армения). Расположен в живописном



ущелье одного из притоков р. Арпа, в исторической области Вайоц-Дзор пров. Сюник. Основанный в X в. вблизи древней ц. св. Фоки, приобрел известность в XII в. С нач. XIII до 1-й пол. XIV в. являлся резиденцией Сюникского митрополита, а также был некрополем кня-

жеского рода Орбелянов, чем обусловлена застройка Н. репрезентативными сооружениями, 3 из к-рых являются усыпальницами. Основными источниками по истории Н. являются соч. «История области Сисакан» Степаноса Орбеляна, 230 надписей на стенах церквей, хачкарах, надгробных плитах, а также колофоны рукописей.

Ансамбль мон-ря занимает относительно ровную площадку и состоит из сгруппированных воедино 4 построек и отдельно стоящей вертикальной доминанты — 2-ярусной церкви-усыпальницы. Древнейшая, зальная церковь Н. — Сурб-Карапет (св. Иоанна Предтечи) сооружена в 1105 г. из грубо тесанного камня сыном сюникского кн. Хасана еп. Ованнесом X Капанеци, при к-ром мон-рь приобрел поместья и вступил в пору расцвета. После того как церковь раскрыта раскопками 1982–1983 гг., прояснился вопрос об идентификации не только этой, первой, церкви мон-ря, но и примыкающей к ней с севера ц. Сурб-Степанос-Нахавка (первомч. архидиак. Стефана), к-рая была возведена в 1216–1221 гг. еп. Саргисом I и кн. Липаритом Орбеляном. Церковь Сурб-Степанос-Нахавка принадлежит к распространенному в то время типу купольной постройки, внутри — крестообразная, по углам в 2 яруса расположены приделы. Большой гавит перед ней, созданный в 1261 г. кн. Смбатом II Орбеляном, служил притвором и усыпальницей. В 1275 г. кн. Тарсаич Орбелян с севера от церкви Сурб-Степанос-Нахавка возвел церковь-мавзолей Сурб-Григор-Лусаворич (свт. Григория

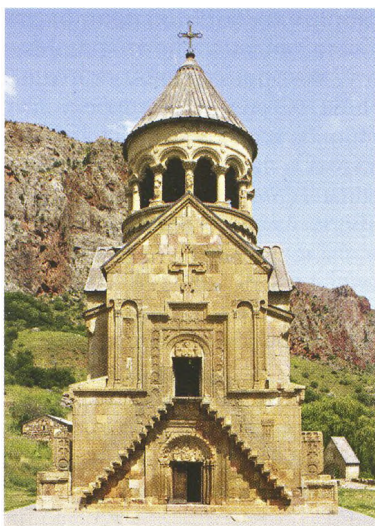
*Монастырь Нораванк.
Фотография А. Мартовского.
2009 г.*

Просветителя; архит. Сиранес), где были похоронены Смбат II Орбелян, а позже Тарсаич и др. представители рода. В 1339 г. к юго-востоку от этой группы построек кн. Буртел Орбелян возвел 2-ярусную церковь-усыпальницу Сурб-Аствацацин (Пресв. Богородицы), известную также под названием Буртелашен (т. е. построенная Буртелом; архит. Момик). Все постройки мон-ря возведены из белого известняка, который, как ок-

ружающие скалы, приобрел красноватый оттенок в результате окисления породы.

После вторжения монголов (30-е гг. XIII в.) представители Орбелянов смогли договориться с захватчиками и, признав их главенство (выплачивали дань и отбывали военную повинность), не только сохранили, но укрепили и расширили княжество. С целью получения ярлыка и подчинения непосредственно вел. хану Смбат Орбелян, владевший кроме армянского и грузинского персидским, уйгурским и монгольским языками, нанес визит хану Менгу (Мунке; 1251–1259) в Каракорум.

Утверждение епископской кафедры в Н. было обусловлено ослаблением древнейшего сюнийского епископского центра в Татеве и разделением епархии на 2 с центрами в Н. и Татеве. Первый епископ Н., митр. Степанос II (1170–1216), породнился с княжеским родом, выдав дочь своей сестры замуж за Эликума Орбеляна; он поставил в епископы Саргиса I (1216–1242). Следующими епископами Нарованкской кафедры были Степанос IV (1242–1260), Григор I (1260–1261), Саргис II (1261–1298). Внимание Орбелянов к мон-рю усилилось после того как кафедру, начиная с митр. Степаноса (Орбеляна) (1286–1303), стали занимать представители этого рода: митр. Ованнес (Орбелян; 1300–1324), Степанос-Тарсаич (Орбелян; 1314–1331) (оба учились в Гладзорском ун-те и известны культурно-просветительской и строительной деятельностью), Саргис III (1333–1337), Степанос-Султаншах (Орбелян; упом. в 1366). Наиболее знаменитым является Степанос (Орбелян), также выпускник Гладзорского ун-та, в 1285 г. он отправился в Киликию, где его рукоположил Армянский католикос. После поставления митрополитом Нораванкской кафедры он развернул в мон-ре активную строительную и рукописную деятельность. В 1297 г. он создал фундаментальный труд о Сюникской пров. (ашхар), в котором описал ее историю и географию, рассказал о церквях и мон-рях, в т. ч. воспользовавшись произведениями предшественников, дипломатическими материалами, письмами и эпиграфикой. Погребен в гавите ц. Сурб-Степанос. При митрополитах из рода Орбелянов Н. бурно развивался благодаря богатым вкладам и обширным



Церковь Пресв. Богородицы
(Буртелашен). 1339 г.
Фотография А. Зверева. 2016 г.

владениям. Во 2-й пол. XIV в. вслед ослабления рода Орбелянов Н. постепенно пришел в упадок. В XVI в. упоминаются Нораванкские епископы Аракел и его племянник, Егиш; последние сведения о Нораванкском епископе встречаются под 1661 г.; наиболее поздняя эпитафическая надпись датирована 1701 г.

Н. — единственный арм. мон-рь, строительство к-рого связано с именами средневеков. зодчих — Сиранеса и *Момика*; их имена упоминаются в надписях с определением «вардпет» (архитектор). Сиранес известен также строительной деятельностью в мон-ре Аратес, он отмечен в надписи на стеле у Алидзора. Момик, который славился также как писец и миниатюрист, в 1321 г. возвел церковь в Арени (в 10 км от Н.), его считают архитектором ряда др. построек. Возведенную мастерами 3-ярусную церковь Буртелашен отличает необычное архитектурное решение: квадратный зал гавита первоначально построен 4-колонным, но затем колонны были ликвидированы и гавит приобрел целостное перекрытие в виде сомкнутого свода со сталактитовым шатром с окулуcom. В результате этой перестройки над входом было создано сдвоенное окно с рельефом на внешней стороне тимпана. Церковь Буртелашен — один из последних шедевров средневеков. арм. архитектуры, ее отличают не только своеобразное ярусное решение, оригинальные перекрытия (складчатое, готического типа в нижнем ярусе), но и на редкость гармоничные пропорции, а также единство архитек-

турной, скульптурной и орнаментальной пластики (типологические аналогии см. в ст. *Момик*).

Огромную ценность для истории армянского искусства составляют высокохудожественные произведения скульптурной пластики на стенах храмов Н. — свидетельство мастерства Сиранеса и Момика как скульпторов. Особо выделяются приписываемые Момику рельефные композиции в тимпанах окна и портала по оси зап. фасада гавита Буртелашена. Рельефы сопровождают пояснительные надписи. Верхний из них — с изображением Бога Отца, благословляющего десницей и придерживающего голову Адама. Слева — Распятие и образ прор. Даниила. На нижнем тимпане — Пресв. Богородица с Младенцем и прор. Исаия, держащий свиток с текстом (Ис 7. 14). Не менее выразительны рельефы на тимпанах (см. в ст. *Момик*). Как и на гавите, верхний рельеф решен в ракурсе и объемно, что рассчитано на восприятие с дальнего расстояния. С рельефами в 4 тимпанах гармонично сочетаются широкие, скульптурно оформленные арки порталов с характерными для той эпохи мотивами сталактитов и зигзага.

В Н. сохранилось ок. 60 хачкаров (в т. ч. работы Момика), часть из к-рых относится к шедеврам камнерезного искусства. Заказчиками хачкаров выступали представители рода Орбелянов, местная знать и Сюнийские митрополиты.

К XX в. Н. сильно руинирован. Церкви Сурб-Степанос и Сурб-Григор восстановлены в 1982–1989 гг., ц. Сурб-Аствацацин — в 1996–1999 гг. (архит. Г. Гаспарян). После освящения в 1999 г. ц. Сурб-Аствацацин католиком Гарегином I Н. стал действующим мон-рем.

Ист.: *Орбелян Ст.* История области Сисакан. Тифлис, 1910 (на арм. яз.); Свод арм. надписей / Сост.: С. Бархударян. Ер., 1967. Вып. 3 (на арм. яз.).

Лит.: *Бархударян С.* Средневековые арм. архитектуры и мастера по камню. Ер., 1963 (на арм. яз.); *Der-Nersessian S.* Deux tympanes sculptés arméniens dates de 1321 // Cah. Arch. 1976. Vol. 25. P. 109–122; *Халпахчян О.* Архитектурные ансамбли Армении. М., 1980; *Alrago-Novello A., Jeni G.* Amaghu Noravank. Mil., 1985; *Гаспарян Г.* Генсалогиа, композиция и реконструкция церкви-усыпальницы Пресв. Богородицы в Нораванке // «Нораванк»: Ежегодник, 1999. Эчмиадзин; Монреаль, 1999. С. 68–75; *Матевосян К.* Момик. Ер., 2010 (на арм. и англ. яз.); *он же.* Эпитафические надписи и памятные записи Нораванка. Ер., 2017 (на арм. яз.).

А. Ю. Казарян, К. А. Матевосян

НОРБЕРТ [Норберт из Ксантена, Ксантенский; лат. Norbertus] († 6.06.1134, Магдебург), св. Римско-католической Церкви (пам. 6 июня), архиеп. Магдебургский, основатель ордена регулярных (уставных) каноников-премонстрантов.

Источники. Сведения о Н., к-рый был одной из центральных фигур в религиозно-политической жизни Зап. Европы 1-й трети XII в., встречаются в многочисленных источниках: хрониках, письмах современников, грамотах, Житиях, истори-



Католический св. Норберт.
Роспись ц. святых Севера и Мартирия
близ Орвието. Нач. XIV в.

ческих сочинениях. Однако из-за того, что деятельность Н. была спорной, вызывающей полемику среди современников, ни в одном источнике нет исчерпывающего объективного описания его жизни. Основными источниками сведений о Н. являются 2 пространных Жития, к-рые условно принято обозначать лат. буквами А и В.

«*Житие А*» (BHL, N 6248) было обнаружено в 1853 г. нем. историком и архивистом Р. Вильмансом и опубликовано в сер. «*Monumenta Germaniae Historica*» (изд.: Vita Norberti // MGH. SS. T. 12. P. 670–703). Единственная полная рукопись (Berolin. SB. Theol. lat. 78. Fol. 90–110v) происходит из б-ки капитула св. апостолов Петра и Павла в Бранденбурге (в средние века это был дочерний мон-рь премонстрантского аббатства Пресв. Девы Марии в Магдебурге) и датируется 1-й пол. XIV в. (более ранняя датировка, к-рую часто заимствуют из 1-го издания памятника, маловероятна). В 1972 г. был найден фрагмент, сохранившийся в составе книжного переплета (Hamburg.

Bibl. 17 in scrin. Fragm. 21; XIV в.), но он не содержит значимых отличий от опубликованной рукописи. Издатель разделил «Житие А» на 23 главы. Вильманс датировал агиографический памятник 1157–1161 гг. на основании того, что Гуго, настоятель аббатства Премонтре (1128–1161), назван «pater memorabilis» (лат.— достопамятный отец) — обычно этот эпитет применялся по отношению к уже почившему человеку. Др. хронологическим маркером, по мнению Вильманса, является отсутствие в «Житии А» упоминания 3-го приора мон-ря Каппенберг Оттона, к-рый, по сведениям исследователя, скончался в 1156 г. (по др. данным, он умер в 1171). Однако, как считает В. М. Граувен, такая аргументация уязвима, поскольку аббат Гуго в 1161 г. мог лишь уйти на покой, а скончался он скорее всего в 1164 г. На основании того, что о понтификате папы Римского *Луция II* (1144–1145) в «Житии А» говорится в прошедшем времени, Граувен предположил, что оно могло быть составлено между 1145 и 1161/64 гг. (Grauven. 1984).

Вильманс считал, что автором агиографического сочинения был Антоний — ученик Н. и приор монастыря Ильбенштадт (диоцез Майнц), его имя упоминается в «Житии В», а в «Житии А» не встречается (MGH. SS. T. 12. P. 664). Однако Антоний скончался, вероятно, в 1149 г., тогда как автору «Жития А» было, по-видимому, известно о смерти Варфоломея, еп. Лана († 1158) (с последним утверждением согласны не все исследователи — см., напр.: *Niemeier*. 1971. S. 135). Г. Нимайер допускал, что Антоний мог сообщить много сведений о Н., но составителем «Жития А» был др. человек. По мнению Г. Хертеля, «Житие А» состоит из 2 частей: главы 1–17 написаны Антонию, а главы 18–23 — Виггером, приором мон-ря Пресв. Девы Марии в Магдебурге (епископ Бранденбурга в 1138–1161) (*Hertel*. 1880). Однако Граувен указал на стилистическое единство памятника и поставил т. о. под сомнение гипотезу о 2 авторах (*Grauven*. 1984). Выдвигалось предположение о том, что автором «Жития А» мог быть Эвермод, др. ученик Н., т. к. его имя упоминается в тексте без явных хвалебных отзывов в отличие от мн. др. последователей Н. (*Petit*. 1981). Однако использование автором выражения «fratres

ordinis illius» (лат.— братья его ордена), а не «ordinis nostri» (лат.— нашего ордена) свидетельствует скорее о том, что составитель «Жития А» не был учеником Н. и членом ордена премонстрантов. Поскольку в тексте встречается всего 4 точные датировки (начало проповеди Н.; магдебургский период; восстание в Магдебурге; кончина Н.), можно предположить, что автор был связан с архиепископской канцелярией Магдебурга. При этом наличие в «Житии А» (гл. 21) детального описания путешествия Н. в Рим в 1132–1133 гг. указывает на то, что автор агиографического произведения был свидетелем событий. Из спутников Н. упомянуты только *Ансельм*, еп. Хафельбергский (1129–1155; архиепископ и экзарх Равенны в 1155–1158), и некий диакон (не назван по имени). Из-за повышенного внимания в житийном тексте к рассказам о чудесах и сообщениям о кознях дьявола исследователи отказываются считать автором этого произведения Ансельма, католич. богослова, историка, участвовавшего в богословских диспутах об исхождении Св. Духа в 1136 г. в К-поле. Хотя в «Житии А» используются вычурные грецизированные названия городов (Эрбиполис — Вюрцбург, Парфенополис — Магдебург), составитель агиографического текста явно происходил из герм. земель: рассказывая о строительстве церкви в аббатстве Премонтре, он упоминает «gallici» (лат.— франкоговорящие) там, где автор «Жития В» употребляет слово «nostrates» (лат.— наши). Несмотря на большое число исторических сведений и аутентичных деталей, «Житие А» содержит ряд заметных анахронизмов. В частности, присутствует серьезная ошибка в последовательности Римских пап: сказано, что сразу после папы *Гонория II* (1124–1130) на Папский престол под именем *Луция II* был избран кард. Герард, хотя на самом деле между ними были еще папы Римские *Иннокентий II* (1130–1143) и *Целестин II* (1143–1144). Восстание в Магдебурге (1129) описано после сообщения о Реймском Соборе (1131). В целом в «Житии А» сделан акцент на периоде «апостольской» проповеди и странничества Н.

«*Житие В*» (VHL, N 6249) впервые было опубликовано Л. Сурием (*De probatis sanctorum historiis... Coloniae Agrippinae*, 1579. Vol. 3. P. 622–652). Это издание признано неудов-

летворительным, т. к. при подготовке было сделано много пропусков в тексте и корректировался стиль автора. И. Х. ван дер Стерре подготовил новое издание по 16 рукописям, из к-рых в наст. время идентифицированы 3 (*Sterre J. Chr., van der. Vita S. Norberti. Antverpiae*, 1656). Это издание было перепечатано *болландистами* (*ActaSS. Iun. T. 1. P. 761–793*), они разделили текст на 19 глав и 118 параграфов (в оригинале было деление на 54 главы), опустили примечания и указания библейских цитат, а также внесли нек-рые коррективы в текст. Ж. П. *Минь* частично использовал текст ван дер Стерре и добавил комментарии из др. изданий (PL. 170. Col. 1235–1358). Совр. исследователи признают необходимость нового критического издания этого памятника.

В наст. время известны 25 рукописей этой редакции Жития (5 из них датируются XII в.). По объему текста «Житие В» превосходит «Житие А». В прологе автор представляет себя как 1-го составителя полного Жития Н., хотя признаёт существование предшествовавших кратких описаний жизни святого. В отличие от «Жития А», «Житие В» явно ориентировано на учеников и др. последователей Н., членов ордена премонстрантов. Возможно, оно составлялось для чтения на капитуле. Количество сохранившихся рукописей свидетельствует о том, что «Житие В» было шире распространено и вытеснило «Житие А»; оно стало восприниматься как более аутентичное, тем более что оно содержит практически все основные сведения из «Жития А». Судя по заглавию текста в рукописях XII в., автор планировал написать историю происхождения ордена премонстрантов, а не только Житие Н.

В отличие от составителя «Жития А», автор «Жития В» часто говорил о себе в 1-м лице. Он подчеркивал, что опирался на свидетельства тех, кто были лично знакомы с Н., хотя в финале добавил, что и сам присутствовал при многих из описанных событий. Большинство исследователей согласны с тем, что «Житие В» было составлено в мон-ре Премонтре либо самим аббатом Гуго (если считать правдивым замечание о личном участии), либо кем-то по его заказу. «Житие В» датируется периодом между 1152 (когда скончался упоминаемый в нем Альберон, ко-

торый при жизни Н. был примичес-рием Мецского архиеп-ства, а впосл. стал архиепископом Трирским, о чем было известно автору «Жития В») и 1161/64 гг. (дата ухода на покой или смерти аббата Гуго). Составитель «Жития В» был, по-видимому, франкоговорящим, он называет нем. язык варварским (*barbaries linguae Teutonicae*). В отличие от автора «Жития А», составитель «Жития В» часто критикует придворную жизнь. Исследователи отмечают его склонность к философствованию и морализаторству. Автор «Жития В» хочет представить Н. исповедником и уделяет большое внимание перенесенным им страданиям. Он гораздо подробнее описывает деятельность Н. как основателя монашеского ордена, чем как странствующего проповедника.

От «Жития А» повествование в «Житии В» отличается рядом моментов: добавлены рассказы о 3 смертных явлениях Н., а также сообщается о том, как Н. помешал папе Римскому даровать имп. Лотарю II (1133–1137) право *инвеституры* на герм. землях. В этой редакции повторяются и даже умножены те ошибки в хронологии, к-рые присутствуют в «Житии А» (борьба с ересью Танхельма; датировка восстания в Магдебурге). Проповедь в Валансьене отнесена к июню 1118 г., тогда как Н. оказался в городе только после Собора во Фрицларе, к-рый состоялся в июле 1118 г. (Н. находился в Валансьене с кон. марта по апр. 1119). Возможно, такое нарушение хронологии допущено автором с тем, чтобы представить аббата Гуго ближайшим учеником Н., хотя в действительности он присоединился к святому только в июне 1119 г.

Другие источники. Возможно, самое раннее повествование о жизни Н. сохранилось в сочинениях Хериманна, аббата мон-ря Сен-Мартен в Турне (1127–1136; позднее по состоянию здоровья или, что вероятнее, из-за конфликтной ситуации он ушел на покой), «О восстановлении монастыря св. Мартина в Турне» (*De restauratione abbatae Sancti Martini Tornacensis*) и «О чудесах Девы Марии Ланской» (*De miraculis S. Mariae Laudunensis*). Поскольку еп-ство Турне оказалось присоединено к еп-ству Нуайон, соборный капитул Турне упросил Хериманна отправиться в Рим, чтобы добиться восстановления кафедры, что ему

в итоге удалось. Он также выполнял поручения еп. Варфоломея Ланского и, возможно, путешествовал по Испании в поисках св. мощей. К соч. «О восстановлении монастыря св. Мартина в Турне» Хериманн приступил в 1143 г., во время 2-го визита в Рим. Краткий рассказ о Н. он начал с повествования о конфликте в 1110–1111 гг. между имп. Генрихом V и папой Римским *Пасхалием II*. Н., будучи капелланом императора, видел недостойное обращение императора с папой и решил стать пени-тентом (публично кающимся) (*Herimannus abbas. Liber de restauratione*. 85. 2010. P. 140). У Н., поселившегося в уединенном месте и соблюдавшего *Августина устав*, появилось множество последователей, так что спустя 30 лет после его обращения действовали уже более 100 дочерних обителей, в т. ч. в Иерусалиме (внимание Хериманна к этому городу объясняется, по-видимому, тем, что он стремился его посетить: в 1147 аббат собирался во 2-й крестовый поход, но о его дальнейшей судьбе сведений нет). Соч. «О чудесах Девы Марии Ланской» создавалось в неск. этапов: первые наброски были сделаны между 1140 и 1142 гг., в 1143–1144 гг. текст был дополнен, а между 1146 и 1147 гг. еще раз пересмотрен (*Niemeyer*. 1971). В кн. 3 описывается освящение в 1114 г. собора в Лане, восстановленного после пожара 1112 г., и возобновление монашеской жизни в диоцезе благодаря трудам еп. Варфоломея Ланского. Ордену премонстрантов и его основателю посвящены первые 10 глав (*Ex Herimanni De miraculis S. Mariae Laudunensis* // MGH. SS. T. 12. P. 654–660).

О Н. упоминается в Житии Готфрида Каппенбергского (*Vita Godefridi Cappenbergensis* // MGH. SS. Bd. 12. S. 513–530). Гр. Готфрид, вдохновившись примером Н., решил превратить свой замок Каппенберг в Вестфалии в премонстрантскую обитель. Между 1138 и 1148 гг. монах этого аббатства написал Житие Готфрида (*Niemeyer*. 1967). Др. премонстранты из Каппенберга, вероятно, по заказу аббата Гуго (к нему может относиться обращение «vestra sanctitas») или его преемника аббата Филиппа (1161–1171) дополнили текст «Жития В» 10 рассказами о жизни святого («Дополнения к Житию В» — VHL, N 6250; изд.: *Additamenta fratrum Cappenbergen-*

sium ad vitam Norberti posteriorem // MGH. SS. T. 12. P. 704–706). В основном эти рассказы относятся к периоду, когда Н. занимал архиепископскую кафедру Магдебурга. Составителям «Дополнений...» было известно Житие Готфрида Каппенбергского. В конце «Дополнений...» в рукописях встречается написанная гекзаметром поэма «Felix Norbertus» из 24 стихов. Между исследователями нет единого мнения о том, была ли поэма изначально частью «Жития В» или «Дополнений...» (иногда она переписывалась отдельно — *Backmund N. Ein Norbertusgedicht aus Adelberg* // *Analecta Praemonstratensia*. Tongerlo, 1967. Vol. 43. N 3/4. P. 316–317). Поскольку в тексте содержится цитата из Горация (*Horat. Epist. I 1. 61*), автором «Жития В» и поэмы вряд ли является один и тот же человек.

Краткие сведения о Н. приводятся в «Деяниях архиепископов Магдебургских» — произведении, составленном в 1142 г. (*Gesta Archiepiscoporum Magdeburgensium*. An. 1126 // MGH. SS. T. 14. P. 412–414), в продолжении «Хроники» Сигиберта из Жамблу, созданном неким премонстрантом после 1146 г. (вероятно, в 1155) (*Continuatio Praemonstratensis* // MGH. SS. T. 6. P. 447–456), и в «Повести об основании монастыря Готтесгнаден» (*Fundatio monasterii Gratiae Dei* // MGH. SS. T. 20. P. 685–691), написанной между 1190 и 1195 гг.

Жизнь. Н. род. в 1080 или 1085 г. в Ксантене (Германия) или Геннепе (Нидерланды) в семье гр. Хериберта Геннепского († ок. 1119) и его жены Хадевиги. В 1089 г. он был записан в каноники соборного капитула ц. св. Виктора в Ксантене. Позже Н. воспитывался при дворе Кёльнского архиеп. Фридриха I († 1131), стал каноником кёльнского соборного капитула и субдиаконом. О его образовании ничего не известно (хотя в источниках Н. иногда называют *homo litteratus* — ученый муж). Как родственник имп. Генриха V, Н. был принят при дворе и стал капелланом. Однако очень рано проявилась его приверженность принципам *григорианской реформы*. В 1111 г. он принял сторону папы Римского Пасхалия II в конфликте с императором, а в 1113 или 1114 г. отказался стать епископом Камбре (на чем настаивал император), чтобы избежать процедуры светской инвеституры.

После того как на Соборе в Кёльне 19 апр. 1115 г. папский легат Куно (Конон), кардинал-епископ Палестирины, отлучил императора от Церкви, Н. покинул имп. дворец и вернулся в Ксантен.

Согласно житийной традиции, в мае 1115 г. по дороге в г. Фреден (к северо-востоку от Ксантена) Н. от удара молнии упал с лошади и услышал голос: «Уклоняйся от зла и делай добро; ищи мира и следуй за ним» (Пс 33. 15). Он вернулся домой и в знак покаяния возложил на себя власяницу, к-рую стал носить под одеждой (подробнее об эпизоде и его возможных источниках см.: *Leffèvre*. 1961). Затем Н. отправился для наставления в духовной жизни к Куно (Конону, также упом. как Конрад), аббату мон-ря Зигбург (1105–1126), позже ставшему епископом Регенсбургским (1126–1132). В мон-ре Н. усердно занимался изучением Свящ. Писания. Накануне Рождества Христова в 1115 г. он упросил Кёльнского архиеп. Фридриха посвятить его в один и тот же день во диакона и во пресвитера (что было нарушением канонов) и, получив *диспенсацию*, был рукоположен в сан. Затем он провел 40 дней в затворе в Зигбурге. Вернувшись в Ксантен, Н. решил приступить к реформированию капитула св. Виктора, о чем объявил во время проповеди после чтения Евангелия на мессе. Он потребовал, чтобы каноники исполняли постановления Ахенского Собора 816 г. В «Житии А» сообщается, что один клирик низкого происхождения был так разозлен его проповедью, что подошел и плюнул ему в лицо, но Н., вспомнив о своих грехах, никак не ответил ему. Автор «Жития В» добавляет, что, если бы Н. приказал проташить этого клирика по грязи, все остальные только бы обрадовались такому исходу.

Н. также проповедовал в общине регулярных каноников в Клостерраде (Рольдюке) (ныне Керкраде, пров. Лимбург, Нидерланды) и часто посещал отшельника Людольфа (позже он стал аббатом мон-ря Лонниг). Согласно «Житию А», он провел 2 года в уединении в родовой церкви в Фюрстенберге, а в 1117 г. начал проповедь апостольского образа жизни в бедности. Столь радикальная проповедь стала причиной окончательного разрыва Н. с канониками Ксантена, к-рые в 1118 г.

пожаловались на него епископу и пане Римскому. 28 июля 1118 г. во Фрицларе состоялось заседание Собора при участии папского легата кард. Куно. Каноники обвинили Н. в принятии сана с нарушением правил, в сохранении имущества, а также в том, что он не приносил обетов ни в одной из монашеских конгрегаций, а потому не имел права призывать других к аскетическим подвигам. Н. не был осужден, но решил покинуть Ксантен. Он продал имущество, а деньги раздал бедным. Права на родовую церковь в Фюрстенберге он передал мон-рю Зигбург (однако принадлежность этой церкви Н. не подтверждается ни одной из сохранившихся грамот). Себе он оставил мула, 20 серебряных слитков, богослужебные книги и переносной алтарь для совершения мессы. Вместе с 2 учениками отправился в г. Юи (между Намюром и Льежем, Бельгия), где избавился от оставшегося имущества (кроме алтаря и Псалтири). Даже в холодное время года Н. ходил босой и в легкой одежде.

В нояб. 1118 г. Н. отправился к папе Геласию II, бежавшему из Рима и находившемуся в Сен-Жиль-дю-Гар. Он получил от папы отпущение грехов за канонические нарушения при рукоположении и право проповедовать повсеместно. Н. начал вести жизнь странствующего проповедника. В Пальмовое воскресенье 1119 г. состоялась его 1-я проповедь в Валансьене. В этом городе 3 его спутника (2 мирянина и субдиакон) неожиданно скончались и были погребены. Вскоре заболел и сам Н. Один из помощников Бурхарда, еп. Камбре, капеллан Гуго из Фос-ла-Виль, стал ухаживать за больным Н. и решил стать его учеником. Когда Н. выздоровел, они стали странствовать вместе. Согласно житийной традиции, святой изгонял нечистых духов, исцелял больных и примирял враждовавших.

После смерти папы Геласия II Н. отправился к папе Римскому *Каллисту II* (1119–1124) на Собор в Реймсе (окт. 1119). Участники Собора уговаривали Н. умерить аскетические подвиги, но он не согласился. Тогда его поручили заботам еп. Варфоломея Ланского (поскольку у Н. были влиятельные родственники в Лане). Н., не знавший франц. языка, начал изучать его. В «Житии А» сообщается, что в 1119 г. он хотел по-

слушать лекции принадлежавшего к *Ланской школе* магистра Радульфа (прежде всего его комментарии к Пс 118). Но Дрого, приор мон-ря Сен-Никез в Реймсе, отговорил его от получения светского образования, убедив, что Н. находится под водительством Св. Духа.

Из Реймса папа Каллист II прибыл в Лан (11–18 нояб. 1119). Согласно «Житию А», Н. был поставлен аббатом мон-ря св. Мартина в Лане, но монахи не приняли его сурового образа жизни. В действительности в это время мон-рь возглавлял приор Роберт, что подтверждается грамотой еп. Варфоломея Ланского. В «Житии В» говорится, что Н. сразу отказался от предложения возглавить этот мон-рь, а Хериманн добавляет, что Н. отказался из скромности, а также по причине того, что мон-рь находился в городе (Ex *Herimanni De miraculis S. Mariae Laudunensis* // MGH. SS. T. 12. P. 655–656). В Камбре у Н. появился еще один ученик – Эвермод, ему он рассказал, где хочет быть погребен (позже Эвермод был провизором в мон-ре Готтесгнаден, приором мон-ря Пресв. Девы Марии в Магдебурге и в 1154–1178 епископом Рагцебурга). Первый ученик святого, Гуго из Фос-ла-Виль, к тому времени покинул Н. и вернулся к Бурхарду, еп. Камбре.

В 1120 г. Н. получил у еп. Варфоломея Ланского разрешение основать общину в мест. Премонтре (лат. Praemonstratus, или Pratum monasterium; совр. деп. Эн). Там находилась маленькая ц. Иоанна Крестителя, принадлежавшая бенедиктинскому аббатству св. Викентия в Лане. Поскольку в тех местах нельзя было достать даже хлеба для Евхаристии, храм пребывал в запустении. Передача земли и церкви была оформлена в 1121 г. (*Donationes piae S. Norberto et Praemonstratensibus factae* // PL. 170. Col. 1359–1364). Аббат Хериманн добавляет, что Н. пригласил к себе из Ланской школы 7 самых богатых учеников, однако один из них украл все деньги и скрылся. В агиографических источниках сообщается, что на Страстной седмице (11–17 апр. 1120) в Премонтре вместе с Н. пришли 13 учеников.

В новой общине Н. сначала хотел принять обычаи *цистерцианцев*, однако затем выбрал устав блж. Августина. Согласно «Дополнениям к Житию В», Н. явился блж. Августин со



Католический св. Норберт
получает устав от блж. Августина.
Миниатюра из рукописи Жития.
Ок. 1140 г.
(Monac. Clm. 17144. Fol. 5)

своим уставом в руках и повелел следовать ему. Первое принесение обетов (*professio*) по этому уставу в Премонстре состоялось на Рождество Христово в 1121 г. Для своих последователей Н. ввел особое облачение из шерсти белого цвета, чтобы выразить идею соединения священнослужения и покаянной жизни.

Мн. источники сообщают, что в Кёльне Н. чудесным образом обрел мощи святых (мц. *Урсулы* и 11 тыс. дев-мучениц, Фиванского легиона, св. мучеников *Эвальдов*, мч. *Герсона*; в послании Рудольфа из Сен-Трона говорится, что Н. в поисках св. мощей столкнулся с неким противодействием — MGH. SS. T. 10. P. 330). Он торжественно перенес частицы мощей мц. *Урсулы* и мч. *Герсона* в Премонстре. Но во время освящения главной церкви при участии епископа и при большом стечении народа развалился каменный алтарь, что было воспринято как дурной знак. Н. назначил новую дату и тайно освятил церковь 18 нояб. 1122 г., хотя всем говорил, что новое освящение состоится только в будущем.

Земельные владения обители Премонстре были закреплены грамотой кор. Людовика VI. 28 июня 1124 г. в Нуайоне легаты папы Римского Каллиста II утвердили новый орден, а 16 февр. 1126 г. была получена булла папы Римского *Гонория II* (*Jaffé. RPR. N 7244; PL. 166. Col. 1249–1251*).

Орденские статуты приняли уже в 1128/29 г., при преемнике Н., которым стал его 1-й ученик Гуго. Папской буллой от 12 апр. 1131 г. аббатство Премонстре было провозглашено материнской обителью. Одним из путей расширения ордена стала передача в пользу премонстрантов «частных» церквей. Так, гр. Намюра Готфрид I и его жена в 1121 г. передали Н. мон-рь Флорев (Бельгия). Гр. Каппенберга Готфрид и его жена Ютта передали Н. свой замок, чтобы там были основаны мужской и женский мон-ри, и сами принесли в них обеты. Брат Готфрида Отто основал мон-ри в Фарларе (возле г. Косфельда) и Ильбенштадте (возле г. Майнца). Однако такая поддержка семьей графа деятельности Н. вызвала противодействие со стороны его тестя, Фридриха, гр. Арнсберга, который несколько раз осаждал Каппенберг, но, согласно Житию Готфрида, был наказан внезапной смертью.

Н. принимал в орден не всех. Он отказался принять гр. Тибо (Теобальда) IV Шампанского († 1152), убедив его вести благочестивую жизнь в миру и устроив его брак с племянницей Регенсбургского еп. Хартвига I (1105–1126) Матильдой, дочерью Энгельберта II, герц. Тревизо, маркгр. Каринтийского.

Вероятно, в 1124 г. Н. и премонстрантов пригласили в Антверпен бороться с ересью Танхельма (убитого в 1115) (об этой ереси см.: *Epistola Traiectensis Ecclesiae ad Fridericum episcopum Coloniensem de Tanchelmo seductore* (1112–1114) // PL. 170. Col. 1312–1316). После проповеди, к-рая имела успех, Н. получил прозвание Антверпенский апостол, а премонстрантам была передана ц. св. Михаила в Антверпене (*Oorkondenboek der Witheerenabdiij van S.-Michielcx. Antw., 1909. N 2, 3*). Кроме того, члены ордена построили свою церковь в Брасхате.

В апр. 1126 г. Н. отказался занять епископскую кафедру Вюрцбурга, но 18 июля 1126 г. на Шпайерском Соборе под председательством кор. Лотаря Саксонского он был избран архиепископом Магдебурга. 25 июля того же года состоялась рукоположение Н.; его провел еп. Удо (Одон) Наумбургский. Н. получил паллий от папы Римского Гонория II.

В Магдебург Н. вошел босой и в рубище. Первыми деяниями нового ар-

хиепископа стали учет доходов диоцеза и реформа капитула (Н. требовал от каноников строгого соблюдения *целибата*). Наибольшее недовольство вызвало решение Н. заменить каноников коллегиальной ц. Пресв. Девы Марии (при ней был госпиталь) общиной премонстрантов во главе с его учеником Эвермодом. Ордену отошли 6 приходов в городе и 14 — в Магдебургском архиеп-стве. В 1129 г. архиепископ пережил 2 покушения.

Поводом для открытого столкновения архиепископа с недовольными членами капитула и поддержавшими их горожанами стало решение Н. заново освятить кафедральный собор (согласно Житиям, Н. получил некую информацию, к-рая по канонам требовала переосвящения храма). Из-за всеобщего недовольства переосвящение было проведено тайно в ночь на 30 июня. После того как об этом стало известно, в городе вспыхнуло восстание. Н. укрылся в башне, которую осадила толпа восставших горожан. Архиепископу удалось бежать в мон-рь Петерсберг. На Магдебург он наложил *интердикт*. Через 6 недель горожанам пришлось пойти на примирение с архиепископом, они принесли покаяние. На Реймском Соборе 1131 г. Н. получил грамоту от папы о замене соборного капитула Магдебурга общиной премонстрантов.

В 1127 г. Н. участвовал в организации военного похода под командованием кор. Лотаря (имп. Лотарь III в 1133–1137) против вендов (лютичей), которые были разбиты, их языческое капище в Ретре сожжено. Н. организовал сбор десятины. Когда в 1130 г. в Риме началась схизма, вместе с католич. св. *Бернардом Клервоским* (1090–1153) и архиеп. Конрадом I Зальцбургским (1106–1147) Н. занял сторону папы Римского Иннокентия II, хотя прежде дружил с Пьетро Пьерлеони (антипапой *Анаклетом II* (1130–1138)) (сохр. адресованное Н. послание Губерта, еп. Лукки, о схизме — *Pontificum Romanorum... vitae* / Ed. J. M. Watterich. Lipsiae, 1862. T. 2. P. 179–182). Некоторое время Н. был имп. канцлером Италии (*Annales Magdeburgenses. An. 1132* // MGH. SS. T. 16. P. 184), но впосл. отказался от этой должности. 4 июня 1133 г. он устроил имп. коронацию Лотаря III в Латеранской базилике, т. к. базилика св. Петра была захвачена сторонниками

антипапы. За помощь в налаживании отношений между папой и императором Н. добился от Иннокентия II издания буллы, подчинявшей Магдебургу епископов Польши и Померании (4 июня 1133 — *Jaffé*. RPR. N 7629 (5458); *Gesta Archiepiscoporum Magdeburgensium*. An. 1126 // *MGH. SS.* T. 14. P. 414; *Regesta Archiepiscopatus Magdeburgensis*. Magdeburg, 1876. T. 1. N 1058).

После возвращения из Италии Н. заболел, 4 месяца провел в тяжелом состоянии и скончался. В Житиях сообщается, что тело Н. в течение 8 дней оставалось нетленным, его перевозили из одного мон-ря в другой, пока члены капитула и пре-монстранты ц. Пресв. Девы Марии в Магдебурге спорили о том, где Н. должен быть похоронен. По-видимому, эта информация является агиографическим преувеличением, поскольку известна точная дата погребения — 11 июня. Н. был погребен в церкви аббатства Пресв. Девы Марии в Магдебурге, в центре храма перед алтарем Св. Креста, потом, вероятно еще при жизни аббата Гуго, мощи перенесли в хор.

Почитание. В 1200 г. магдебургские пре-монстранты составили описание чудес Н. для начала канонизационного процесса в Риме. Однако Н. был признан святым ордена пре-монстрантов только 28 июля 1582 г. (бреве папы Римского *Григория XIII* (1572–1585)). В бревиарии пре-монстрантов служба Н. указана под 6 июня. 7 сент. 1621 г. память 6 июня стала общей для всей Римско-католической Церкви (включена в Римский Миссал и Бревиарий). 16 авг. 1625 г. папа *Урбан VIII* (1623–1644) перенес орденское празднование на 11 июля, а празднику 6 июня была добавлена октава. 7 сент. 1672 г. праздник 6 июня был повышен в статусе и стал «двойным».

В 1626–1627 гг. благодаря усилиям аббата Каспара фон Квестенберга († 1640) и военным победам имп. Фердинанда II († 1637) мощи Н. были перенесены богемскими пре-монстрантами из лютеранского Магдебурга в Прагу в Страговский мон-рь, 2 мая 1627 г. помещены в сев. боковую приделе монастырской церкви (события изложены в соч.: *Narratio translata e Saxonia in Boëmiam sacri corporis beatissimi viri, Norberti, Parthenopolitani olim archiepiscopi... Pragaë*, 1627). Однако в 1709 г. врач Ф. Бюттнер опубликовал работу,

в к-рой доказывал, что во время перенесения мощей была вскрыта могила не Н., а др. Магдебургского архиепископа — Генриха († 1107); по мнению Бюттнера, мощи Н. по-прежнему находятся в Магдебурге (*Büttner F.* *Pseudonorbertus ex narratione Pragensi translata e Saxonia in Boioemiam corporis Norberti*. Jena, 1709; опровержение выводов Бюттнера см.: *Epistola... pro veritate translatarum Parthenopoli Pragae S. Norberti... Contra Pseudo-Norbertum a F. Buttnero*. Prag, 1710; *Hermann M. A.* *Der von Magdeburg in die königliche Haupt-Stadt Prag auf den Berg Sion übertragene hl. Norbertus*. Prag, 1727).

Сочинения. Н. долгое время приписывалось авторство 3 проповедей. Первая — «Ad fratres suos» (или «Ad candidos canonicos»; инципит: «Hortamur vos, fratres dilectissimi») — была адресована членам ордена пре-монстрантов. Она была широко известна в ордене с XV в. и включалась в орденский бревиарий. По 3 рукописям ее издал ван дер Стерре (*Sermo SS. P. Norberti ad varia exemplaria recensitus // Sterne J. Chr., van der.* *Vita S. Norberti*. Antverpiae, 1656. P. 261–270). Сомнения в подлинности этой проповеди впервые высказал Пл. Лефевр (*RHE*. 1923. T. 19. P. 218–220).

Две другие проповеди были адресованы народу (*Sermones duo ad populum* — PL. 170. Col. 1357–1358). Одну Н. якобы произнес летом 1129 г. в Магдебурге (инципит: «Dolens a vobis discesseram»; впервые изд.: *Hugo Ch. L.* *Le Vie de S. Norbert*. Luxembourg, 1704. P. 354–355). Ее происхождение неизвестно, но авторство этой проповеди Н. точно не принадлежит. Др. проповедь (инципит: «Viri fratres, Dominus noster Jesus Christus cum discipulos suos ad praedicandum mitteret») является поддержкой из гл. 15 «Жития В».

Кроме того, под именем Н. вплоть до XIX в. иногда публиковали сочинение Алкуина «О добродетелях и пороках» (*De virtutibus et vitiis*), напр., под названием «Monita spiritualia» в изд.: *Manuale canonicorum praemonstratensium*. Argentorati, 1742. P. 38–46 (сочинение Алкуина см.: *MGH. Epp.* T. 4. P. 464–465; PL. 101. Col. 613–632; *Szarmach P. E.* *The Latin Tradition of Alcuin's Liber de Virtutibus et Vitiis*, cap. 27–35, with Special Reference to Vercelli Homily XX // *Mediaevalia*. Binghampton (N. Y.), 1986. Vol. 12. P. 13–41).

Н. и его деятельность в оценках современников. Современники оставили противоречивые отзывы о личности Н. В житийной традиции он описывался как красивый человек, довольно высокого роста и хорошо сложенный (*forma decorus, statura gracilis ac paululum longus; graciosus in visu*), всегда веселый (*aspectu hilaris, vultu serenus*), приветливый и обходительный (*gratus omnibus et habilis universis*). Часто отмечалось, что у Н. был талант красноречия. О его образовании и богословских взглядах судить крайне сложно из-за отсутствия его сочинений.

Характерной чертой деятельности Н. является сочетание монашеской аскезы и пастырского служения. Однако его избрание епископом поставило под вопрос те идеалы апостольской бедности, которые он проповедовал, ведя жизнь странствующего аскета: он и его ученики постились круглый год, питаясь один раз в сутки, путешествовали босиком даже зимой, на большие расстояния перемещались только верхом на ослах и т. д. В полемическом соч. «Диалог между клюнийцем и цистерцианцем» клюниец говорит, что последователи Н. стали называться пре-монстрантами, а не норбертинцами потому, что основатель ордена отступил от первоначальных идеалов (*Le moine Idung et ses deux ouvrages: «Argumentum super quatuor questionibus» et «Dialogus duorum monachorum» / Ed. R. B. C. Huygens*. Spoleto, 1980. P. 142).

Еще до епископского рукоположения (между 1115 и 1124) Н. вступил в спор с бенедиктинцем *Рупертом Дойцским* († 1129). Главной темой полемики был вопрос, могут ли монахи проповедовать и публично учить в Церкви или основная цель монашества — покаяние и оплакивание собственных грехов. По сути спор шел о том, что выше — монашество или священство. Поскольку у Н. и Руперта Дойцкого был общий покровитель Куно, аббат мон-ря Зигбург, на первых встречах они вели себя весьма благожелательно по отношению друг к другу. Однако, как сообщает Руперт, однажды Н. попросил у него для изучения трактат «О божественных службах», который еще не был обнародован. Спустя несколько дней Н. вернул его, ни о чем не спрашивая, а потом начал прилюдно обвинять Руперта в ереси,

будто он учит, что от Пресв. Девы Марии воплотился Св. Дух (*Rupert. Tuit. Super quaedam capitula Regulae divi Benedicti abbatis*. 1 // PL. 170. Col. 490). Также Руперт Дойцский упрекал Н. в принятии сана с каноническими нарушениями (*Ibid.* Col. 492), что, вероятно, и вызвало спор о священстве и монашестве. Между 1119 и 1121 гг. Руперт Дойцский составил в Кельне (где Н. побывал в 1121 и 1122) полемический трактат «Диспут монаха и клирика о том, что монаху позволено проповедовать», в котором изобразил Н. клириком (*Idem. Altercatio monachi et clerici, quod liceat monacho praedicare* // PL. 170. Col. 537–542; см. также новое издание: *Idem. Opera apologetica* / Ed. M. L. Arduini. Turnhout, 2012. (СССМ; 28)). Филипп из Арвана, аббат премонстрантского монашества Бон-Эсперанс (Эно) в 50-х гг. XII в., в опровержение «Диспута...» написал большой трактат, в котором намекал на то, что неприязнь Руперта Дойцского к Н. была вызвана конкретным обстоятельством: учителя Ланской школы признали т. зр. Н. более здоровой, а Руперт хотел доказать, что он остался победителем в споре (*Philipp de Harveng. De institutione clericorum: De continentia clericorum*. 103 // PL. 203. Col. 807; подробнее о споре см.: *Engen J. H., van. Rupert of Deutz*. Berkeley; Los Ang.; L., 1983. P. 310–340).

В житийной традиции Н. представлен пророком и чудотворцем (исцелил слепую в Вюрцбурге, предсказал голод в Вестфалии, войну кор. Лотарю и др.). Католич. св. Бернард Клервоский, лично знакомый с Н., восхищался им, называя небесной фистулой (*caelesti fistula*), т. е. трубкой, через которую в римском обряде могло совершаться причащение Св. Крови (*Bernard. Clar. Ep.* 56 // SC. 2001. N 458. P. 194). Бернард отмечал, что Н. ближе всех к Богу и способен проникать в божественные тайны (*Idem. Ep.* 8. 4 // SC. 1997. N 425. P. 206). В послании к Готфриду, еп. Шартрскому (датируется 1120–1124), Бернард писал, что Н. верил в скорое пришествие антихриста, к-рое должно было совершиться уже в этом поколении (*Idem. Ep.* 56 // SC. 2001. N 458. P. 194).

Однако *Абеляр* в проповеди 33 на память Иоанна Крестителя, написанной между 1126 и 1131 гг. (вероятно, ближе к 1126, когда Н. в последний раз был во франкоязычных

регионах), называл Н. примером «фальшивой религиозности» (*fictio religionis nomine*) и «ложных чудес» (*simulatione miraculorum*) (*Abaelardus. Sermo* 33 // PL. 178. Col. 605). *Абеляр* рассказал, что Н. и его ученик Фарсит (по-видимому, это аббат Гуго), молясь прилюдно и простираясь ниц, пытались воскресить умершего, но у них это не получилось, и они обвинили собравшуюся толпу в маловерии (по мнению Граувена, описываемые события относятся к 1119–1125, когда Н. был странствующим проповедником — *Grauwen*. 1987). В «Истории моих бедствий» (между 1132 и 1134) *Абеляр* писал, не называя имени Н., что после Собора в Суассоне (1121) «новые апостолы», один из которых реформировал жизнь регулярных каноников (вероятно, имелся в виду Н.), а другой — жизнь монахов (т. е. Бернард Клервоский), стали клеветать на него и настроили против *Абеляра* не только духовные, но и светские власти; из страха перед этими проповедниками от него отвернулись даже близкие друзья (*Abaelardus. Hist. calamit.* 12 // PL. 178. Col. 163–164).

В католич. предании Н. остался прежде всего как «апостол Евхаристии», чьи чудеса так или иначе были связаны с богослужением: он ежедневно совершал мессу, даже во время странствований его проповедь всегда была соединена с мессой. Это представление о Н. было упрочено его борьбой с еретическим учением Танхельма, отрицавшего, судя по всему, учение о Пресуществлении. В житийной традиции часто подчеркивается готовность Н. пожертвовать собой ради сохранения Св. Даров: когда после своего обращения он совершал мессу в крипте, в освещенную уже чашу упал ядовитый паук, но Н., дабы не выливать Дары, проглотил Св. Кровь вместе с пауком и приготовился умереть от яда, однако чудесным образом чихнул, и паук вылетел у него через нос. Чудо с пауком имеет параллель в Житии Виталия из Савиньи, хотя прямой лит. зависимости между ними нет (*Vita BB. Vitalis et Gaufridi* // *AnBoll.* 1882. T. 1. P. 376).

Ист.: *Vita auctore Canonico Praemonstratensi coaevo* // *ActaSS. Iun.* T. 1. P. 761–793; 1741². P. 809–858; 1867³. P. 807–847; PL. 170. Col. 1235–1358; *Vita Norberti* // *MGH. SS.* T. 12. P. 670–703; *Ex Herimanni De miraculis S. Mariae Laudunensis* // *Ibid.* T. 12. P. 654–660; *Continuatio Praemonstratensis* // *Ibid.* T. 6.

P. 447–456; *Gesta Archiepiscoporum Magdeburgensium, anno 1126* // *Ibid.* T. 14. P. 412–414; *Additamenta fratrum Cappenbergensium ad vitam Norberti posteriorem* // *Ibid.* T. 12. P. 704–706; *Fundatio monasterii Gratiae Dei* // *Ibid.* T. 20. P. 685–691; *Vita Godefridi Cappenbergensis* // *Ibid.* T. 12. P. 513–530; *Herimannus abbas. Liber de restauratione abbatis Sancti Martini Tornacensis* / Ed. R. B. C. Huygens. Turnhout, 2010. (CCCM; 236).

Лит.: *Rosenmund R.* Die ältesten Biographien des hl. Norbert: Eine kritische Studie. B., 1874; *Hentel G.* Zur Lebensbeschreibung des Erzbischofs Norbert von Magdeburg // *FzDG.* 1880. Bd. 20. S. 587–599; *Zak A.* Der hl. Norbert. Herr von Gennep, Stifter des Praemonstratenserordens und Erzbischof von Magdeburg: Ein Lebensbild. W., 1900; *Рашков С. А.* Норберт Пре-монстрантский // *ЖМНП.* 1902. Ч. 341. № 5. Отд. 2. С. 54–86; *Kirkfleet C. J.* History of St. Norbert, Founder of the Norbertine (Premonstratensian) Order, Apostle of the Blessed Sacrament, Archbishop of Magdeburg. L., 1916; *Promnitz E.* Der hl. Norbert, der Stifter des Praemonstratenserordens. Prag, 1929; *Brandl B.* Zum 800-jährigen Todestag des hl. Norbert, des Gründers des Prämonstratenserordens. Marienbad, 1934; *Lefèvre Pl.* L'épisode de la conversion de St. Norbert et la tradition hagiographique du «Vita Norberti» // *RHE.* 1961. Vol. 56. N 3/4. P. 813–826; *Niemeyer G.* Die Vitae Godefridi Cappenbergensis // *DA.* 1967. Bd. 23. S. 405–467; *eadem.* Die Miracula S. Mariae Laudunensis des Abtes Hermann von Tournai: Verfasser und Entstehungszeit // *Ibid.* 1971. Bd. 27. S. 135–174; *Backmund N.* Die mittelalterlichen Geschichtsschreiber des Prämonstratenserordens. Averbode, 1972; *Weinfurter S.* Norbert von Xanten: Ordenstifter und «Eigenkirchenherr» // *AKG.* 1977. Bd. 59. S. 66–98; *idem.* Norbert von Xanten und die Entstehung des Prämonstratenserordens // *Barbarossa und die Prämonstratenser.* Göppingen, 1989. S. 67–100; *idem.* Norbert von Xanten im Urteil seiner Zeitgenossen. Xanten, 1992; *Grauwen W. M.* Norbertus Aartsbisschop van Maagdenburg (1126–1134). Brux., 1978; *idem.* Inleiding tot de Vita Norberti A // *Analecta Praemonstratensia.* Tongerlo, 1984. Vol. 60. N 1/2. P. 5–48; *idem.* Het getuigenis van Abaelard over Norbert van Gennep // *Ibid.* 1987. Vol. 63. N 1/2. P. 5–25; *idem.* Twee onuitgegeven oorkonden over Norbert van Gennep // *Ibid.* 1988. Vol. 64. P. 273–287; *idem.* Rupert van Deutz en Norbert van Gennep in de recente literatuur // *Ibid.* 1989. Vol. 65. P. 152–161; *idem.* Inleiding tot de Vita Norberti B // *Ibid.* 1990. Vol. 66. N 3/4. P. 123–202; *Petit Fr.* Norbert et l'origine des Prémontrés. P., 1981; *Norbert von Xanten — Adliger, Ordenstifter, Kirchenfürst* / Hrsg. K. Elm. Köln, 1984; *Boespflug Fr.* Le diable et la trinité tricéphale: A propos d'une pseudo-«vision de la Trinité» advenue à un novice de St. Norbert de Xanten // *RSR.* 1998. T. 72. Fasc. 2. P. 156–175; *Halder K. H.* Norbert von Xanten: Der Gründer des Prämonstratenserordens und seine Zeit. Innsbruck, 2010.

А. А. Каченко

НОРВѢГИЯ [Королевство Норвегия; норвеж. Kongeriket Norge (букмол), Kongeriket Noreg (нюнорск); саамское *Norgga gonagasriika*], гос-во в Сев. Европе. На севере омывается Баренцевым м., на западе — Норвежским, на юге — Северным м.; прол. Скагеррак на юго-востоке отделяет



Н. от Дании; на юго-востоке и востоке Н. граничит со Швецией (1630 км), на северо-востоке — с Финляндией (736 км) и Россией (196 км). Н. включает материковую часть, расположенную на западе Скандинавского п-ова (385 180 кв. км), Лофотенский архипелаг к северо-западу, насчитывающий 7 крупных островов, множество мелких островов и скал общей пло-

щадью 1227 кв. км, а также большое количество малонаселенных и ненаселенных островов и шхер вдоль побережья (всего 239 057). В состав королевства входят заморские интегрированные территории — демилитаризованный архипелаг Шпицберген (Свальбард; 61 022 кв. км) в Северном Ледовитом океане и не имеющий постоянного населения о-в Ян-Майен (377 кв. км) в Норвежском м. О-в Буве (49 кв. км) в юж. части Атлантического океана является зависимым владением (biland). Н. также претендует на антарктические территории — на о-в Петра I (156 кв. км) в м. Беллинсгаузена и на Землю Королевы Мод (ок. 2,5 млн кв. км), к-рые считает своими зависимыми владениями. Столица — Осло (647,7 тыс. чел.; в агломерации (Osloregionen) — ок. 1,55 тыс. чел.). Крупные города: Берген (277,4 тыс. чел.), Тронхейм (187,4 тыс. чел.), Ставангер (132,7 тыс. чел.). Административно-территориальное деление: 18 фюльке (губерний) и 422 коммуны (муниципалитета), Осло является одновременно фюльке и коммуной. Офиц. язык — норвежский в 2 офиц. лит. нормах — букмол и нюнорск (нюношк); в 11 коммунах Финмарка, Тромса, Нурланна и Нур-Трэнделага официальным также является самский язык. С 1945 г. Н. — член ООН, МВФ, МБРР, с 1949 г. — член

НАТО, Совета Европы, также является членом Европейской ассоциации свободной торговли (ЕАСТ; 1960), ОБСЕ (1973), ВТО (1995). **География.** Н. расположена на Скандинавском п-ове. Самая сев. континентальная точка Н. — мыс Нордкин, самая южная — мыс Линнеснес. Большую часть территории страны занимают Скандинавские

горы и их отроги (хребет Килир, Доврские горы и др.), рельеф сложен также моренами и озами; в горах и на побережье имеется значительное количество небольших по площади равнин. Протяженное побережье Н. (100 915 км) изрезано многочисленными бухтами и глубоко вдающимися заливами (фьордами), обладающими нередко высокими отвесными берегами; самыми протяженными норвеж. фьордами являются Согне-фьорд (204 км), Хардангер-фьорд (183 км), Троннхеймс-фьорд (126 км). У берегов Н. расположено большое количество крупных островов (Лофотенские, Вестеролен, Сенья, Магерёйа, Сёрёйа занимают ок. 22% площади страны), а также многочисленные мелкие острова, в т. ч. шхеры. Большая часть Н. лежит в области умеренного климатического пояса. У берегов климат океанический, зима мягкая (средняя температура янв. от -4°C на севере до 2°C на юге), лето прохладное (средняя температура июля $10-15^{\circ}\text{C}$). В межгорьях на востоке и во внутренних частях страны континентальность климата более выражена (средняя температура янв. составляет $-9-17^{\circ}\text{C}$, июля $+17-13^{\circ}\text{C}$). В горах проявляется вертикальная климатическая зональность, среднегодовая температура здесь может опускаться до -7°C . В Н. насчитывается 1627 ледников общей площадью ок. 2609 кв. км, в т. ч. крупнейший в материковой Европе ледник Юстедальсбреэн (487 кв. км). В стране множество рек, крупнейшие стекают с вост. склонов Скандинавских гор — Гломма, Логен, Тана (Тенойоки) и др. На зап. склонах быстрые короткие с многочисленными порогами и водопадами реки образуют глубокие узкие долины. Озера, преимущественно ледникового происхождения, занимают ок. 5%, болота — 5,8% территории Н. Доля обрабатываемых земель не превышает 3% площади страны. Н. — один из крупнейших производителей и экспортеров нефти и газа в мире.

Население. В Н., по данным на нач. 2018 г., проживает 5 295 619 чел. Большинство — считающиеся коренными жителями страны норвежцы (ок. 82% населения) и саамы (по оценочным данным, ок. 38–43 тыс. чел. в Н., в фюльке Финнмарк, Тромс, Нурланн, Нур-Трэнделаг; с 1930 перепись саамов не ведется, точных данных об их численности нет).

Национальными меньшинствами признаны квенны, лесные финны, евреи, цыгане. В Н. ок. 14,1% населения — мигранты (нач. 2018), 3,2% — родились в Н. в семьях мигрантов. Большинство мигрантов приехали из Польши (98 212 чел.), Литвы (38 371 чел.), Швеции (35 813 чел.), Сомали (28 754 чел.), Германии (24 445 чел.). Многочисленны также выходцы из Сев. Америки, Австралии, Азии (Вьетнам, Пакистан, Филиппины, Шри-Ланка), Африки и стран араб. мира.

В 2017 г. прирост населения составил 37 302 чел., преимущественно за счет иммиграции. Естественный прирост — 15 859 чел. (0,3%), рождаемость — 10,7 чел. на 1 тыс. жителей, смертность — 7,7 чел. на 1 тыс. жителей, фертильность — 1,9 ребенка на 1 женщину. Возрастная структура: дети до 15 лет — 18,8%, жители от 16 до 66 лет — 66,3%, люди 67 лет и старше — 14,9%. Средняя ожидаемая продолжительность жизни — 82,6 года (мужчины — 80,9, женщины — 84,3). Уровень урбанизации — 81%.

Государственное устройство. Н. — конституционная наследственная монархия с унитарной формой гос. устройства и представительной формой демократии. Согласно Конституции Н., принятой 17 мая 1814 г., главой гос-ва и исполнительной власти является король (с 17 янв. 1991 Харальд V). Женщины и мужчины имеют равные права престолонаследия. В случае смерти короля, отречения его от престола или в связи с его недееспособностью парламент (стортинг) назначает регента в лице наследника престола до его совершеннолетия (18 лет). Король как главнокомандующий Вооруженными силами Н. назначает на высшие командные посты с согласия стортинга. Король неприкосновенен и не несет ответственности за свои действия в публично-правовой сфере.

Непосредственно монарху подчинен высший коллегиальный орган исполнительной власти — Гос. совет (риксрод), включающий статс-министра (премьер-министра), гос. советников (министров), утверждаемых королем, и главу канцелярии статс-министра. Кабинет имеет право заседать без присутствия короля под председательством статс-министра, но лишь Гос. совет утверждает законы, становясь правительством страны только в присутствии ко-

роля. Гос. акты подписываются королем и в обязательном порядке контрассигнуются статс-министром, главой или гос. секретарем соответствующего департамента (мин-ва). Кабинет обладает правом законодательной инициативы.

Законодательная власть принадлежит высшему представительному органу страны — стортингу, однопалатному парламенту, к-рый принимает решения в согласии с королем. Парламентские выборы проводятся каждые 4 года на основе всеобщего тайного голосования по пропорциональной системе. Права роспуска стортинга монарх и кабинет не имеют. Кабинет подотчетен парламенту, к-рый может вынести вотум недоверия правительству, что тем не менее не означает автоматической отставки кабинета.

Суды в Н. делятся на общие и специальные. К общим относятся Верховный суд, Апелляционное присутствие Верховного суда, а также окружные, участковые и мировые суды. Верховный суд возглавляет систему общих судов и проверяет законы и адм. акты на их соответствие конституции. Гос. суд — специальное судебное учреждение по делам, связанным с конституционной ответственностью высших чиновников (членов кабинета, депутатов стортинга и членов Верховного суда). К специальным судам относятся также суд по решению трудовых споров и арбитражные суды.

Местное самоуправление ответственно за санитарную безопасность, социальное обеспечение, охрану семьи и детства, школьное образование. Во главе фюльке стоит губернатор. Законодательным органом в коммуне является коммунальное правление, в губернии — губ. собрание (их члены избираются на 4 года одновременно с депутатами стортинга). Исполнительная власть на местах представлена коммунальными и губ. советами.

С 1988 г. в связи с принятием закона о национально-культурной автономии саамов (1987) эта автономия гарантирована конституционно. Этнические саамы избирают на 4 года собственный представительный орган — саметинг (39 депутатов) — на основе прямого голосования по пропорциональному принципу (при наличии единственного кандидата — по мажоритарному) одновременно с выборами в стортинг

и в органы муниципального представительства. Закон о национально-культурной автономии гарантирует саамам сохранение гос-вом их языка, в т. ч. ведение на нем церковных служб и преподавания в школах.

Религия. Наиболее многочисленной религ. орг-цией в Н. является лютеран. *Норвежская церковь* (НЦ), к-рая насчитывает 3 740 920 членов, или 70,6% населения (кон. 2017). Значительная миграция за последние 40 лет привела к быстрому появлению различных религ. деноминаций на территории страны. В 2017 г. в 793 религ. общинах, не относившихся к НЦ, были зарегистрированы 619 222 чел. (11,7% населения), в христ. общинах, не относящихся к НЦ, — 6,4% населения: католики составляли 2,87%, *пятидесятники* — 0,74, православные — 0,42, члены Евангелическо-лютеранской свободной церкви Норвегии — 0,37, свидетели Иеговы — 0,24% и др. Ислам исповедовали 2,9% населения. Наравне с религиозными в Н. также существуют философские и мировоззренческие общины, в к-рых зарегистрированы приблизительно 1,8% населения. 1% населения распределены между представителями проч. религий (буддизм, индуизм, сикхизм и т. д.). Примерно 17,7% населения не причисляют себя ни к одной религиозной или мировоззренческой орг-ции.

Православие. На территории Н. действуют 5 приходов РПЦ: во имя св. равноап. вел. кнг. Ольги в Осло (3206 чел.), во имя св. блгв. кнг. Анны Новгородской в Тронхейме (979 чел.), в честь Богоявления в Бергене (727 чел.), во имя вмц. Ирины в Ставангере (440 чел.), во имя прп. Трифона Печенгского в Киркенесе (157 чел.), а также общины в Тромсё и в Барендбурге (архипелаг Шпицберген). Приходы РПЦ в Н. относятся к благочинию Патриарших приходов в Н., осуществлять архипастырское окормление патриарху помогает руководитель управления Московской Патриархии по зарубежным учреждениям. В стране действует Свято-Троицкое общество — добровольное объединение прихожан РПЦ, задача к-рого сделать традиции РПЦ более доступными для говорящих на норвежском языке.

Старейший в Н. правосл. приход свт. Николая Чудотворца в Осло, основанный в 1931 г. в юрисдикции



Воскресения Господня и во имя прп. Иоанна Румына и св. Халльварда в Осло (679 чел.), в честь Благовещения Пресв. Богороди-

*Церковь
св. Николая Чудотворца
в Осло. 2015 г.
Фото: Kjetil Ree*

Западноевропейского Экзархата русских приходов Константинопольского Патриархата, зарегистрирован под названием «Православная Церковь в Норвегии — приход св. Николая» (Den ortodokse Kirke i Norge — Hellige Nikolai menighet), имеет отделения в Бергене, Бигстаде, Будё, Грейпстаде, Нейдене, Ставангере, Тромсё. К приходу св. Николая также относится скит св. Трифона Печенгского в Скабланне. В 2017 г. числилось 997 прихожан. В наст. время из-за возникшего на рубеже 2017 и 2018 гг. конфликта между управляющим Экзархатом архиеп. Иоанном (Реннето) и настоятелем прихода Иоанном (Йохансенем) канонический статус прихода не определен. По заявлению Иоанна (Йохансена), приход временно находится в непосредственном подчинении К-польскому Патриархату. На кон. 2017 г. в юрисдикции Экзархата официально зарегистрирован также приход св. Халльварда в Осло (23 чел.). В юрисдикции митрополии Швеции и всей Скандинавии Константинопольской Православной Церкви находится приход в честь Благовещения Пресв. Богородицы в Осло (1433 чел.).

Сербская Православная Церковь имеет на территории Н. 2 зарегистрированных прихода в юрисдикции *Великобритании и Скандинавии епархии*: во имя свт. Василия Острожского в Осло (4243 чел.) и во имя вмч. Димитрия Солунского в Кристиансанне (1049 чел.). В ряде городов (Берген, Порсгрунн, Ставангер) действуют незарегистрированные общины, относящиеся к столичному приходу.

В Н. зарегистрировано 4 прихода *Румынской Православной Церкви* в юрисдикции епархии Северной Европы (центр — в Стокгольме): в честь

цы и во имя свт. Каллиника Черниковского в Ставангере (220 чел.), в честь Вознесения Господня и во имя прп. Филофея Арджейской (Тырновской) в Бергене (730 чел.), во имя прп. Макария Великого в Хёгесунне (202 чел.). Кроме того, по данным Румынской Церкви, в стране действуют приходы: во имя мучеников Зотика, Аттала, Камасия и Филиппа из Никулицела в Олесунне, в честь Вознесения Господня во Фёрде, во имя вмч. Мины Фригийского в Кристиансанне, во имя вмч. Прокопия Кесарие-Палестинского в Молде, во имя св. Леонтия из Рэдэуци в Шервёйе, во имя св. Сисоя Великого в Тромсё, во имя св. Стефана Великого в Тронхейме; общины: во имя св. Алипия Столпника, прп. Никона Метаноите и св. Стилиана во Флекке-фьорде, во имя св. Спиридона Тримифунтского в Му-и-Ране; миссии: во имя прп. Трифона Печенгского в Киркенесе, во имя св. Серафима Саровского на архипелаге Шпицберген.

В Осло зарегистрирован приход *Болгарской Православной Церкви* во имя святых Кирилла и Мефодия (265 чел.), находящийся в юрисдикции епархии Зап. и Центр. Европы. Приход основан 7 марта 1993 г. Службы проходят в греч. ц. Благовещения Пресв. Богородицы.

Грузинская Православная Церковь до 2016 г. была представлена в Н. муж. мон-рем св. Суннивы в Селье, основанным в 2011 г. (официально в 2014), и жен. мон-рем св. Олава и прор. Илии в Нурдале, основанным в 2013 г., к-рые Католикос-Патриарх всей Грузии Илия II в 2016 г. исключил из юрисдикции Грузинской Православной Церкви, рекомендовав населению войти в юрисдикцию К-польского Патриархата.

На территории Н. действует юрисдикция основанного в 2015 г. Скандинавского деканата неканонической *Украинской православной церкви Киевского патриархата*. Зарегист-

рированных приходов этой структуры на территории Н. нет.

Древние Восточные Церкви. На кон. 2017 г. в Н. были зарегистрированы 26 приходов *Эритрейской Церкви* (6028 чел.), 8 приходов *Эфиопской Церкви* (1619 чел.), а также приход *Армянской Апостольской Церкви* (193 чел.).

Римско-католическая Церковь в Н. представлена еп-ством Осло (131 231 чел.) и 2 территориальными прелатурами — Тронхейм (14 172 чел.) и Тромсё (6619 чел.) (статистика за 2017). Этими 3 диоцезами управляют епископы, к-рые находятся в прямом подчинении Папскому престолу. В наст. время католич. Церковь является самой многочисленной и быстрорастущей христ. орг-цией в Н., не относящейся к НЦ. В стране действуют 36 приходов и 25 католич. орденов. Католицизм в основном исповедуют мигранты из разных стран мира.

Старокатолики. Скандинавская католическая церковь (Den Nordisk Katolske Kirke i Norge), входящая в Скрантонскую унию (Union of Scranton) старокатолич. общин, насчитывает в Н., по офиц. данным, 95 чел. (2017). В 1998 г. консервативные священники и миряне НЦ, несогласные с допуском женщин к священническому сану, координируя свои действия с единомышленниками из *Англиканской Церкви* и *Шведской Церкви*, вступили в диалог с Польской национальной церковью (США) (Polish National Catholic Church) и в 1999 г. основали миссионерский округ этой орг-ции на территории Н. В 2000 г. эта структура была официально зарегистрирована как Скандинавская католическая церковь в Норвегии. В 2011 г. она получила статус независимого еп-ства и вошла в Скрантонскую унию старокатолич. общин, ассоциированных с Польской национальной церковью (США). В настоящее время приходы Скандинавской католической церкви располагаются не только в Н., но и в Швеции, Германии, Венгрии, Швейцарии, во Франции, в Великобритании, Италии.

Протестантские церкви, деноминации и секты. *Лютеранство* с XVI в. является доминирующей конфессией в Н. Подавляющее большинство лютеран принадлежат к НЦ, охватывающей 70,6% населения страны. В НЦ насчитывается ок. 1200 приходов, объединенных в 11 еп-ств.

В стране действуют др. национальные лютеран. орг-ции. Шведская церковь в Норвегии (Svenska kyrkan i Norge) в 2016 г. насчитывала 21 689 чел., или 0,4% населения, хотя в Н. проживает ок. 120 тыс. шведов. В 2017 г. офиц. численность орг-ции сократилась более чем вдвое (до 9483 чел.) в связи с нарушениями правил регистрации членов. Церковь автоматически включила в свои списки нек-рых граждан Швеции,



Нидаросский собор в Тронхейме.
2-я пол. XI – 20-е гг. XIV в.,
1869–1968 гг.

Фото: Frode Inge Helland. Kunsthistorie.com

проживающих в Н. Приходы Шведской церкви располагаются в 4 крупных городах Н.: Осло, Тронхейме, Ставангере и Бергене. В Финляндской евангелическо-лютеранской общине в Норвегии (Den finländska församlingen i Norge) зарегистрированы 1290 чел. (2017). У общины нет собственных помещений, но для встреч используются помещения НЦ и Шведской церкви в Норвегии. В Исландской общине в Норвегии (Den Islandske menigheten i Norge), действующей с 1997 г., состоят 1066 чел. (2017). С 1945 г. Датский церковный комитет в Осло организует богослужения с участием священников Датской народной церкви. Службы проходят 2 раза в год во Дворцовой часовне норвеж. королевского двора.

В Н. существуют неск. свободных церквей (frikirkene) евангелическо-лютеран. исповедания, в разное время отделившихся от НЦ и гос-ва. Крупнейшей из таких орг-ций является основанная в 1877 г. Евангелическо-лютеранская свободная церковь (Den Evangelisk Lutherske Frikirke), к-рая насчитывает 19 469 чел. (2017). Евангелическо-лютеранское церковное сообщество (Det Evangelisk-Lutherske Kirkesamfunn) осно-

вано в 1872 г. и включает в наст. время 3172 чел. «Миссионерская церковь — Норвегия» (Misjonskirken Norge) (ранее Норвежский миссионерский союз, Det Norske Misjonsforbund; основан в 1884) представляет собой ассоциацию, объединяющую ок. 90 приходов (10 843 чел. на 2017). Она зарегистрирована как самостоятельная орг-ция, но ее члены могут сохранять связь с НЦ. Основным направлением ее деятельности является миссионерство как в Н., так и в др. странах (Польша, Афганистан, Китай, Конго, Румыния, Колумбия). Божия община в Вегорсхей (Guds menighet på Vegårshei), возникшая в 1889 г. на территории совр. коммуны Вегорсхей (фюльке Эуст-Агдер), придерживается консервативного pietистского лютеранства. В 2017 г. в этой общине было зарегистрировано 899 чел., большинство по-прежнему живет в коммуне Вегорсхей, остальные рассеяны по всей стране. Консервативная Церковь лютеранского исповедания (Den Lutherske Bekjennelseskirke) возникла в Швеции (1974) и Н. (1978) в результате деятельности пастора Висконсинского евангелическо-лютеранского синода С. Беккера. До 2009 г. существовала единая структура этой орг-ции в Швеции и Н., с 2009 г. норвеж. отд-ние стало самостоятельной орг-цией. Действуют 2 общины этой церкви (в Ставангере и Авалдснесе); официально зарегистрированы 50 чел. (2017). Входит в Конфессиональную евангелическо-лютеранскую конференцию, не признает допущение женщин к пастырскому служению.

Англиканская Церковь, появившаяся в Н. в сер. XIX в., представлена Англиканским капелланством в Норвегии (The Anglican Chaplaincy in Norway), относящимся к архидиоцезу Европы. Действуют 2 прихода в Осло (с отд-ниями в Драммене, Тромсё, Тронхейме и Балестранне) и в Ставангере (с отд-ниями в Бергене и Кристиансанне). Официально зарегистрировано 1476 чел. (2017).

Методисты объединены приблизительно в 50 общин Методистской церкви в Норвегии (Den Metodistkirken i Norge; МЦН), входящей в Объединенную методистскую церковь (United Methodist Church). В орг-ции официально зарегистрированы 10 432 чел. (2017). Высшим

органом управления является Ежегодная конференция, на к-рой присутствуют представители каждой общины. МЦН входит в Центральную конференцию Скандинавских и Балтийских стран. Методист. церкви в этих странах возглавляет один епископ, престол к-рого находится в Копенгагене. МЦН подписала в 1997 г. соглашение с НЦ о взаимном признании крещения, евхаристии и церковных санов. Пасторов готовит Теологическая семинария МЦН в сотрудничестве с Теологическим приходским фак-том (Det Teologiske Menighetsfakultet).

Баптисты, появившиеся в Н. в сер. XIX в., объединены в Норвежский баптистский союз (Det Norske Baptistssamfunn), состоящий из 97 конгрегаций, образующих 5 региональных округов. Число официально зарегистрированных членов — 10 510 чел. (2017). Примерно четверть — мигранты. Баптизм занимает по численности 7-е место среди христ. меньшинств Н. и с сер. 30-х гг. XX в. показывал незначительную динамику. В последние годы прирост численности баптистов обеспечивается гл. обр. за счет миграции в Н. Головной офис союза находится в Стабекке (коммуна Берум, близ Осло). Норвежский баптистский союз является членом Всемирного баптистского альянса и Европейской баптистской федерации.

Первая в Н. община Христа (Kristi Menighet) (см. Ученики Христа) возникла в 1880 г. В наст. время насчитывается неск. общин общей численностью до 1 тыс. чел.

Адвентисты седьмого дня объединены в орг-цию «Церковь адвентистов седьмого дня — Норвежский союз» (Syvendedags Adventistkirken — Den Norske Union), насчитывающую 4695 чел. в 62 общинах (2017). В 1878 г. в Н. прибыл 1-й адвентистский проповедник — американец датского происхождения Дж. Г. Маттесон (1835–1896) и в следующем году основал в норвеж. столице 1-ю общину адвентистов седьмого дня. Церковь ведет активное теле- и радиовещание и открыла в Н. такие учреждения, как реабилитационный центр в Лиллахаммере, высшую школу в Рёйссе, книжное изд-во (выпускает также 4 газеты), 11 начальных школ.

Квакеры (Религиозное об-во друзей; Kvekersamfunnet, The Religious Society of Friends (Quakers) in Norway),

появившиеся в Н. в 1814 г., насчитывают 152 чел. (2017).

Армия спасения (Frelsesarmeen), основанная в Н. в 1888 г. шведкой Х. К. Оухтерлони (1838–1924), объединяет 1646 верующих и 4424 солдата в 104 корпусах (статистика организации на 2016). По офиц. данным, в религ. общинах Армии спасения зарегистрировано 1068 чел. (2017). В детской и молодежной орг-циях состоит ок. 7 тыс. чел. Орг-ция ведет активную социальную работу в детских домах, домах престарелых, тюрьмах и т. д.

Пятидесятничество распространилось в Н. в 1906 г., когда в страну из США вернулся проповедник брит. происхождения Т. Б. Барратт (1862–1940), бывш. методист, испытанный в Нью-Йорке, по его словам, «крещение Св. Духом» и «говорение языками». Он считается основателем классического пятидесятничества не только в Н., но и во всей Европе. В 1916 г. в норвеж. столице Барратт основал и возглавлял до 1940 г. общину «Филадельфия» (Filadelfiamenigheten), в наст. время являющуюся крупнейшей пятидесятнической общиной страны (ок. 2 тыс. чел.). Благодаря деятельности Барратта и его сторонников пятидесятническое движение из Н. распространилось в др. европ. странах (Швеция, Дания, Германия, Великобритания, Швейцария, Финляндия, бывшая тогда в составе Российской империи). В 60-х гг. XX в. в пятидесятническом движении в Н. произошел раскол: радикальный проповедник О. Самуэльсен (1915–1987) основал самостоятельные общины Маран-афа (Maran Ata-menigheter; на кон. 2017 зарегистрированы 2 общины этого направления с общей численностью ок. 60 чел.). В 90-х гг. XX в. пятидесятническое движение потеряло много сторонников из-за возникновения харизматических организаций. В 2017 г. в 330 самостоятельных пятидесятнических общинах были зарегистрированы 39 263 чел. Пятидесятническая миссия (Pinsemijsjonen; ранее известна как «Внешняя миссия норвежских пятидесятнических общин», De norske pinsemiigheters utremisjon) координирует гуманитарную, образовательную и миссионерскую деятельность ок. 100 проповедников более чем в 25 странах мира. В 1965 г. проповедник А. Эдвардсен (1938–2008) основал миссионерский фонд «Свидетельство ве-

ры — Евангелизация мира» (Troens Bevis Verdens Evangelisering) с центром в Саронс-Дале (коммуна Квинесдал). В 70-х гг. XX в. эта орг-ция стала представлять отдельное направление пятидесятнического движения, ориентированное на международную миссионерскую деятельность. В настоящее время фонд материально поддерживает более 800 миссионеров по всему миру.

К пятидесятническому движению, как правило, причисляют церковную орг-цию «Свободные евангелические собрания» (De Frie Evangeliske Forsamlinger), основанную пастором Э. Нуркиллом (1858–1938) в нач. XX в. Он сблизился с лидером пятидесятнического движения Барраттом, но в посл. со своими сторонниками (т. н. свободными друзьями — de frie venner) создал независимую орг-цию. В наст. время на территории Н. функционируют ок. 70 общин этой орг-ции (более 3 тыс. чел.). В этой орг-ции практикуют крещение взрослых без требования вступления в общину, не регистрируют своих членов и не получают дотаций от гос-ва.

Представителем т. н. движения веры (trosbevegelsen) в Н. является независимый Христианский центр в Осло (Oslo Kristne Senter), основанный в 1985 г. проповедником О. М. Олешером (2511 чел. в 5 отделениях на 2017). Центр самостоятелен, но находится в тесном общении с австрал. пятидесятнической организацией «Церковь Хиллсонг».

Христианская церковь Брюнстада (Brunstad Christian Church; в Н. известна также как Brunstad Kristelige Menighet или как «Друзья Смита» («Smiths venner»)) — международная евангелическая внеденоминационная орг-ция, основанная в Н. на рубеже XIX и XX вв. морским офицером Й. О. Смитом (1871–1943). Изначально Смит посещал методист. собрания, затем сблизился с пятидесятническим движением, возглавляемым Барраттом, в посл. отошел от пятидесятничества и создал независимую группу своих сторонников — «Друзей Смита». Во время первой мировой войны Смит патрулировал берега Н. и в ряде прибрежных городов основал общины из примкнувших к нему верующих. В 30-х гг. XX в. общины «Друзей Смита» возникли во внутренней Н., а также в Дании и Швеции, в 50-х гг. — в Зап. Европе (гл. обр. в Германии, Швей-

царии и Нидерландах), в сер. 60-х гг. — в Сев. Америке, в 70-х гг. — в Юж. Америке, Азии и Австралии, в 80-х гг. — в Африке. В 70-х гг. были предприняты попытки основать подпольные общины в странах Вост. Европы, но лишь в 90-х гг. «Друзья Смита» смогли утвердиться в этом регионе. В настоящее время орг-ция насчитывает 220 общин (20–30 тыс. чел.) в 65 странах на всех континентах. В Н. насчитывается 8417 чел. (2017) приблизительно в 20 общинах. Ежегодные собрания, в к-рых участвуют неск. тыс. чел. из разных стран, проходят в Конференц-центре «Ослофьорд» в Стокке, находящемся в собственности орг-ции.

Скандинавское отд-ние Ассоциации церковей виноградаря (Vineyard Nordic) насчитывает в Н. 11 общин (ок. 500 чел.).

Новоапостольская церковь (с центром в Цюрихе) имеет в стране 5 общин.

Иеговы свидетели, появившиеся в Н. в 1891 г., насчитывают 12 479 чел. в 167 общинах.

Церковь Иисуса Христа святых последних дней (Jesu Kristi kirke av siste dagers hellige; см. *Мормоны*) объединяет ок. 4,6 тыс. чел. в 22 общинах. В 40-х гг. XIX в. мормонизм распространился среди переселившихся в США норвежцев. В 1850 г. миссионеры из США прибыли в Копенгаген, откуда начали проповедь в Н. Для этого использовался перевод Книги Мормона на дат. язык (изд. в 1850), ставший первым переводом этого текста с английского на др. язык. В 1851 г. состоялось 1-е крещение в Н. (в Рисёре), в следующем году были основаны 2 первые общины. В 1853 г. решением Верховного суда Н. церковь мормонов была признана нехрист. орг-цией, что означало фактическое запрещение ее деятельности. С 1853 по 1920 г. в США эмигрировали 3,5 тыс. норвеж. мормонов. В 1930 г. в стране было ок. 8 тыс. мормонов. Во 2-й пол. XX в. общая секуляризация привела к сокращению численности мормонов в стране. Костяк совр. общины составляют верующие во 2-м и 3-м поколениях. В наст. время церковь официально признана религ. деноминацией с правом регистрации браков.

Орг-ция «Христианское общество в Норвегии» (Kristensamfunnet i Norge) является частью антропософического движения, основанного в 1922 г. группой протестант. и ка-

толич. теологов, находившихся под влиянием гностических идей Р. Штайнера. В Н. 1-я община этого движения возникла в 1927 г. В 2017 г. насчитывала 2483 чел. В основе вероисповедания этого общества лежит синтез христианства, гуманизма и антропософических идей. Оно не придерживается строгих религ. канонов и дает догматическую свободу своим пасторам.

Унитарянство представлено Унитарным союзом (Unitarforbundet), зарегистрированным в 2005 г. и в наст. время насчитывающим ок. 145 чел. (2017). Первый в Н. пастор-унитарий норвежско-американского происхождения Х. Тамбс-Люке (1859–1898) в 1894 г. учредил в норвежской столице унитарнианский ж. «Frie ord» (Свободное слово). В 1895 г. писатель и пастор К. Янсон (1841–1917) основал Унитарнианскую общину (Unitarisk Samfund, до 1900 — Церковь братства, Broderskabets Kirke), поддерживавшую связь с Венгерской унитарнианской церковью и просуществовавшую до 1937 г. В 1995 г. в районе Осло вновь была образована община унитариев, к-рая в 2004 г. вошла в тесный контакт с трансильванской унитарнианской церковью в Венгрии и Румынии. В 2005 г. эта община была официально зарегистрирована под названием «Унитарнианский союз» (с 2006 Унитарнианский союз Бет Давид — Норвежская унитарнианская церковь; Unitarforbundet Bét Dávid — Den norske unitarkirke). В 2009 г. создана Унитарнианская зонтичная организация в Норвегии (Unitarian Umbrella Organization of Norway), к-рая осуществляет связь местной общины с Международным советом унитариев и универсалистов.

Иудаизм. В Н. зарегистрированы Моисеева религиозная община в Осло (Det Mosaiske Trossamfund; 607 чел. в 2017) и Иудейская община в Тронхейме (Det Jødiske Samfund i Trondheim; 162 чел.). Обе общины считаются ортодоксальными, хотя мн. норвеж. иудеи не придерживаются строгой ортодоксии. Кроме того, действуют небольшие либеральные общины: Объединение «Прогрессивное иудейство в Норвегии» (ок. 20 чел.; выступают за «женское раввинство», полное признание гомосексуальных браков и браков иудеев с неиудеями и т. п.), «Добровольная община «Глас сердца»» (Navurat Kol haLev; ок. 20 последо-

вателей «иудейского обновления» (во главе с раввином-женщиной), возникшего в Н. в 2007 под влиянием амер. движения «хавура»). С 2004 г. в Н. действует община хасидов, являющаяся частью мирового движения «Хабад Любавич». В Осло и Тронхейме расположены 2 синагоги, 3 иудейские кладбища (в Осло — старое и новое). Большинство иудеев в Н. — ашкеназы, мигрировавшие из Центр. и Вост. Европы (как правило, через Данию и Швецию). В последние годы в небольшом количестве прибывают иудеи из Израиля.

При кор. Кристиане IV «португальским евреям» (т. е. сефардам), проживавшим в Нидерландах и в районе Гамбурга, был разрешен доступ в Данию и Н. Однако принятый в 1687 г. Норвежский закон кор. Кристиана V запретил всем без исключения евреям находиться в Н. без охранной королевской грамоты, к-рая могла разрешить лишь временное пребывание в стране. Постоянное жительство в Н. (в отличие от Дании) евреям не позволялось. В 1750 г. был издан «плакат», вновь гарантировавший особое положение «португальских евреев», однако Конституция 1814 г. подтвердила запрет на въезд в Н. для всех евреев без исключения. Под евреями (jøder) закон понимал исповедовавших иудаизм; на евреев, принявших крещение, запрет не распространялся. В 1844 г. Верховный суд Н. восстановил особые права «португальских евреев». С кон. 30-х гг. XIX в. борьбу за отмену «еврейского параграфа» конституции вела норвеж. интеллигенция во главе с литератором и политическим деятелем Х. А. Вергеланном (1808–1845). В 1851 г. был принят закон об отмене запрета на въезд и постоянное местожительство евреев в Н. В 1851 г. в страну прибыл лишь один еврей, через 7 лет — еще один, в 1865 г. прибывших было 25 чел. Первыми евр. мигрантами были выходцы из Дании и Сев. Германии. С нач. 80-х гг. XIX в. началась миграция ашкеназов из Вост. Европы, гл. обр. с территории Российской империи. В 1890 г. в Н. проживали 214 евреев, в 1900 г. — 642. В 1920 г. в стране было зарегистрировано максимальное число членов иудейских религ. общин — 1457 чел. Большинство проживали в столице или близ нее, а также в Тронхейме. В 1891 г. действие «закона о религиозных диссидентах» было распро-

странено на все религ. общины, в т. ч. нехристианские, в 1892 г. была официально зарегистрирована 1-я иудейская община в норвежской столице, в следующем году получившая название «Моисеева религиозная община». В 1905 г. иудейская община с таким же названием зарегистрирована в Тронхейме. В 1920–1921 гг. построены 2 синагоги в столице. В 1925 г. в Тронхейме синагогу оборудовали в бывшем здании железнодорожного вокзала. Еще в 1869 г. в столице открылось 1-е иудейское кладбище, в 1917 г. — второе, в 1902 г. — кладбище в Тронхейме. Накануне нем. оккупации (апр. 1940) в Н. находилось ок. 1800 евреев (по др. данным — ок. 2100), из к-рых ок. 400 чел. были беженцами из Германии и с оккупированных ею территорий. Большинство находившихся в стране евреев удалось бежать в Швецию. В 1942 г. 773 чел. (по др. данным — 767) были отправлены из Н. в концентрационные лагеря, гл. обр. в Освенцим. Из них выжили, по разным данным, от 12 до 38 чел. Перепись 1946 г. показала, что в Н. осталось 559 чел., исповедовавших иудаизм. По окончании войны большинство бежавших в Швецию евреев (ок. 800 чел.) вернулись в Н. 31 авг. 1945 г. была вновь освящена синагога Моисеевой религиозной общины в Осло, которая в период оккупации использовалась как склад для документов. Вторая синагога в Осло в период оккупации была разграблена и после войны уже не возобновлялась. В 1947 г. вновь освятили синагогу в Тронхейме, сильно пострадавшую во время оккупации. В мае того же года в Н. переехали ок. 400 «перемещенных лиц» из разных лагерей Европы (большинство из них в посл. уехали в Израиль и Сев. Америку). Во 2-й пол. 40-х — 50-х гг. XX в. в Н. прибывали евреи из Польши (после погрома 1945 г.) и Венгрии (после восстания 1956 г.). С 50-х гг. XX в. норвеж. евреи начали эмигрировать в Израиль. В послевоенное время возрожденные иудейские общины в Осло и Тронхейме были немногочисленны, в будние дни они едва собирали миньян для богослужений. К сер. 70-х гг. XX в. треть евреев состояли в браках с неевреями. В 1976 г. евреев в Н. насчитывалось ок. 1 тыс., в 1981 г. — ок. 1,3 тыс., из них большинство (ок. 850 чел.) проживали в Осло. В 1980 г. в столичную общину в качестве постоянного раввина прибыл Микаэль

Мельхиор (род. 1954), священнослужитель в 7-м поколении, сын Бенга и внук Маркуса Мельхиоров, верховных раввинов Дании в 1969–1996 и 1947–1969 гг. соответственно. С деятельностью Микаэля Мельхиора связано укрепление иудейских общин в Н., количество евреев, посещавших службы, существенно возросло. В 1986 г. он переехал в Израиль, где вел активную политическую жизнь, одновременно сохраняя титул раввина в евр. общине в Осло. В 1999 г. он стал Верховным раввином Н. В 1997 г. был открыт Еврейский музей в Тронхейме, в 2005 г. — в Осло, в здании бывш. синагоги. В нач. XXI в. в Н. проживали ок. 1,2 тыс. евреев, однако не все они принадлежали к иудейским религ. общинам. Усилились проявления антисемитизма со стороны как норвеж. ультраправых, так и приезжих мусульман. В то же время акция «Кольцо мира», организованная мусульм. молодежью Н. у синагоги в Осло в февр. 2015 г. (после теракта в Большой синагоге Копенгагена), продемонстрировала стремление к взаимопониманию и мирному сосуществованию разных религ. общин.

Ислам является 2-й по численности мировой религией в Н. после христианства. По оценочным данным, в Н. проживают ок. 200 тыс. мусульман, из них ок. 150 тыс. состоят более чем в 80 мусульм. религ. орг-циях (2018). Большинство — переселенцы из Пакистана, Турции, Марокко и беженцы из Афганистана, Ирака, Ирана, Боснии и Герцеговины, Косово и Сомали. Приняли ислам ок. 1 тыс. норвежцев, гл. обр. женщины, вступившие в брак с мусульманами. В профессиональном отношении ок. 80% мусульман в Н. — сунниты. В нач. XXI в. число шиитов увеличилось за счет беженцев из Ирака и Афганистана. Подавляющее большинство мусульм. общин находится в Осло и его пригородах, также мусульм. общины действуют в Ставангере, Кристиансанне, Драммене, Бергене, Тёнсбреге, Нур-Трёнделаге и Тромсё. Большинство зарегистрированных мусульм. религ. орг-ций объединяют выходцев из Пакистана и принадлежат к различным течениям движения Барелви, возникшим в Индии в XIX в. на основе суфийской традиции. С 70-х гг. XX в. в стране присутствует движение «Таблиги Джамаат» (в 2009 запрещено в РФ). Крупные туркоязычные группы мусульман имеют связь

с политическими партиями в Турции и с тур. Даянетом по религ. делам. Действуют также арабоязычные группы, нек-рые объединяют верующих из разных араб. стран.

Распространение ислама в Н. связано с рабочей миграцией из традиционно мусульм. стран (Пакистан, Марокко, Турция, территория бывш. Югославии) в период норвеж. нефтяного бума. В 1967 г. в Осло прибыла 1-я группа работников-мусульман из Пакистана. В последующие годы число прибывавших мусульман резко возросло. В 1975 г. стортинг принял запрет на рабочую миграцию, однако процесс переселения продолжался в связи с воссоединением семей. В 1974 г. пакистанцы открыли 1-ю в Н. религ. общину — Исламский культурный центр (Islamic Cultural Centre), связанный с пакистанской политической партией Джамаат-и ислами (с 2003 запрещена в РФ) и насчитывающий ок. 2 тыс. чел. В 1976 г. основана 1-я община представителей движения Барелви (Central Jamaat-e Ahl-e Sunnat), к-рая включает более 7 тыс. членов и является крупнейшей мусульм. общиной в Н. Большинство арабов и африканцев изначально посещали Исламский культурный центр, но в кон. 80-х гг. XX в. стали создавать собственные общины. В 1987 г. основана крупнейшая араб. община — Исламский союз (Det islamske forbundet). В 1989 г. основаны первые гамбийские и сомалийские общины. В нач. 80-х гг. XX в. возникли первые тур. мусульм. общины в Осло и Драммене. Вскоре они разделились на 3 основных направления: общины, находящиеся под управлением Даянета по религ. делам в Турции (составляют большинство); общины консервативного движения Сулейманлы; 2 общины — в Ставангере и Осло, принадлежащие к движению Милли Гёрюш. Среди выходцев из Турции подавляющее большинство — сунниты, есть небольшие группы алевитов. В 1989 г. в Осло была основана албан. мусульм. община, к-рая в нач. XXI в. насчитывала ок. 4,4 тыс. чел. В 1994 г. боснийские беженцы учредили религ. общину, в нач. XXI в. объединявшую более 7 тыс. чел. Первая шиитская община была основана в 1975 г. в Осло. Она оставалась единственной до 1994 г., когда иракское и иранское меньшинство отделилось от пакистанского большинства. С тех пор возникли

4 шиитские общины, отличающиеся друг от друга по идеологии и языку. В 1993 г. основан Исламский совет Норвегии (Islamisk Råd Norge) — единственная в наст. время мусульм. зонтичная структура, объединяющая ок. 33 мусульм. общин и орг-ций общей численностью более 65 тыс. чел. Мечети и молельни оборудованы гл. обр. в жилых домах или проч. помещениях, изначально не предназначенных для мусульм. богослужений. В 1991–1995 гг. Всемирная мусульманская миссия (международная орг-ция движения Барелви) построила в Осло 1-ю в Н. монументальную мечеть на ул. Экебергвейен.

Буддизм в Н. исповедуют, по оценочным данным, ок. 40 тыс. чел., из них 38 тыс. — мигранты и их потомки, 2 тыс. — норвежцы (2018). Официально зарегистрирован 17 351 буддист (2017). Мн. буддистские общины объединены в Буддистский союз (Buddhistforbundet), в к-ром зарегистрировано ок. 11,3 тыс. чел. (2017). В отличие от мн. др. европ. стран, где большинство буддистов являются обращенными европейцами, буддизм в Н. — религия мигрантов. Буддизм тхеравады исповедуют выходцы из Шри-Ланки, Таиланда и Камбоджи, буддизм махаяны — выходцы из Вьетнама, Японии, Китая (включая Тибет). Половина буддистов Н. — вьетнамцы, впервые прибывшие в страну после завершения Вьетнамской войны в 1975 г. В 1986 г. из Вьетнама в Н. приехали первые 2 буддистских монаха. В 1999 г. в Лёренскуге было завершено строительство буддистского храма-монастыря в традиц. вьет. стиле (Khuong Viettempel). Большинство сторонников тхеравады — мигранты из Таиланда, гл. обр. женщины, вышедшие замуж за норвежцев. В 2007 г. во Фрогнере (коммуна Сёрум) был открыт тайский буддистский храм-монастырь (Wat Thai). В наст. время в Н. проживают ок. 25 буддистских монахов (15 придерживаются махаяны, 10 — тхеравады). С 60-х гг. XX в. в буддизм стали переходить норвежцы. В 1975 г. основана 1-я буддистская орг-ция, объединившая норвежцев, желавших практиковать тибет. буддизм (Karma Tashi Ling). В наст. время в Н. зарегистрировано ок. 8 орг-ций, объединяющих более 1,3 тыс. буддистов норвеж. происхождения.

Индуизм в Н., по оценочным данным, исповедует от 15 до 20 тыс. мигрантов и их потомков из Юж. Азии.

Ок. 70% из них — тамилы из Шри-Ланки. Первым индуистом, прибывшим в Н. в 1914 г. как миссионер, был Свами Шри Ананда Ачарья (1881–1945), представитель неоиндуизма, или реформационного движения внутри индуизма, возникшего во 2-й пол. XIX в. в Индии. В 1917 г. он купил дом в Алвдале (фюльке Хедмарк) и жил там как санньясин вплоть до смерти. В 1921–1922 гг. для поэта А. Гарборга он выполнил перевод на норвеж. язык части «Рамаяны», вполн. изданный. Первые индуисты из Сев. Индии прибыли в Н. в кон. 60-х — нач. 70-х гг. XX в. для получения образования и в поисках работы. В 70-х гг. в страну стали переселяться гуджаратцы из Вост. Африки и тамилы из Шри-Ланки. Большинство тамилы переселились в Н. в качестве беженцев после начала гражданской войны в Шри-Ланке (1983). Поскольку исполнение религ. обрядов в индуизме не требует обязательного присутствия верующего в храме, лишь 40% индуистов в Н., по оценочным данным, зарегистрированы в религ. орг-циях, получающих гос. дотации. В Н. нет специально построенных индуистских храмов — верующие преобразуют в храмы приобретенные здания нерелиг. назначения.

Сикхизм в Н. исповедует, по оценочным данным, ок. 5 тыс. чел.; из них зарегистрированы ок. 2,7 тыс. чел. Действуют 3 общины — в Алнабру (в черте Осло), Лиере (фюльке Бускеруд) и Бергене. В 2010 г. в Лиере завершено строительство сикхского храма (гурдвары).

Новые религиозные движения представлены прежде всего *Бахаи религией*, распространившейся в Н. в 20-х гг. XX в. В 1948 г. в Осло была основана 1-я в Н. духовная ассамблея, в 1957 г. учреждена Национальная ассамблея Норвегии, Дании, Швеции, Финляндии, в 1962 г. — Национальная ассамблея Норвегии. В 2017 г. зарегистрированная в Н. община бахаистов насчитывала 1146 чел. (по оценочным данным, в нач. XXI в. было ок. 2,7 тыс. бахаистов). Помимо этого в Н. присутствуют неоязыческие культы, такие как Асатру (*Åsatru*) и Викка. Сторонники Асатру стремятся возродить дохрист. сканд. верования. В 1996 г. в Н. была официально зарегистрирована зонтичная орг-ция приверженцев Асатру под названием «Бифрост» (*Åsatru-fellesskapet Bifrost*). В 2017 г. в ней со-

стояло 360 чел. В Н. есть также сторонники новых религ. движений, основанных на традициях вост. религий, такие как Трансцендентальная медитация, Харе Кришна, движение Ошо и др. Церковь Сайентологии (*Scientologikirken*), офиц. считающаяся в Н. некоммерческой орг-цией (а не религ. сообществом), объединяет до 100 активных членов.

Традиционные верования представлены традиц. саамской религией, под к-рой понимают совокупность религ. представлений, широко распространенных среди различных групп саамов до XVIII в. В наст. время речь идет скорее о восстановленной религии. Религ. представления разных групп саамов сильно различались. Святынями (сейд, сийт, ситте, сайвоё) для саамов служили антропо- или зооморфные камни, сооружения из камней, скалы, пещеры, деревянные столбы и идолы. Среди божеств выделяют верховного бога Юбмеля (Ибмель), бога-громовника (Тиермес, Хораквалес, Укконен, Укко), бога солнца (Пейве, Бяйвэ), духов-хозяев, семейных покровителей (сайво). Существовал культ тотемных животных (гл. обр. оленя и медведя). Сохранились сказания об олене-прародителе Мяндаше с золотыми рогами. Характерны представления о 3 ярусах Вселенной (небесный, земной и подземный). Шаманы (нойда, ноайде) имели шаманские бубны (румпу) с колотушкой. На бубнах изображалось 3-частное строение мира, солярные знаки, божества, герои, люди и животные (гл. обр. оленя). Саамы Кольского п-ова и саамы-колта были обращены в Православие в XVI в. прп. *Феодоритом* Кольским, создателем 1-й саамской письменности, и прп. *Трифоном* Печенгским. В нач. XVIII в. лютеран. миссионеры активно обращали в христианство зап. саамов. К кон. XVIII в. большинство саамов уже принадлежали лютеран. церкви. При этом они могли посещать церковную службу и проповеди пастора и одновременно в домашних условиях соблюдать традиц. религ. обряды. Подобное двоеверие сохраняется до наст. времени: часть саамов, считающих себя христианами, тем не менее практикуют традиц. культы, вплоть до шаманского камлания. С 40-х гг. XIX в. среди сев. саамов в Финн-марке распространение получило строгое пиегистское обновленческое движение — *лестадианство*. В наст.

время большинство саамов в Н., Швеции и Финляндии являются лютеранами, большинство саамов в России — православными. Православие сохраняет также небольшая группа саамов-колта в Финляндии и Н.

Философские и мировоззренческие организации. В Н. действует Гуманистическо-этический союз (*Human-Etisk Forbund*), основанный в 1956 г. норвеж. ботаником К. Хорном (1903–1981) под влиянием идей учрежденного в 1952 г. в Амстердаме Международного гуманистического и этического союза. Гуманистическо-этический союз насчитывает 89 390 членов (2017) и является 3-й по численности в списке религ. и мировоззренческих орг-ций в Н. после НЦ и Римско-католической Церкви. Союз объединяет светских гуманистов, агностиков и атеистов на основе универсальных общечеловеческих этических норм, несвязанных с к.-л. религией и верой в сверхъестественное. Союз организует светские церемонии, альтернативные религиозным, такие как гуманистический праздник имени (*Humanistisk pavnefest*, альтернатива христ. крещению), гуманистическая конфирмация (*Humanistisk konfirmasjon*), гуманистические похороны (*Humanistisk gravferd*). Союз имеет право официально регистрировать браки. Также в Н. действуют др. мировоззренческие орг-ции: Союз гуманистов (*Humanistforbundet*; основан в 1997 как орг-ция «Социал-гуманисты» (*Sosialhumanistene*), с 2013 совр. название; 2573 чел.) и Холистический союз (*Holistisk Forbund*; основан в 2002; 861 чел.).

Экуменические и межденоминационные организации. В 2006 г. в результате слияния Совета свободных церквей Норвегии (*Norges Frikirkeråd*; основан в 1902 как Норвежский диссидентский тинг, *Norsk Dissentering*) и Христианского совета Норвегии (*Norges Kristne Råd*; основан в 1992) создан Новый христианский совет, в 2007 г. вновь получивший название «Христианский совет Норвегии». Он объединяет основные христ. церкви и религ. общины страны, в т. ч. НЦ, Римско-католическую Церковь, англикан. Церковь, Православную Церковь в Норвегии — приход св. Николая, греч. правосл. приход в честь Благовещения Пресв. Богородицы (К-польская Православная Церковь), Сербскую

Православную Церковь, Норвежский баптистский союз, Методистскую церковь и др. Всего в Христианском совете Норвегии состоят 22 христ. орг-ции, 7 орг-ций имеют статус наблюдателя (2018).

В 1996 г. основан Совет по сотрудничеству религиозных и мировоззренческих общин (Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn), к-рый объединяет 15 религ. и мировоззренческих орг-ций (христианские, мусульманские, буддистские, индуистские, гуманистические и т. д.). Основными задачами Совета являются достижение равноправия, взаимного уважения и понимания, углубление сотрудничества между религ. и мировоззренческими общинами страны и защита их прав в обществе и гос-ве.

Религиозное законодательство. Конституция Н. провозглашает свободу вероисповедания (§ 16). Каждый человек, постоянно или временно проживающий на территории Н., имеет право открыто исповедовать свои религ. убеждения. «Норвежская церковь, евангелическо-лютеранская церковь, остается народной церковью Н. и как таковая поддерживается государством. Все религиозные и мировоззренческие общины должны поддерживаться на равной основе» (§ 16). В § 2 Конституции Н. сказано, что «основополагающей ценностью остается наше христианское и гуманистическое наследие». До 2012 г. НЦ являлась гос. церковью (statskirken), а король Н. — ее главой. 1 мая 2012 г. стorting принял конституционную поправку, декларирующую отделение НЦ от гос-ва. Реформа вступила в силу 1 янв. 2017 г.: с этого времени НЦ является самостоятельным юридическим лицом, но король по-прежнему обязан принадлежать к «евангелическо-лютеранской религии» (§ 4 Конституции Норвегии), так же как и половина членов правительства.

Норвеж. законодательство выделяет 2 понятия: «мировоззренческая община» (livssynssamfunn) — организованная группа людей, имеющих определенное мировоззрение, или философию (livssyn), и «религиозная община» (trossamfunn) — организованная группа людей в рамках к.-л. религии. Поскольку понятие «мировоззрение» употребляется в широком смысле, мировоззренческие общины включают все организованные религ. и нерелиг. группы.

Т. о., понятие «религиозная община» является частным случаем понятия «мировоззренческая община». Однако многие используют понятие «мировоззренческая община» для обозначения исключительно нерелиг. светских групп, таких как Гуманистическо-этический союз, Холлистический союз и Союз гуманистов. Часто в законодательстве оба этих понятия употребляются как единое целое (религиозные и мировоззренческие общины — tros- og livssynssamfunn). Религиозные и мировоззренческие общины, находящиеся вне НЦ, имеют право подавать прошение о регистрации в местные органы власти в той коммуне, где расположен адм. центр общины. Только зарегистрированные общины могут получить разрешение на регистрацию браков, а также право на получение экономической помощи от гос-ва и коммуны.

Н. — одно из немногих гос-в, субсидирующих на регулярной основе религ. и мировоззренческие общины, действующие на территории страны. Основываясь на принципах равенства, норвеж. правительство оказывает финансовую поддержку не только традиц. лютеран. НЦ, но и др. официально зарегистрированным на территории Н. религ. организациям. Деятельность религ. организаций субсидируется из гос. и муниципального бюджетов. Размер субсидии НЦ не зависит от количества зарегистрированных членов и определяется исходя из текущих расходов церкви. Субсидия для др. религ. и мировоззренческих орг-ций пропорциональна количеству официально зарегистрированных в них членов. При этом субсидия на одного зарегистрированного члена в таких орг-циях равна тому объему финансирования, к-рый получает НЦ на одного своего члена. Тем самым достигается равенство субсидирования всех зарегистрированных религ. и мировоззренческих общин. В 2017 г. правительство Н. выделено на поддержку религиозных и мировоззренческих орг-ций ок. 2,7 млрд норвеж. крон (19,65 млрд р.), из них дотации НЦ составили ок. 2,2 млрд крон (15,55 млрд р.), прочим орг-циям — ок. 334 млн крон (2,36 млрд р.).

Право на свободу вероисповедания реализуется путем подачи заявления о вступлении в конкретное религ. или мировоззренческое сообщ-во или о выходе из него. Родители могут определять вероисповедание ребенка до того момента, как ему исполнится 15 лет. Любой человек, достигший данного возраста, вправе сам определить свою религ. принадлежность. В то же время родители обязаны принять в расчет мнение ребенка после того, как ему исполнится 7 лет, а по достижении 12-летнего возраста мнению ребенка должно быть придано особенное значение при выборе вероисповедания. Резидент может быть зарегистрирован в неск. религ. или мировоззренческих общинах (при выплатае субсидий ему предлагается выбрать одну орг-цию, к-рой будет оказана правительством финансовая поддержка). Он может также изъявить желание не принадлежать ни к одному сообществу. Если гражданин Н. не изъявил желание состоять или не состоять в мировоззренческой общине, то он по умолчанию считается членом НЦ.

До 1997 г. в общеобразовательной школе ученики могли изучать 2 предмета на выбор — основы христианства (kristendoms-kunnskap) или философию (livssynskunnskap). После реформы в 1997–2008 гг. в общеобразовательных школах преподавали обязательный предмет «христианство, религия и философия» (Kristendoms- religions- og livssynskunnskap). В 2007 г. Европейский суд по правам человека удовлетворил коллективный иск норвеж. родителей против Норвежского гос-ва, жаловавшихся, что обязательность этого предмета нарушает право родителей воспитывать детей в соответствии со своим мировоззрением. В 2008 г. учебные планы были изменены и этот предмет получил др. название «религия, философия и этика» (Religion, livssyn og etikk). В авг. 2015 г. вступил в силу новый учебный план, предмет стал называться «христианство, религия, философия и этика» (Kristendom, religion, livssyn og etikk). Согласно законодательству, задача этого обязательного предмета — сформировать у школьника представление о христианстве, др. мировых религиях и философских системах на объективной, критической и плюралистической основе. В Н. действуют частные конфессиональные школы (средние, средние профессиональные и высшие). Ок. 135 христ. конфессиональных школ объединены в Союз христианских свободных школ (Kristne Friskolers Forbund).

Для того чтобы стать священником в НЦ, необходимо получить высшее теологическое образование.

*С. Ю. Агишев, В. М. Хусаинов,
Д. Д. Шутемов*

Исторический очерк. С древнейших времен до эпохи викингов. Проникновение человека на территорию совр. Н. связано со становлением мейендорфской археологической культуры охотников на сев. оленя (14 тыс. лет до Р. Х.). Древнейшие позднепалеолитические и раннемеолитические памятники — приморские стоянки охотников и собирателей в местности Пёулер (фюльке Вестфолл), относятся к археологической культуре Фосна (9,8–6 тыс. лет до Р. Х.); ее разновидностью в Финнмарке является культура Комса. Первые изображения лодок на территории Н. — петроглифы из Форсельв, Рёдэй и Эвенхус — отражают роль моря и кораблестроения в жизни древнейших людей. Появление земледелия в эпоху неолита в IV тыс. до Р. Х. из Центр. Европы на юге Н. связано с распространением культур воронковидных кубков и боевых топоров. В 1800–1500 гг. до Р. Х. на территории Н. сложилась эклектичная культура с разнородным погребальным обрядом (каменные ящики, одиночные погребения в каменных курганах, грунтовые могилы и т. п.). Многочисленные и разнообразные наскальные изображения эпохи неолита (охотничья дичь, сев. олень, лоси, медведи и рыбы) в Н. показывают преобладающее значение охотничьего уклада в каменном веке. В немногих случаях изображены люди и лодки (Сульбакк).

В сер. II тыс. до Р. Х. в Н. начался бронзовый век, но собственного производства бронзы здесь не было: бронзовые слитки и изделия ввозились из Центр. Европы. О переменах в духовной жизни свидетельствует новый обряд погребения — ингумация под насыпями из земли или камней, воздвигавшимися над одиночными захоронениями, бедными инвентарем. На рубеже II и I тыс. до Р. Х. появился обычай кремации, остававшийся господствующим до сер. I тыс. до Р. Х. Наскальные изображения каменного века дополняют рисунки кораблей, битв, ритуальных процессов, оружия и солнца, пахарей, повозок спряженными лошадьми и быками. Среди фигур участников процессов и плывущих на лодках людей часто своими размерами

выделяется фигура вождя или жреца (Листа).

В раннем железном веке (сер. I тыс. до Р. Х. — сер. I тыс. Р. Х.) добыча и обработка железа на территории Н. привела к интенсификации хозяйства благодаря использованию более совершенных орудий труда. В связи с переменной климата появилось стойловое содержание скота в зимний период, летом — отгонное скотоводство на высокогорных пастбищах. Ко 2-й пол. IV в. до Р. Х. относится 1-е письменное свидетельство о Сев. Европе: ок. 325 г. до Р. Х. греч. путешественник, географ и астроном Пифей из Массилии (Массалии; совр. Марсель) совершил поездку на север, достигнув некоего о-ва Туле, который отождествляется разными учеными с Исландией, зап. побережьем Н. и др. регионами Скандинавии. К 1-й пол. I тыс. Р. Х. заселена большая часть прибрежных территорий и установлены торговые связи с рим. провинциями бассейна Рейна, увеличился импорт («вестланские» бронзовые котлы, стеклянные изделия). Продвижение германцев на север вдоль зап. побережья Н. привело к нач. VI в. по Р. Х. к разделению саамских и финских культурных ареалов — от Халогаланда (Холугаланди) включительно на север, и германских — от Халогаланда, где были лишь анклавы германцев, на юг.

Поздний железный век подразделяется на эпоху Меровингов (сер. VI — 2-я пол. VIII в.) и эпоху викингов (2-я пол. VIII — кон. XI в.). Н. была поделена на фюльки (fylki, букв. «народ», «войско»), представлявшие самостоятельные территориально-политические образования, главным институтом которых были тинги — собрания свободных полноправных общинников. В Восточной Н. соответствующие области назывались херадами. Иордан в «Гетике» (сер. V в.) сообщил названия племен, населявших совр. Юго-Западную Н.: «С внешней стороны... находятся остготы, раумариции, эрагнариции...», что совпадает с местными названиями нек-рых исторических областей — Раумарики, Хрингерики. В VI–VIII вв. в результате потепления климата (т. н. климатический оптимум) отмечались значительный прирост населения и увеличение числа поселений, появились богатые хутора большого размера с «длинными домами» (Борг на Лофотенских о-вах) и тянущиеся к ним могиль-

ники знати (в т. ч. с захоронениями в ладье), к-рые являлись показателями возросших возможностей последней и наличия в обществе значительного имущественного и социального расслоения. Вместе с тем росла борьба за ресурсы между соседними политическими образованиями, что приводило к открытым столкновениям и появлению более крупных территориальных объединений (напр., Трёндалёг и Вестланд). Перманентные усобицы способствовали значительному возрастанию социальной функции войны, роли в обществе военных предводителей (конунгов, хёвдингов, херсов, ярлов) и их дружин (хирд, лид).

В эпоху Меровингов окончательно складывается общесканд. язык, из к-рого в IX–X вв. выделяется западноскандинавский, позднее распавшийся на древнорвежский и древнеисландский. Не позднее III в. в Н. проникло герм. старшеруническое письмо — как и в др. регионах Европы, это краткие надписи на оружии (копье из Эвре-Стабу — III в., костяной нож из Меланна — IV в.) и украшениях. С IV в. в Н. известно ок. 50 мемориальных стел с руническими надписями (Туне, Эйнанг, Орстад, Росселанн) (о дохрист. религ. представлений см. в ст. *Древних германцев религия*).

С. Ю. Агишев

Эпоха викингов — время формирования в Скандинавии раннесредневеков. гос-в на основе множества мелких предшествовавших политических образований (в Н. — ок. 30). Она началась с морских нападений на Англию (о-в Портленд в Дорсете в 789, мон-рь св. Кутберта на о-ве Линдсфарн в 793, мон-рь Ярроу на р. Тайн в Нортумбрии в 794) и Ирландию в 795 г. Произвольное, как правило, именование викингов «норманны» (normanni) или «даны» (dani) в латино- и англоязычных источниках затрудняет определение региона, выходцы из к-рого осуществили тот или иной набег. Предположительно часть первых походов совершили норвежцы, деятельность к-рых в IX–XI вв. охватывает преимущественно Сев. Атлантику. На рубеже VIII и IX вв. норвежцы заселили Шетландские и Оркнейские острова, немного позднее — Фарерские острова, к-рые послужили базами для нападений на Ирландию и Нортумбрию. Незадолго до 840 г. норвежец Тургейс захватил

Ольстер в Ирландии и основал ряд укрепленных гаваней, превратившихся позднее в города: Дублин, Уэксфорд, Уотерфорд, Лимерик, Корк. Его правление длилось до 845 г., когда он был захвачен в плен одним из ирл. королей и убит. Однако норвежцы продолжали набеги, и в 853 г. некий «сын короля Норвегии» Амлайб (Олав) захватил Дублин и утвердился в нем, взимая дань с подвластных ирл. королевств и совершая набеги на Англию вместе с братом Иваром, правителем Лимерика, к-рый стал его преемником в 871 г. С переменным успехом норвежцы правили в Дублине, Лимерике и в др. частях Ирландии вплоть до битвы при Клонтарфе (23 апр. 1014).

Норвеж. викинги регулярно совершали набеги на Англию и неоднократно — на Франкию (наиболее известно своей жестокостью нападение норвежцев из Вестфольда на Нант и берега Луары в 842). Походы на сев.-вост. берега Ирландского м. завершились расселением здесь и на о-ве Мэн норвежцев, начавшимся ок. 900 г. и приведшим к столкновению с датчанами Нортумбрии и англо-саксон. королями. После неск. безуспешных попыток дублинских викингов овладеть Йорком норвежцы во главе с Эйриком I Кровавая Секира утвердились в этом городе, образовав независимое королевство. Конец норвеж. правления в Йорке завершился в 954 г. со смертью Эйрика.

Викинские походы, приносившие колоссальные доходы норвеж. племенной знати, вызвали резкое ее усиление. Борьба между правителями отдельных областей за власть вела к укрупнению локальных политических образований и стремлению наиболее сильных правителей к их объединению. Ок. 870 г. началось заселение норвеж. кланами Исландии, открытой ок. 860 г., и продолжалось примерно до 930 г. К причинам переселения на остров следует отнести процесс складывания гос-ва в Н., а также острую нехватку пригодных для ведения хозяйства земель при существенном демографическом подъеме. В числе новопоселенцев было также немало выходцев из Ирландии и Шотландии. Ок. 982 г. исландцем Эйриком Рыжим была основана 1-я колония в Гренландии, а ок. 1000 г. его сын Лейв Счастливый впервые совершил плавание в Сев. Америку. Однако попытки поселить-



Рунический камень из Дюны с изображениями на библейские сюжеты. Сер. XI в. (Музей истории культуры Ун-та в Осло).

Фото: Kulturhistorisk museum, UiO

ся в Америке вскоре закончились неудачей, а колонии в Гренландии просуществовали до XIV в.

Первые грабительские походы были дополнены торговыми поездками в Англию, Данию, Германию, во Франкию. Рассказ одного из таких торговцев, Отгара (древнеангл. Охтхере) из Халогаланда, был включен уэссекским кор. *Альфредом Великим* в его перевод «Истории против язычников» Павла Орозия, сделанный в кон. IX в. Активное участие в международной торговле вызвало появление 1-го крупного торгового центра в Н. — Каупанга в Скирингсале (в Осло-фьорде).

Контакты с Ирландией и Англией оказали значительное влияние на приобщение норвежцев к христианству. Знакомство с новой религией происходило на протяжении ранней эпохи викингов, и к сер. X в. в Н. было немало христиан, принявших крещение за рубежом, в т. ч. среди переселившихся в Исландию. Новая вера была достаточно известна и в самой Н., особенно в прибрежных областях, имевших наиболее устойчивые связи с христ. миром. К сер. X в. относятся находки нательных крестиков в погребениях, остатки,

возможно, домовых церквей на неск. раскопанных усадьбах. О доминирующем англ. влиянии на христианизацию Н. говорит англо-саксонское происхождение основных слов христ. словаря.

Е. А. Мельникова

Образование государства и распространение христианства. Историческая традиция, отраженная в исл. «королевских» и «родовых» сагах, связывает начало объединения Н. с именем легендарного конунга Харальда Прекрасноволосого (сер. IX — 1-я треть X в.), чей род происходил из Восточной Н. (по др. версии — из Согна) и был связан с династией Инглингов. Сильнейшими конкурентами Харальда были ярлы, происходившие из Трэндалёга; их резиденция располагалась в местности Хладир (ныне в черте г. Тронхейма). Также они установили контроль над сев. регионами Н. — Халогаландом и Финнмарком. Хладирским ярлам противостояли властители Мёре и Лофотенских островов, к-рые активно проявляли себя во внешней экспансии в качестве викингов (традиция делает Роллона, основавшего графство Нормандия в 911, одним из потомков местных ярлов). После решающей битвы при Хаврс-фьорде (80-е гг. IX в.) Харальд Прекрасноволосый стал единовластным правителем Юго-Западной Н. Он стремился не допускать серьезных военных столкновений с хладирскими ярлами. Его союзниками являлись также конунги Восточной Н. и англ. кор. Этельстан (924–939), у к-рого воспитывался младший сын Харальда Хакон. После смерти Харальда в Юго-Западной Н. начались усобицы между его многочисленными сыновьями. Один из них — Эйрик I Кровавая Секира, избранный конунгом еще при жизни отца, смог удержаться у власти лишь неск. лет (сер. 30-х гг. X в.), после чего был изгнан из страны вернувшимся из Англии Хаконем I Добрым (сер. 30-х гг. X в. — ок. 961). В Англии Хакон получил образование и 1-м из норвеж. правителей принял крещение. Попытка Хакона распространить христианство среди своих подданных закончилась неудачей: местные вожди потребовали от него придерживаться традиц. верований и исполнять все языческие ритуалы, положенные конунгу, угрожая отстранить его от власти и лишить жизни, поэтому Хакон придерживался христ. правил лишь

в частной жизни. Противниками Хакона I выступали его племянники — сыновья Эйрика Кровавая Секира, действиями к-рых руководила их мать Гуннхильд, вступившая в союз с дат. конунгом Харальдом Синезубым (ок. 958 — ок. 987), крестителем датчан. Сыновья Гуннхильд, принявшие христианство, но не ставившие его распространение своей задачей, стремились установить власть над Н. В решающей битве при Фитьяре Хакон I погиб, а Харальд Синезубый подчинил юго-восток страны и провозгласил себя верховным конунгом Н.; сыновья Гуннхильд получили в управление различные части страны и стали данниками Харальда. Политика сыновей Гуннхильд, неугодных местной знати, привела к ряду восстаний и к их физическому уничтожению, т. о. род Харальда Прекрасноволосого по муж. линии, по всей видимости, пресекся. Тогда Харальд Синезубый сделал ставку на союз с хладирским ярлом Хаконном (973–995), к-рый обязался выплачивать Харальду дань и поддерживать его войсками. В 973/4 г. ярл Хакон во главе норвеж. отрядов отправился в Данию, чтобы совместно с Харальдом выступить против герм. имп. *Оттона II* Рыжего. Одним из результатов поражения датчан и норвежцев в этой войне стало обращение ярла Хакона в христианство. Он должен был способствовать распространению христ. веры в Н., чего не делал, и это послужило причиной конфликта между ним и Харальдом Синезубым. Этот конфликт усугубился стремлением ярла Хакона самостоятельно править в Н., расширяя свое влияние за пределы родного ему Трёндалёга и лишь номинально признавая дат. конунга в качестве верховного правителя. Против ярла Хакона выступили йомсвикинги (пираты из Йомсборга, предположительно с территории совр. Волина, Польша), но в битве в зал. Хьёрунгаваг ярл разбил пиратский флот. Усиление власти ярла Хакона привело к недовольству его правлением, и в 995 г. он был предательски убит. Власть перешла к его сыну ярлу Эйрику, к-рый заключил союз со швед. правителем Олавом Шётконунгом (ок. 995–1022) и подтвердил свою верность новому дат. кор. Свену Вилобородому (ок. 987–1014).

Начало систематической политики христианизации Н. связано с именем *Олава I Трюггвасона* (995–999/

1000). По возвращении из Англии он вступил в союз с оппозиционной хладирским ярлам знатью и добился провозглашения себя конунгом Н. Будучи крещеным, Олав привез с собой в Н. еп. Сигурда-Йона (Иоанна), священников Тангбранда (Теобранда) и Тормода он послал в Исландию проповедовать христианство (см. ст. *Исландия*). Считается, что Олав Трюггвасон впервые провозгласил установление в Н. христианства на тинге в Мостре (Хёрдаланд), где по возвращении он впервые ступил на норвеж. землю. Постоянные христ. общины появились в Н. в X в., к-рым датируются отдельно стоящие каменные кресты (всего 51), обнаруженные в Ругаланде, Хёрдаланде, Согн-ог-Фьордане; орнаментика и формы крестов свидетельствуют о тесных контактах Западной Н. прежде всего с Британскими островами. Эти кресты являлись как надгробиями, так и местом сбора христиан. В протогородских поселениях-эмпориях (Каупанг и др.) останавливались купцы-христиане.

Олав Трюггвасон и его последователи в деле утверждения христианства рассматривали новую религию в т. ч. как политический инструмент, используемый для утверждения своей единоличной власти, для создания независимых от традиц. властных институтов структур управления, для достижения признания их на международной арене. Одним из способов манифестации христ. сущности своей власти стала чеканка Олавом Трюггвасоном монет с изображением креста (в подражание англо-саксон. королям). Насажение христианства проводилось различными способами, местное население должно было прежде всего видеть в них традиц. механизмы установления связей между верховным правителем и местными обществами, — это широкая раздача даров, установление дружественных и родственных связей. При сопротивлении применялись и насильственные методы, в т. ч. разрушение языческих капищ. В Н. в отличие от Исландии начальный этап христианизации не был отмечен мирным сосуществованием христианства и язычества: христианство насаждалось жестко и методично в качестве гос. религии. Сопротивление христианизации являлось формой оппозиции со стороны местной знати, стремившейся к политической самостоятельности при

готовности находиться в оговоренном подчинении, напр., дат. правителям-христианам. Христианство рассматривалось в Н. как вера, привнесенная людьми чуждыми и даже враждебными привычному укладу жизни, покушавшимися на самостоятельность территориальной знати. Т. о., успехи Олава Трюггвасона в деле христианизации были весьма скромными. Против него заключили союз Свен Вилобородый, хладирский ярл Эйрик Хаконарсон, женатый на дочери Свена, и швед. кор. Олав Шётконунг. В решающей битве (999/1000) Олав Трюггвасон погиб. В итоге Олав Шётконунг присоединил к своим владениям норвеж. область Ранрики, Свен Вилобородый остался верховным конунгом Н., а сыновья ярла Хакона Эйрик и Свен получили во владение земли, к-рыми правил их отец. Наследовавший Свену Вилобородому в Дании и Англии кор. *Кнуд I Великий* рассматривал Н. уже как неотъемлемую часть доставшейся ему от отца державы.

Дальнейшая христианизация Н. связана с именем *Олава II Святого* Харальдссона. Он был известным викингом, но в 1013/14 г. принял крещение в Руане (по др. версиям — в Англии или еще в детстве в самой Н.) и с большими богатствами, награбленными в годы разбойничьих набегов, решил вернуться в Н., взяв с собой из Англии неск. епископов-миссионеров — Гримкеля, Бернарда, Рудольфа и Сигфрида-Сигурда. В Н. Олав столкнулся с сильной оппозицией в лице трёндов (жителей Трёндалёга), возглавляемых ярлом Свейном Хаконарсоном. Олав же опирался на вост. области страны — Упллэнд и Хедмарк, где располагались его родовые владения. В 1016 г. в битве при Несьяре Олав одержал победу, что позволило ему явиться в Трёндалёг и заставить провозгласить себя правителем всей Н. на Эйратинге.

В 1024 г. под влиянием дружинного еп. Гримкеля Олав провозгласил на тинге в Мостре законы, падавшие Церковь в Н. имущественными правами, по к-рым за нею признавалась собственная юрисдикция в делах, где одной из сторон тяжбы выступали священники. Год, когда были приняты эти законы, считается датой провозглашения христианства в Н., после чего признания прав Церкви потребовали от бондов и на др. тингах. Временем правления сына

Олава Харальдссона, кор. Магнуса Доброго (1035–1047), датируется руническая надпись из Кули (Сев. Мёре), в к-рой говорится о принятии христианства в Н. Единая религия должна была способствовать дальнейшему объединению норвеж. земель под властью одного короля, уничтожению роли местных вождей, в т. ч. в качестве отпавителей традиц. культов. Она давала новое идеологическое обоснование королевской власти, а церковная орг-ция становилась независимым от традиц. институтов механизмом управления. При Олаве Харальдссоне в королевскую дружину входила особая группа приближенных к королю священников, ведавших в т. ч. перепиской и делопроизводством. Постоянное пребывание их при дворе тесно сближало королевскую власть и Церковь, способствовало становлению церковной территориальной орг-ции. Ок. 1025 г. еп. Гримкель совершил поездку в Бремен с целью ввести норвеж. Церковь в юрисдикцию Гамбург-Бременской кафедры. Политика христианизации была воспринята как посягательство на старые порядки и вызвала широкое недовольство в стране: не только знать, но и бондов не устраивало жесткое преследование традиц. культов, строгое подчинение епископам и священникам без учета сложившихся обычаев местного управления.

Соперники норвеж. правителя решили воспользоваться возникшим в стране недовольством: в битве на р. Хельгё (1026) Кнуд Великий разбил войска Олава Харальдссона и швед. кор. Анунда (Энунда) Якоба (ок. 1022 — ок. 1050). В 1028 г. трёнды предали Олава при вторжении в Н. войск Кнуда Великого, норвеж. король бежал на Русь ко двору кн. Ярослава (Георгия) Владимировича Мудрого. Управлять страной от имени Кнуда должен был ярл Хакон Эйрикссон, но он погиб на пути из Англии в Н. (1029). В 1030 г. Олав Харальдссон вернулся в Н., чтобы восстановить свою власть, но его поддержали лишь немногочисленные сторонники из Юго-Восточной Н. Трёнды смогли составить коалицию недовольных политикой Олава Харальдссона и разбили его войска в битве у хутора Стикластадир (ныне Стиклястад), в к-рой Олав Харальдссон был убит (29 июля 1030). В авг. 1031 г. еп. Гримкель объявил Олава Харальдссона святым, помес-



Ставкирка в Урнесе.
Ок. 1140 г.

Фото: Sandalsand

тил его останки в раку и перенес их в ц. св. Климента в Нидаросе (ныне Тронхейм).

Гибель Олава не привела к изменению, к-рых ожидала местная знать: Кнуд Великий объявил правителем Н. своего сына Свейна от наложницы Альвивы, а главы оппозиции Эйнар Брюхотряс и Кальв Арнасон не получили обещанного сана ярла, чтобы сделаться данниками Кнуда и управлять Н. по своему усмотрению. Непопулярные меры Свейна и Альвивы способствовали в т. ч. и распространению культа св. Олава, а также созданию легенды о его справедливом правлении, одновременно началось движение за восстановление на троне норвеж. династии. В 1033 г. Свейн вместе с матерью бежал из Трёндалёга на юг страны. Бывш. главы оппозиции Олаву Святому предпочли иметь в стране собственного правителя. Оркнейский ярл Рёгнвальд, Эйнар Брюхотряс и Кальв Арнасон возглавили посольство на Русь, где при дворе кн. Ярослава Мудрого воспитывался сын Олава Святого от наложницы — Магнус. В 1035 г. умер Кнуд Великий, Свейн и Альвива были изгнаны из страны, королем стал вернувшийся в Н. Магнус.

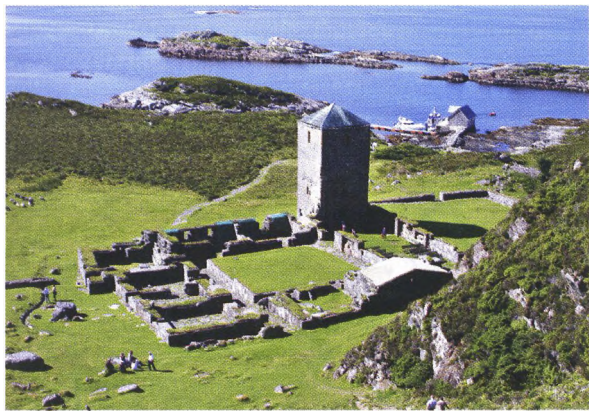
При Магнусе I Добром (1035–1047), который был также королем Дании (1042–1047), в Н. утвердился культ Олава Святого, ставший важной частью новой идеологии королевской власти и сыгравший важную роль в объединении государства, в подчинении страны единому монарху, в легитимации династии христ. государей. Почитание Олава Святого широко распространилось и за пределами Н.— на Руси, в Дании, Швеции, Англии, Нормандии,

что способствовало признанию Н. на международной арене как христ. государства.

Правление единоутробного брата Олава Святого, кор. Харальда III Сурового Правителя (1046–1066), стало временем внутреннего сплочения Норвежского гос-ва. На протяжении 20 лет Харальд воевал с дат. кор. Свеном II Эстридсенем (1047–1076) за возвращение Дании под свою власть после смерти Магнуса Доброго (1047). Харальд упрочил свои позиции в районе Осло-фьорда, стремясь лишить датчан плацдарма для вторжения в страну. Он начал укреплять приморские поселки, ставшие основой буд. г. Осло. В 1048 г. здесь также начали возводить первые церкви. Война с Данией была безуспешной: в 1064 г. Харальд и Свен договорились не притязать на владения друг друга и заключили мир. Харальд решил поддержать англ. эрла Тостига, к-рый боролся за престол Англии со своим братом кор. Гарольдом II. Используя обращение эрла за военной помощью как предлог для завоевания Англии, Харальд собрал большой флот, мобилизовав все норвеж. и оркнейские силы. Поход окончился поражением в битве при Стамфорд-Бридже (25 сент. 1066), гибелью короля и отходом нового норвеж. государя, Олава Тихого, сопровождавшего отца в экспедиции, от притязаний на англ. корону.

Н. в сер. XI в. — 1130 г.: становление церковной организации. Хакон Добрый, Олав Трюггвасон и Олав Святой, имевшие в своем окружении священников (по преимуществу англ. происхождения), не смогли создать к.-л. церковной орг-ции. Олаву Святому и еп. Гримкелю удалось, вероятно, провозгласить некоторые правила соблюдения церковных обрядов и строительства церковей. Первыми храмами, построенными на территории Н., считаются церкви на п-ове Мостр, на о-ве Селья и в Нидаросе, заложенные Олавом Трюггвасоном. Предположительно при Олаве Харальдссоне началось регулярное церковное строительство. В XI в. крупные землевладельцы и состоятельные бонды возводили на своих землях за свой счет храмы, которые считали своей собственностью. По этой причине они полагали, что имеют право выбирать священников, рукополагать их во епископов, допускать в построен-

ные ими церкви лишь угодных им людей. Именно такие «частные» церкви, находившиеся на особом попечении их хозяев, часто становились приходскими и имели постоянный причт; вокруг них складывалась приходская жизнь. К нач. XIV в. в Н. насчитывалось ок. 1200 храмов, из к-рых до наст. времени



Монастырь Сельве.
Нач. XII — 2-я пол. XV в.
Фото: Kremlin

(полностью, частично или в перестроенном виде) сохранились ок. 300. К кон. XI в. рядом с церквами начали появляться христ. кладбища (общие и родовые).

Первые норвеж. епископы принадлежали к королевскому двору и были подчинены воле короля, несмотря на то что Н. относилась к Гамбург-Бременскому архиеп-ству. Это приводило к постоянным конфликтам между архиепископами Гамбург-Бременскими и Харальдом Суровым Правителем, к-рый настаивал на праве самому назначать местных епископов, а также воспринимал дары, полагавшиеся Олаву Святому, как принадлежащие королю. В церковном отношении Н. тех лет была по-прежнему менее связана с Гамбургом, чем с Англией, Нормандией и Францией. Именно отсюда поступали богослужебные книги, к-рые во 2-й пол. XI в. начали копировать уже в норвеж. скрипториях.

Олав III Тихий (1067–1093), правивший первые 3 года вместе со старшим братом Магнусом II (1066–1069), сосредоточился на внутренних делах. Он действовал дипломатическими средствами, подтвердив договор с Данией, заключив соглашение о границе со Швецией (1070) и не ведя крупных войн. Король замирился с местной знатью, основал г. Берген (ок. 1070), привлекал туда купцов. В борьбе империи и папства Н. встала на сторону папы Григория VII и тем самым приобрела себе союзники Данию: оба государства

стремились получить независимость в церковном отношении, освободившись от власти проимперски ориентированных архиепископов Гамбург-Бременских, возглавлявших церковную провинцию, в к-рую входили Скандинавские страны. В правление Олава III в Н. появились первые диоцезы и суффраганные епископы, поставляемые из Гамбурга. Границы еп-ств первоначально совпадали со старыми судебными округами. В 70-х гг. XI в.

возникло Нидаросское еп-ство с центром в Нидаросе, в него входили земли к северу от мыса Стад и Доврских гор.

В 1068 г. появилось Бергенское епископство с центром в мон-ре на о-ве Селья (с 1170 кафедра — в Бергене), к-рое объединяло земли Западной Н. (от Рюгьярбита до Румсдаля). Еп-ство Осло (появилось ок. 1070) включало земли Юго-Восточной и Центральной Н.; здесь впервые в Н. появился епископ, рукоположенный в Риме, — англ. свящ. Астот. Король выделял земли под строительство мон-рей (о-в Селья близ Бергена), побуждал бондов к передаче земель Церкви, строительству приходских храмов. Однако законы страны запрещали совершать крупные дарения в пользу Церкви. Бонды широко пользовались правом возвращать свой дар, что замедляло рост церковного землевладения. При Олаве Тихом, к-рый сам был грамотным, умел читать и писать по-латыни, норвежцы начали совершать поездки в Европу с целью получения образования, а норвеж. королевский двор стал центром распространения в среде аристократии европ. придворной культуры.

Со смертью Олава Тихого единство гос-ва оказалось под угрозой: страну разделили между собой сын Магнуса II кор. Хакон II (1093–1094), находившийся под влиянием своего родственника и опекуна, ярла Торира из Стейга, и сын покойного Олава Тихого кор. Магнус III Голоногий (1093–1103). Усобица прекратилась после внезапной смерти Хакона II и казни Торира из Стейга, пытавшегося использовать для борьбы за

власть самозванца. Магнус Голоногий вел активную внешнюю политику, желая расширить свои владения. Он предпринял несколько походов на швед. земли (1094–1095, 1097). Союз Дании и Швеции остановил норвеж. короля, заставив его заключить 3-сторонний договор на р. Гёта-Эльв о соблюдении прежних границ (1100). Воспользовавшись усобицами на Британских островах, Магнус III предпринял попытку подчинить себе Англию, попутно наведя порядок в островных владениях, зависимые правители к-рых лишь номинально признавали власть норвеж. государя. Норвеж. флот разорил также побережья Ирландии и Шотландии. Последовавший за этим захват о-ва Мэн (1098) сделал остров базой для дальнейших операций норвежцев. В 1098 г. морская победа норвежцев близ о-ва Англси над вассалами Вильгельма I Завоевателя (1066–1087) надолго остановила покорение Уэльса нормандцами. Далее Магнус, воспользовавшись конфликтом между Англией и Шотландией, подчинил себе Шетландские острова и сев.-вост. побережье Шотландии (Кинтайр). В 1102–1103 гг. Магнус Голоногий совершил 2-ю масштабную экспедицию в Ирландию: ему удалось взять Дублин, покорить королевства Миде и Ольстер, но попав в засаду, устроенную ирландцами, он погиб.

Власть над Н. перешла к 3 его сыновьям — Сигурду, Эйстейну и Олаву. Сигурд Крестоносец (1103–1130), вернувшись с запада, вскоре по призыву папы Римского отправился в паломничество в Иерусалим (1108–1111; отсюда его прозвище), оставив страну и юных братьев на попечение своих магнатов. Эйстейну I (1103–1123) удалось включить в состав Н. удаленную обл. Емтланд, расширив норвеж. владения на восток Скандинавского п-ова. При нем в стране появилось неск. крупных мон-рей (Нидахольм близ Нидароса, Гимсёй близ Шиена, Мункелив в Бергене), строились церкви и епископские резиденции, росли города. Первые монашеские общины в адм. отношении были подчинены епископам своих диоцезов. (Всего до Реформации в Н. в разное время действовал 31 монастырь августинцев, бенедиктинцев, биргитинцев, антонитов, доминиканцев, иоаннитов, премонстрантов, францисканцев и цистерцианцев.)

В нач. XII в. Н. окрепла как самостоятельное гос-во, завоевав авторитет на международной арене благодаря военным подвигам кор. Сигурда. Он получил от кор. Иерусалимского *Балдуина I* частицу Св. Креста, к-рую поклялся возложить на раку Олава Святого и сделать все, чтобы способствовать дальнейшему укреплению христианства в Н. и введению в стране церковной десятины. В 1124–1125 гг. Сигурд Крестоносец совершил рейд в швед. обл. Смоланд (т. н. Кальмарский лейданг) и заставил местное население, еще придерживавшееся языческих обычаев, уплатить огромную дань. После смерти своих братьев Олава (1115) и Эйстейна I (1123) Сигурд вплоть до собственной кончины оставался единовластным королем Н. Его стремление ограничить самостоятельность лендрманнов (верхушка светской служилой знати, получавшая от казны в кормление части королевства — лены) еще при его жизни привела к тому, что знать в противовес Сигурду поддержала явившегося из Ирландии самозванца, назвавшегося Харальдом, сыном Магнуса Голоногого. Сигурд признал его своим братом после того, как Харальд прошел испытание каленым железом, и при условии, что тот не станет требовать раздела власти до тех пор, пока жив сын Сигурда — Магнус. Это обещание было нарушено Харальдом IV Гилли (или Гилликристом), что положило начало ряду внутренних конфликтов, получивших название эпоха «гражданских войн» (1130–1240).

В нач. XII в. благодаря развитию церковной орг-ции в Н. начали появляться налоги, к-рые уплачивали все подданные короны. Первым таким налогом стала церковная десятина. Согласно «королевским» сагам, она была введена кор. Сигурдом Крестоносцем в 1111 г., по его возвращении из крестового похода в Палестину. Впервые налог, сбор которого стал возможен в результате договора епископов с местными обществами, взимался в Н. не только с хозяев, имевших собственные земли, но и с арендаторов, а также с тех, кто расчистили новь на землях бывшего пользования (альменнинг).

В первые десятилетия христианизации священники были выходцами преимущественно из Англии, но затем среди них стало появляться все больше местных уроженцев. Долгое

время священники не пользовались в обществе большим уважением по причине своего иноземного или несвободного происхождения или же из-за того, что находились в услужении у более влиятельных лиц из числа бондов и аристократии. При епископских кафедрах и мон-рях стали появляться школы, в которых обучались буд. священники. Обл. судейники Гулатинга и Фростатинга, записанные в 60–80-х гг. XII в., предусматривали ряд защитных мер в отношении священников, к-рые подвергались нападениям по причине не осуществления ими насилия над женщинами (трудно и долго принимало норвеж. духовенство celibат) и из-за желания подчинить себе сыновей бондов. Формально священники находились в том же статусе, что и свободные рядовые бонды, и рассматривались как члены местных обществ. За неповиновение они подвергались светскими властями тем же наказаниям, что и остальные норвежцы (напр., казнь через повешение кор. Харальдом Гилли еп. Рейнальда). Церковных судов в Н. не существовало до 1298 г., поскольку этому активно сопротивлялись королевская власть и местные общества. Церковь была вынуждена регулировать отношения в среде духовенства и управлять своей орг-цией на местах посредством тингов с учетом местных законов. Этим объясняется пристальное внимание Церкви к законотворческому процессу и ее участие в кодификации и преобразовании обл. законодательства. Вместе с тем росло хозяйство и благосостояние Церкви. Первоначально церковное землевладение складывалось за счет дарений короля и знати. Местное право значительно ограничивало возможность неотчуждаемого дарения со стороны бондов: к сер. XII в. Церковь добилась законодательного разрешения дарить без согласия наследников лишь $\frac{1}{4}$ движимого наследуемого имущества. В качестве регулярного дохода епископы получили от короля право при объезде своего диоцеза забирать часть причитавшегося государю ежегодного платежа (вейцла). Также к регулярным поступлениям относились причитавшиеся епископу штрафы, закрепленные в обл. законах, среди к-рых самыми высокими были штрафы за убийство: следовала конфискация всего имущества убийцы и раздел его между епископом и королем.

В 1125 г. из состава Бергенского еп-ства было выделено еп-ство с центром в Ставангере, куда вошли фюльки Ругаланд, Агдир, Вальдрес, Халлингдал. С вхождением в Норвежское королевство заморских островных территорий в Сев. Атлантике еп-ства образовывались и там, хотя первоначально они имели только статус викарных. Кафедры в Исландии с центрами на хуторе Скаульхольт (Палатный Холм) и на хуторе Хоулар (Пригорки) появились в 1056 и 1106 гг. соответственно. В Гренландии кафедра появилась в 1112 г. на хуторе Гардар (Дворы). Кафедра на Оркнейских и Шетландских островах (викарные епископы назначались туда как из Гамбург-Бремена и Йорка, так и из Н.) с центром на хуторе Керкуолл (Церковный Залив) появилась ок. 1112 г., на Фарерских островах с центром на хуторе Киркьюбёур (Церковное Жилье) — в 1138 г., Пилское еп-ство, включавшее о-в Мэн и Внутренние Гебриды, — в 1154 г. Устойчивая система приходов в Н. сложилась только к кон. XII в.

Государство и Церковь в эпоху «гражданских войн» (1130–1240).

Длительная эпоха т. н. гражданских войн в Н. характеризовалась серией социальных конфликтов, вызванных обострением противоречий между группами знати, светской и церковной властью, аристократией и крестьянством, отдельными областями страны. Первые столкновения начались в 1134–1135 гг. с противостояния между Магнусом IV Слепым (1130–1139) и Харальдом IV Гилли (1130–1136). В 1135 г. Харальд захватил Магнуса в Бергене и, ослепив и оскотив его, заточил в мон-рь на о-ве Нидархольм. Ослабленная усобицей страна подверглась нападению вендов (прибалтийских славян), к-рые разорили г. Конунгахелла, после чего частица Св. Креста была перевезена в Нидарос. Новый самозванец, Сигурд Слембидиакон (1136–1139), объявивший себя королем и братом Харальда IV, захватил последнего в Бергене и в 1136 г. убил его. Сигурд провозгласил соправителями малолетних сыновей Харальда IV — Инги I Кривого (1136–1161) и Сигурда Рта (1136–1155). Трэндская знать нашла в Шотландии нового самозванца, Эйстейна (1142–1157), выдав его еще за одного сына Харальда IV и провозгласив королем. Сигурд Слембидиакон был убит мест-

ной знатью, и страна была разделена на 3 части и управлялась локальными группировками знати.

В этих условиях в Н. возникла архиепископская кафедра в Нидаросе. Еще в 1104 г. Н. в церковном отношении вошла в состав новообразованного Лундского архиепископства. Под влиянием *григорианской реформы*, на фоне борьбы за инвеституру, а также усиления влияния цистерцианского ордена в Зап. Европе в Н. стали укрепляться идеи независимости Церкви от светских властей, необходимости отстаивать ее свободы, права и привилегии. Папство усиливало контроль над церковными провинциями, устанавливая непосредственный контакт с прелатами на местах. Вновь образуемые церковные провинции должны были стать проводниками папской политики. Королевская власть расценивала создание собственного архиепископства как дополнительное средство объединения норвеж. земель и подчинения островных владений в Сев. Атлантике. В 1152 г. папа Римский *Евгений III* прислал в Н. легата, англичанина по происхождению, кард. Николая Брейкспира (впосл. папа Римский *Адриан IV*) с целью основания архиепископства в г. Нидарос. Первый архиеп. Нидаросский Хрейдар отправился за паллием в Рим, но скончался по дороге. Миссия Хрейдара была истолкована Римом как исключительно норвеж. инициатива. В Н. основание собственного архиепископства поддерживали круги, близкие к кор. Инги I Кривому, противостоявшие сторонникам Сигурда Рта и Эйстейна II. Кард. Николай Брейкспир был склонен встать на сторону последних, опасаясь чрезмерного усиления Инги. Решение об основании Нидаросского архиепископства было принято на вновь образованном Гос. собрании (1152) в присутствии кардинала, королей, знати, священников и представителей от бондов. В папской булле был изложен взгляд на устройство новой церковной провинции. В ее состав входили 5 норвежских и 6 островных еп-ств. Архиепископ напрямую подчинялся Римской курии, получал право поставлять суффраганов, собирать провинциальные синоды, издавать распоряжения для своей провинции. В Н. вводился сбор аннатов — «денария св. Петра» (один весовой пеннинг с хозяйства каждой семьи). Король получал право



«Древне-норвежская книга проповедей»
(København. Den Arnamagnæanske
håndskriftsamling. AM 619 Ato. Bl. 56r)

выражать свое согласие или несогласие с выбором того или иного епископа, но главное слово должно было оставаться за духовенством. Ввести собственные церковные суды не удалось, но юрисдикция Церкви стала более широкой. Церковные власти получали возможность принимать решения о церковном имуществе. Исключительное право суда Церковь получала в вопросах нарушения мирянами и духовенством христ. догматов и отступления от христ. учения. Важным памятником церковной гомилетики стала появившаяся в сер. XII в. «Древне-норвежская книга проповедей», содержащая своеобразное изложение для простонародья христ. учения, деяний отдельных святых (в т. ч. Олава Святого), сущности христ. праздников. Важным завоеванием Церкви стало признание неотчуждаемости дарений, совершаемых в ее пользу, — 10-й части наследственного имущества и 4-й части имущества, благоприобретенного без согласия др. наследников и претендентов на него. Это положило начало неуклонному росту церковного землевладения в Н. Сопrotивление местных обществ и королевской власти отдельным пунктам этой программы стало основным содержанием церковной истории Н. вплоть до сер. XIII в. В 1153 г. было основано Хамарское еп-ство, включившее в себя области Хедмарк и Уплэнд (кроме Вальдреса, Халлингдала, Солёра, горных районов Эстердала), а также частично Бускеруд и Телемарк.

Церковь приняла деятельное участие в «гражданских войнах». Архиеп. Йон I встал на сторону кор. Инги I. Главой сторонников Инги стал ярл Григорий Дагссон, фактически управлявший страной от имени короля. Григорию удалось ликвидировать Сигурда Рта (1155), а затем и Эйстейна II (1157), объединив Н. под своей властью. Часть знати осталась верной сыну непопулярного в народе Сигурда Рта — кор. Хакону II Широкоплечему (1159–1162). В 1161 г. Хакон убил Григория, и лендрманны начали переходить на его сторону; с их помощью Хакон разбил войско Инги в битве близ Осло; последний пал в бою.

Группировку знати, взявшую курс на достижение внутреннего мира и единства страны, возглавил ярл Эрлинг Кривой, участник крестового похода, в котором он получил серьезное ранение и приобрел славу борца за веру. Эрлинг настоял на избрании королем Магнуса, своего 5-летнего сына от брака с Кристин, дочерью кор. Сигурда Крестоносца. После смерти архиеп. Йона I паллий получил капеллан кор. Инги I Эйстейн Эрлендссон (1157–1188), который, вернувшись в Н. после рукоположения папой, стал на сторону Эрлинга. Церковь видела в нем союзника в достижении своих целей. В лице архиеп. Эйстейна Церковь обрела активного борца за свои свободы. Ярл также вступил в союз с дат. кор. Вальдемаром I Великим (1157–1182), пообещав передать Дании Юго-Восточную Н. в обмен на военную поддержку, которая была оказана. В решающем сражении в Румсдале победу одержал флот Эрлинга (1162), Хакон Широкоплечий пал в бою, а Нидарос сдался победителю.

Для Церкви Магнус, рожденный в законном церковном браке, был приемлемым и законным кандидатом, хотя и не являлся сыном короля, как этого требовала традиция. Ярл Эрлинг сделал ставку на союз с Церковью, добиваясь с ее помощью легитимации власти своего сына как законного короля Н. Осенью 1163 или 1164 г. Магнус V Эрлингссон (1164–1184) коронован архиеп. Эйстейном: это был 1-й документально подтвержденный акт церковного коронования монарха в Скандинавских странах. На Гос. собрании при представителях всех сословий норвеж. общества новый

король принес присягу, в к-рой со-держалось обещание хранить вер-ность Римской Церкви. Др. основой союза стало обещание светских вла-стей не вмешиваться во внутреннюю жизнь Церкви, к-рая должна была решать доктринальные вопросы на основе мнения собственных автори-тетов и канонического права. Влия-ние Церкви проявилось в создании нового закона «О престолонасле-дии», в к-ром проводились принци-пы единодержавия, наследования трона по муж. линии в соответствии с первородством и необходимости рождения наследника в освященном Церковью браке. В случае династи-ческого кризиса выбор короля осу-ществлялся с согласия архиеписко-па Нидаросского на Гос. собрании, к к-рому переходила отнятая у мест-ных тингов законодательная функ-ция. В обмен на оказанную поддерж-ку Церковь получала привилегию, согласно которой короли не могли более вмешиваться в инвеституру епископов. Архиеп. Эйстейн был оза-бочен укреплением власти подраств-шего кор. Магнуса, к-рому предстоя-ло править самостоятельно. Чтобы придать власти государя больше ле-гитимности, в 1-й пол. 70-х гг. XII в. был составлен документ, в соответ-ствии с которым Магнус передавал корону Олаву Святому, объявляв-шемуся «вечным королем Норве-гии», а затем получал от св. покров-ителя страну в ленное держание, обещав, что его преемникам корону будут вручать представители Церк-ви как знак подчинения ей короля.

В 60–70-х гг. XII в. была осущест-влена кодификация норвеж. обл. законодательства, проводимая под влиянием Церкви и под рук. архиеп. Эйстейна, к-рый получил образова-ние в парижском мон-ре Сен-Виктор и активно интересовался правовыми новациями, связанными с рецепцией рим. права, распространением Де-крета Грациана, развитием папского декретального права. Каждый из 4 судебных округов страны (Фроста-тинг, Гулатинг, Боргартинг и Эйдси-ватинг) получил свой судебник, ре-гулировавший хозяйственные и об-щественные отношения бондов меж-ду собой и с королем, магнатами и Церковью; «христианское право» также стало частью земского законо-дательства.

Внутренние нестроения продолжа-лись, и в стране появлялись новые самозванцы. Последние привлекали

на свою сторону разоряемое усоби-цами крестьянство, а также разбойни-ков. Такое разное в социальном отно-шении население возглавил новый самозванец — Эйстейн Девчушка (1176–1177). Участники первых от-рядов повстанцев, выступившие про-тив власти ярла Эрлинга Кривого и его сына кор. Магнуса, были столь бедны, что оборачивали голени ног берестой (отсюда уничижительное название этой «партии», данное оп-понентами, — «берестяники» («бирке-бейнеры», т. е. «березовоногие»); по-сле прихода «берестяников» к вла-сти это прозвище превратилось в прес-тижное). В янв. 1177 г. объединенные королевские силы смогли дать отпор «берестяникам» в битве при Ре (совр. фюльке Вестфолл), в к-рой Эйстейн Девчушка погиб.

Новый самозванец, выходец с Фа-рерских островов, священник по имени Сверрир, выдававший себя за сына Сигурда Рта, отказался от союза с деклассированными элемен-тами и объединил вокруг себя ту часть недовольной знати, что была отстранена от управления страной, а также бондов, к-рых не устраива-ло давление со стороны королевской власти и Церкви. Сверриру удалось нанести оппонентам ряд существенных поражений. В июне 1177 г. он взял Ни-дарос, где 13 сент. был избран коро-лем на Эйратинге (правил до 1202). 19 июня 1179 г. в решающей битве на Кальвскиннет Сверрир одержал по-беду над ярлом Эрлингом, который пал в бою. Часть лендрманнов по-спешили перейти на сторону Свер-рира. Норвеж. епископат выступил против Сверрира. Архиеп. Эйстейн покинул страну и отправился в доб-ровольное изгнание в Англию (1180–1183). Кор. Магнус был вынужден бежать в Данию. В 1184 г. Магнус вернулся в Н. с большим флотом, но в решающем сражении у Фимрейти 15 июня Сверрир одержал победу, а Магнус погиб.

В 1184–1194 гг. в Н. господство-вала «партия берестяников» под рук. Сверрира. Возвратившемуся в 1183 г. из Англии архиеп. Эйстейну при-шлось формально замирился со Свер-риром, однако прелат продолжал ос-таваться его противником. Архиеп. Эйстейн был вынужден сконцентри-роваться на внутренних делах, касав-шихся территориального устройства церковной провинции, строительст-ва храмов и мон-рей, не вмешиваясь при этом в вопросы управления стра-

ной. Тем не менее борьба между ко-ролем и Церковью продолжалась. Памятниками этой борьбы стали 2 редакции «Законов Фростати-га», одна из к-рых, «Серый гусь», отражала позицию главенства ко-ролевской власти в делах управле-ния страной, а другая — «Золотое перо», возникшая в окружении ар-хиеп. Эйстейна, продвигала поли-тику активного участия Церкви во всех сферах жизни. Своеобразной программой, обозначавшей развитие внутреннего устройства Церкви в Н., стали основанные на Декрете Гра-циана каноны Нидаросского Собо-ра (Canones Nidrosiensis). В них ого-варивалась процедура избрания епи-скопов на собрании каноников и представителей от еп-ства. Церковь сохраняла первенство в распоряже-нии имуществом «частных» церквей за их владельцами, но право назна-чать в них священников признава-лось исключительно за епископом. Каноны настаивали на соблюдении священниками celibата. До смерти архиеп. Эйстейна (26 янв. 1188) кон-фликт имел форму ожесточенной полемики, не перерастая в воору-женное противостояние. Вокруг ар-хиепископа сплотились силы, оппо-зиционные режиму Сверрира.

Еще при жизни Эйстейн наметил себе преемника, к-рым стал неприми-римый противник Сверрира Ставан-герский еп. Эйрик Иварссон (архи-епископ Нидаросский в 1188–1213). Сверрир не принял этот выбор и не дал согласие на утверждение Эйри-ка главой норвеж. Церкви, отказав-шись т. о. придерживаться канонов Нидаросского Собора 1152 г., запре-щавших светским властям вмешиваться в процедуру избрания. Эйрик в свою очередь не стал короновать Сверрира. Помимо легитимации свое-й власти коронация была нужна Сверриру, чтобы иметь превосход-ство над новыми самозванцами, пе-риодически появлявшимися в Н. Получив паллий в Риме, Эйрик, вернувшись в Н., стал во главе оп-позиции правящему режиму и вел активную переписку с Папским пре-столом, с зарубежными правителя-ми и князьями Церкви. Противо-стояние Сверрира и Эйрика стало одним из эпизодов происходившей в Европе борьбы за доминирование между светской и церковной влас-тями.

Сверрир желал полностью контро-лировать выборы епископов, доходы

Церкви и ее внешние контакты, выступал против нового закона «О престолонаследии» и против предоставления Церкви исключительной роли в выборах короля. Говоря о незаконности притязаний кор. Магнуса Эрлингссона на норвеж. престол, Сверрир одновременно оспаривал те привилегии, к-рые были даны кор. Магнусом Церкви. С этим была связана борьба вокруг права патроната, она касалась находившихся в королевских владениях церквей и капелл, которые Сверрир желал вывести из-под прямого епископского управления или подчинить епископам, выбранным непосредственно им. В условиях непримиримой позиции епископата это было невозможно, что усиливало давление короля на Церковь и углубляло конфликт. Если при Магнусе Эрлингссоне Церковь добилась расширения своей юрисдикции и привлечения мирян к суду Церкви за нарушения устоев христианской жизни и морали, то Сверрир стремился сохранить судебные решения по всем вопросам, в т. ч. и по церковным, исключительно за тингами, подчиненными непосредственно королю. Опасным для Сверрира было наличие в законах нормы о праве архиепископа содержать при себе вооруженную свиту численностью до 30 чел. (архиепископы кратко превышали этот лимит). Архиеп. Эйрик оказался непримирим во всех вопросах, в 1190 г. он покинул страну и отправился в Лунд. Архиеп. Лундский (1177–1201) и еп. Роскиллский (1158–1191) *Абсалон* поддерживал позицию норвеж. епископата, организовав в сотрудничестве с дат. короной масштабные, но безрезультатные вторжения в Н. в 1168 и 1170 гг. Обе стороны апеллировали к папе, но в 1191 г. тот сообщил, что через 4 года даст знать о своей позиции.

Сверрир, воспользовавшись отсутствием архиепископа и уклончивостью папы Римского, стал активно вмешиваться в дела управления Церковью в Н. В 1194 г. на Гос. собрании в Бергене он заставил рукоположить на Бергенскую кафедру своего дружинного свящ. Мартина, а затем принудил всех епископов, съехавшихся на собрание, провести коронацию, к-рую был вынужден осуществить еп. Осло Николай (Николас Арнасон) (1190–1225), внук Харальда IV и бывш. лендрманн Маг-

нуса Эрлингссона. В то время папа *Целестин III* буллой известил о своей поддержке архиеп. Эйрика и о необходимости придерживаться всех решений, принятых в правление Магнуса Эрлингссона, послушавшимся грозило отлучение. На основании этого распоряжения архиеп. Эйрик анафематствовал короля, а также епископов, которые венчали его на царство, и призвал их к себе в Лунд. Прелаты не посмели послушаться и, несмотря на препятствия, чинимые королем, прибыли к нему. Архиеп. Эйрик уполномочил еп. Николая отправиться в Н. и собирать недовольные Сверриром силы с целью его свержения. Так, в 1196 г. появилась «партия посошников» («баглеры», от древнеисл. *bagall* — «епископский посох»), которую возглавили еп. Николай и Хрейдар Посланник — норвежский аристократ, служивший при дворе византийских императоров и вернувшийся из Византии на родину, чтобы собрать войска для участия в новом крестовом походе. В 1198 г. новый папа Римский *Иннокентий III* призвал монархов Дании и Швеции совместными усилиями изгнать Сверрира из Н. и наложил на страну интердикт, который Сверрир отказался соблюдать и приказал духовенству продолжать службы в храмах. Взгляд короля на сложившуюся ситуацию и роль королевской власти в об-ве был изложен в «Речи против епископов» — полемическом трактате, направленном против политики прелатов. В нем в духе органической теории говорилось об устройстве общества, разъяснялась роль короля, неправота епископов и несостоятельность наложенного интердикта, вызванного несведомленностью папы в реальном положении дел; на основании многочисленных и переработанных цитат из Свящ. Писания и Декрета Грациана выдвигались обвинения против епископов в ереси и в уничтожении христианства в Н., предел этому должен был положить правящий государь.

На восток страны с территории Дании начали вторгаться силы «посошников», а прелаты действовали через своих агентов, вербовавших сторонников в самой Н. В Восточной Н. на местах стало складываться двоевластие, когда одним и тем же наместничеством одновременно правили представители «посошников» и «берестяников». Сверрир

организовал и направил в тот регион 2 карательные экспедиции с участием отряда лучников, присланных английским кор. Иоанном II Безземельным (1199–1216), для подавления крестьянских восстаний (1200) и с целью расправиться с «посошниками». В нач. 1202 г. Сверриру удалось измором взять оплот «посошников» — г. Тёнсберг, где король и скончался 9 марта 1202 г.

Гражданская война приобретала позиционный характер, и перед смертью Сверрир завещал своему сыну, кор. Хакону III (1202–1204), примириться с Церковью. Хакон III выполнил завещание отца, признав свободу Церкви и все дарованные прежними королями привилегии, не противоречившие каноническому праву, чем способствовал снятию со страны интердикта. В ответ Церковь признала законными притязания на трон потомков Сверрира. Епископы вернулись в Н. и были готовы сотрудничать с новым королем, но тот внезапно скончался (1 янв. 1204). Разные фракции «партий» «посошников» и «берестяников» выдвигали кандидатов на престол. В результате в 1208 г. страна оказалась расколота на 3 части, в каждой из к-рых были свой король и своя администрация. В период правления королей «посошников» и «берестяников» (1204–1217) Церковь последовательно поддерживала королей «посошников». Но еп. Николай и состарившийся архиеп. Эйрик завещали преемнику последнего на архиепископской кафедре, Ториру I, выступить миротворцем с тем, чтобы обе «партии» заключили между собой договор. Необходимость сплотить усилия привела верхушку обеих «партий» к соглашению о прекращении внутренней раздробленности и проведению выборов единого короля. На Гос. собрании 1217 г. обе «партии» признали королем юного Хакона IV (1217–1263), сына покойного Хакона III, а претензии на трон, выдвигавшиеся ярлом Скули, братом короля «посошников» Инги II (1204–1217), были отклонены ввиду опасности продолжения раскола. В борьбе за престол между Хаконем IV и ярлом Скули Церковь приняла сторону последнего. Однако ярлу пришлось уступить под сильным давлением сторонников юного короля, которые поддерживали еще его деда, Сверрира, и не желали упускать власть. В ответ на

НОРВЕГИЯ В СЕР. XIII В.

признание законности прав Хакона IV Нидаросский архиеп. Гутхорм (1215–1224) был вознагражден правом чеканить в Н. собственную монету (1222). Он начал активную политику централизации управления в церковной провинции, назначая на исландские и проч. островные кафедры норвежцев из числа клириков, выдвигаемых им.

Единству государства угрожали самозванцы, действовавшие на юго-востоке страны и собиравшие вокруг себя недовольных. Это привело к 2 масштабным восстаниям («оборванцев» и «погромщиков», 1220–1226), которые удалось подавить лишь совместными усилиями короля и ярла. Ярл Скули, продолжавший претендовать на корону, несмотря на брак своей дочери с Хаконом IV, владение третьей страны и титул герцога (получен им в 1237), организовал заговор. Наряду с частью старых «берестяников» его поддержали исландские магнаты во главе со Спорри Стурлусоном (1178/79–1241), в союзе с королевским тестем добивавшимся установления главенства своего клана (Стурлунгов) в Исландии. В исландском споре кор. Хакон IV принял враждебную Скули и Спорри сторону Гичура Торвальдссона (1208–1268), который был зятем Спорри и представлял др. исландский клан. В 1239 г. Скули добился избрания себя королем на Эйратинге, что означало открытый мятеж и новые усобицы, а потому он не был поддержан ни придворными, ни локальными группировками знати. Войска герц. Скули были разгромлены под Осло, он бежал в Нидарос, где и был казнен (1240). 23 сент. 1241 г. от руки Гичура на собственном хуторе в Исландии пал союзник герц. Скули — Спорри Стурлусон.

Эпоха величия (1240–1319). Хакон IV, укрепив королевскую власть в стране, считал необходимым утвердить свой авторитет на международной арене, а также разрешить вопрос о разделении в стране светской и церковной юрисдикции. В 1240 г. сын Хакона IV, Хакон Юный, был избран соправителем отца, что должно было подчеркнуть преемственность власти и наследственные права потомков Сверрира на престол Н. Норвеж. придворные круги выразили готовность поддержать папу *Иннокентия IV* в его борьбе с имп. *Фридрихом II Штауфеном* и в ответ



получили буллу (1246), которая снимала сомнения в законности власти Сверрира и его потомков. Кроме того, папа даровал норвежскому королю право 3 года распоряжаться определенными церквями в Н. и собрать 20-ю часть церковных доходов в свою пользу. В качестве скрепления союза папа отправил в Н. легата Вильгельма Моденского, кардинала Сабины, к-рый 29 июля 1247 г. короновал Хакона IV в бергенском кафедральном соборе. Визит папского легата не решил основных вопросов относительно границ церковной юрисдикции в Н.: при его посредничестве король и Нидаросский архиеп. Сигурд Эйндридессон (1231–1252) лишь признали необходимость разграничения полномочий церковных и светской властей. Помимо принятия решений, касавшихся конфликтов между церковными конгрегациями (соборными капитулами, цистерцианскими и доминиканскими обителями в Осло и Бергене), кардинал издал «привилегию» норвеж. Церкви, в к-рой мирянам запрещалось вмешиваться в выборы священников и епископов, смещать их с занимаемых постов. Внутри Церкви епископам запрещалось выступать против решений архиепископа Нидаросского, а все разногласия решать только путем обращения к папскому легату или непосредственно в Римскую курию. Вопросы, касавшиеся права патроната, должны были решаться только при участии епископов. Легат грозил всем посягнувшим на имущество Церкви или восставшим против власти короля, а также

монахам и монахиням, уличенным в блуде, отлучением от Церкви.

Выход Н. на международную арену был отмечен договором с Любеком (1250), допустившим ганзейцев на норвеж. городские рынки, соглашением о границе с Новгородом (1251), контактами с правящими домами Европы (Кастилия, Дания, Швеция, Русь). Кор. Франции *Людовик IX Святой* даровал норвеж. монарху шип из тернового венца Спасителя: реликвия была помещена в одной из церквей г. Конунгахелла. Успехом внешней политики Н. стало подчинение норвеж. короне Гренландии (1261) и Исландии (1262–1264). Во внешней торговле Н. была вынуждена переориентироваться с торговых отношений с Англией, до сер. XIII в. являвшейся главным поставщиком хлеба и потребителем норвеж. древесины, на торговлю на северо-нем. рынках; т. о. страна попадала в зависимость от Ганзы. В сер. XIII в. Норвежская держава превратилась в огромную морскую атлантическую империю, достигнув пика могущества. Однако в 1263 г. Хакон IV, стремясь окончательно подчинить территории Мэна, Гебридских островов и Кинтайра, возглавил военно-морской поход против Шотландии и погиб на Оркнейских островах. 2 июля 1266 г. его преемник, Магнус VI Исправитель Законов (1263–1280), заключил с шотландцами мир в Перте, по которому норвежская корона утратила владения в Ирландском м. и Гебридских острова. Тем не менее в церковном отношении все утраченные ко-

роной владения оставались в подчинении Нидаросского архиепископства.

При Магнусе VI была проведена масштабная законодательная реформа. На основе прежнего областного и королевского законодательства, римского и церковного права, а также постановлений Гос. собраний было подготовлено несколько законодательных сводов: «Земский закон» (Ландслов) (1274), регулировавший отношения короны с подданными; «Дружинный устав» (1275), содержащий правила поведения представителей высшей аристократии во взаимоотношениях с королем и между собой, а также регламент придворной службы; «Городской закон» (Бюлов) (1276) — кодекс, единый для 16 норвежских городов. При проведении законодательной реформы вновь вспыхнул конфликт между короной и Церковью относительно разграничения их юрисдикций. Норвежские монархи активно участвовали в выборах предстоятелей церковной провинции, а также в утверждении епископов и настоятелей важнейших монастырей. Архиеп. Йон II Красный (1267–1282) потребовал от короля отказаться от этой практики и подтвердить прежние церковные привилегии и настаивал на участии епископов в выборах короля. Заручившись поддержкой Папского престола, архиепископ отказал в интеграции церковного права в «Земский закон».

При посредничестве папы Григория X в 1273 г. на Гос. собрании в Бергене был заключен Бергенский конкордат, по которому король и архиепископ обоюдно обязались не вмешиваться в выборы церковных прелатов и короля соответственно. На Лионском Соборе (1274) папа сделал архиеп. Йона ответственным за сбор десятины за 6 лет. Кроме того, архиепископ получил в своей провинции право свободного рукоположения на любую церковную должность, а также привилегию бывать при Римской курии каждые 5 лет, а не каждые 3 года, как проч. главы церковных провинций.

9 авг. 1277 г. в Тёнсберге между королем и архиепископом был заключен новый конкордат, к-рый разграничивал светскую и церковную юрисдикции в Н. Обе стороны подтверждали взаимный отказ от вмешательства в выборы: король — в выборы епископов, аббатов и аббатис

(хотя перед выборами претенденты должны были быть представлены монарху), а архиепископ и епископы — в выборы короля. Лишь в случае отсутствия претендента, соответствовавшего требованиям закона «О престолонаследии», голоса прелатов имели первенствующее значение при выборе нового короля. За архиепископом признавалась монетная регалия, определялась круг штрафов, причитавшихся Церкви, сама Церковь освобождалась от уплаты общегос. налогов со своего имущества. Были обозначены вопросы, по к-рым решения выносились исключительно церковными судами. Король обязывался не изменять законы и не вводить налоги, к-рые наносили бы ущерб правам и доходам Церкви. На Церковь не распространялись таможенные ограничения. Король должен был выплачивать десятину Церкви с личных владений. Архиепископ получал дополнительное право на освобождение 120 своих людей от выполнения ряда военных повинностей в пользу короля и от уплаты общегос. подворного налога. Подобные права получал каждый из норвеж. епископов в отношении 40 своих людей. Приходские священники освобождались от уплаты общегос. налога и могли давать это освобождение еще двоим.

Кор. Магнус Исправитель Законов, желая короновать наследника норвеж. престола герц. Эйрика еще при своей жизни, назначил созыв Гос. собрания в Бергене на лето 1280 г. Одновременно архиеп. Йон провозгласил проведение там же провинциального синода, на к-ром должен был состояться заключительный акт законодательной реформы — введение общего для Н. церковного права — «Христианского права архиепископа Йона» (1280). Оно представляло собой отдельный от земского законодательства свод норм, выработанный и принятый без участия королевской власти, но с учетом принципов Тёнсбергского конкордата. В основу нового церковного законодательства была положена редакция церковного права «Золотое перо» архиеп. Эйстейна Эрлендсона. Но Магнус VI скончался 8 мая 1280 г., еще до начала работы обоих съездов. Регентский совет при малолетнем короле включил новые положения о церковной юрисдикции, во многом расходившиеся с положениями Тёнсбергского конкордата, в со-

став земского законодательства. Архиеп. Йон выдвинул условием проведения коронации Эйрика II (1280–1299) принесение новым монархом коронационной присяги, в к-рой король брал на себя обязательство отменить нововведения, наносившие урон Церкви, и придерживаться договоренностей, достигнутых Церковью с его отцом, соглашавшись на уступки. Но Регентский совет сразу после коронации еще больше сузил церковные свободы и привилегии. В результате вспыхнул конфликт, в котором обе стороны апеллировали к папе Римскому. Последняя попытка примирения была предпринята летом 1281 г., когда архиеп. Йон II в обмен на соблюдение Регентским советом церковных свобод согласился обвенчать в Бергене кор. Эйрика II с дочерью кор. Шотландии Александра III Маргаритой и короновать ее как норвеж. королеву. После совершения обоих актов архиепископу было отказано в его требованиях и канцлер Бьярни Эрлингссон объявил о ликвидации архиепископской монетной регалии. Это привело к добровольному изгнанию архиеп. Йона II в Швецию вместе с еп. Осло Андресом и еп. Хамарским Торфинном. В Н. под лозунгом возвращения к «старому христианскому праву» было запрещено действие всех постановлений, принятых архиеп. Йоном II, а «новое христианское право» фактически запрещалось. После смерти архиеп. Йона II в швед. Скаре (21 дек. 1282) против Регентского совета продолжали бороться епископы Андрес и Торфинн, отправившиеся в Рим и получившие папскую буллу, к-рая гарантировала Церкви все ее имущественные права.

В 1283 г. король издал указ о том, что берет Нидаросское архиепископство под защиту и гарантирует все свободы, права и обладание имуществом, но на основании «древнего христианского права», а не Тёнсбергского конкордата и «Христианского права архиепископа Йона». В отсутствие архиепископа право рукополагать епископов перешло к самому старшему по времени нахождения на кафедре еп. Андресу, вернувшемуся в Н. в 1285 г. (еп. Торфинн скончался 8 янв. 1285 в цистерцианском мон-ре Тер-Доест в Брюгге). Были осуществлены попытки избрания нового архиепископа. Первой кандидатурой стал еп. Бергенский Нарве — деятельный член Королевского совета

и дипломат. Выбор не был утвержден папой *Гонорием IV* из-за опасения, что Нарве будет проводить политику Королевского совета, а не отстаивать интересы Церкви. Тогда нидаросский соборный капитул выдвинул кандидатом ярого сторонника покойного архиеп. Йона II, каноника нидаросского собора Эйндриди Арнасона, который в то время находился в Болонье. Королевским послом при Папском престоле удалось убедить папу *Николая IV*, что король не согласится с нахождением на архиепископской кафедре явного противника проводимой им политики. 15 февр. 1287 г. в качестве компромиссной фигуры на Нидаросскую кафедру был избран еп. Хамарский Йорунд, возведенный в сан архиепископа в Нидаросе 10 окт. 1288 г.

Новый архиепископ пошел на сделку с королевской властью, фактически отказавшись в ее пользу от прав, полученных Церковью по Тёнсбергскому конкордату. Против архиепископа выступил его соборный капитул, жестко отстаивавший интересы Церкви. В 1296 г. папа *Бонифаций VIII* назначил одного из бергенских каноников расследовать конфликт, возникший между архиепископом Нидаросским и его капитулом, посредником в котором выступил кор. Эйрик II. В результате было принято компромиссное решение, согласно к-рому за канониками оставались все права и пребанды, полученные до восхождения на Нидаросскую кафедру Йона II. Архиеп. Йорунд счел себя оскорбленным и пошел на прямой союз с королевской властью, принеся королю оммаж и получив от него сан ярла (1297). Архиепископ начал отлучать каноников от Церкви и выдвигать против них новые обвинения в нарушении своих прав как главы церковной провинции. Впосл. архиепископ был вызван в Рим, но по дороге он остановился в Париже, отправив к папе посольство. В 1302 г. Бонифаций VIII вынес решение в пользу каноников, сняв с них все обвинения, отменив наложенные Йорундом отлучения и приговорив его к выплате возмещений в пользу капитула. Авторитет архиепископа был подорван. В 1306 г. он созвал в Осло редко заседавший в его служение провинциальный синод, в 1307 г. посетил север Н., где освятил церковь в Вардэ, и только в 1308 г. вернулся в Нидарос, объявив о созыве нового

провинциального синода, но не дожидаясь до него, скончавшись 11 апр. 1309 г.

При Эйрике II страной фактически управлял Регентский, а затем и Королевский совет, а Гос. собрание перестали созывать. Разгул своеволия придворной клики прекратился в 1299 г. со смертью короля. Он не имел законных детей, и на престол взошел его брат Хакон V (1299–1319), стремившийся управлять страной в соответствии с принципами отца. Он расправился с прежними временщиками, отправив их на виселицу, ввел контроль над сбором налогов, а вместо Королевского совета создал постоянную Коллегию из 8 членов. Хакон перенес столицу в Осло, где центром управления стала королевская канцелярия при ц. Девы Марии. Страна была разделена на 4 фискальных округа (казначейских лена) с центрами в Бергене, Нидаросе, Осло и Тёнсберге, во главе к-рых были поставлены доверенные казначеи из числа священников (пробстов). В управлении государством монарх делал ставку только на лично преданных ему священников, к-рых он назначал членами 4 особых королевских капелл — при ц. Девы Марии в Осло (ее пробст официально провозглашался канцлером королевства), при ц. св. Апостолов в Бергене, при ц. Олава Святого на Авалдснесе и при ц. арх. Михаила, располагавшейся в замке Тёнсберга. Отношения короля с епископатом были неровными ввиду вмешательства королевской власти во внутренние дела еп-ств и его посягательства на церковные доходы (в частности, король периодически освобождал от уплаты десятины иноземных купцов). Весь норвеж. епископат выступал против исключительного положения священников королевских капелл, к-рые фактически не были подчинены епископам, но вмешивались в дела управления еп-ствами и в распоряжение церковными финансами. В тот период еп-ства фактически превратились в полусамостоятельные от архиеп-ства и друг от друга владения. Для сплочения епископата архиеп. Эйлив (1309–1332) возобновил практику регулярного созыва провинциальных синодов в разных частях Н.

В 1304 г. Хакон V, так же как и его брат не имевший наследника муж. пола, обручил свою законнорожденную дочь Ингеборг с мятежным бра-

том швед. кор. Биргера герц. Эриком Сёдерманландским. Ингеборг родила от Эрика сына Магнуса, к-рый после смерти своих отца и дяди, швед. герц. Вальдемара (1318), стал единственным наследником как самого Хакона V, так и кор. Биргера Шведского, свергнутого в 1318 г. С целью не допустить безначалия в Н. Хакон V 20 апр. 1319 г. создал Гос. совет (риксрод), к к-рому после его смерти (9 мая 1319) и до совершеннолетия кор. Магнуса Эрикссона перешло управление страной.

Н. в эпоху уний (1319–1523). В 1319 г., с избранием 3-летнего Магнуса Эрикссона на шведский престол, Н. и Швеция вступили в личную унию, условия к-рой были оговорены в соглашении, заключенном риксродами обоих королевств в Осло 28 июня 1319 г. По этому соглашению, от имени своего сына в Н. и Швеции правила регентша герц. Ингеборг, но страны имели самостоятельное управление, отдельные законодательство и налоги. Позиция регентши, способствовавшей возвышению своего фаворита, швед. магната Кнута Порсе, вызвала осуждение норвеж. риксрода, к-рый в 1322 г. единогласно отстранил герц. Ингеборг от управления гос-вом. Риксрод не допустил разрастания приграничного конфликта с Новгородом, заключив новый договор об устройстве границы (1326), к-рый предусматривал взаимную беспрепятственную торговлю для купцов обеих стран; также был заключен «вечный мир» с Данией. В 1343 г. риксрод принудил Магнуса Эрикссона, вызывавшего среди норвежцев недовольство, признать королем Н. своего 3-летнего сына Хакона VI при сохранении за Магнусом регентских полномочий. В 1355 г., когда Хакон VI стал совершеннолетним, уния между Н. и Швецией была расторгнута. Заключение брака между Хаконем VI и дат. принцессой Маргрете привело к тому, что шведы, воевавшие с Данией, в 1364 г. пригласили на трон своего королевства Альбрехта Мекленбургского (1364–1389), отвергнув притязания Хакона.

Высокий авторитет в норвежском риксрде имели архиепископы Паль Бардссон (1333–1346) и Арне Эйнарссон Ваде (1346–1349). Архиеп. Паль продолжил политику укрепления внутрицерковной дисциплины и подчинения своей власти суффраганов путем периодического проведения

провинциальных синодов (в Нида-росе в 1334 и 1341, в Тёнсберге в 1336 и в Бергене в 1345). В 1337 г. архиеп. Паль официально утвердил сложившуюся в Н. практику принятия решений на совместных заседаниях церковных и светских судей по делам о десятине и по тем делам, по к-рым Церкви причиталась часть штрафа. Архиеп. Арне известен обращением к пастве, оформленным в виде грамоты, на провинциальном синоде в Нидаросе в 1347 г. В обращении, адресованном только мирянам, в краткой и доступной форме были изложены основы христ. вероучения и благочестивого образа жизни. По результатам каждого провинциального синода архиепископ выпускал статут, в к-ром отражались принятые синодом решения. Известно о 9–10 таких документах, объединенных архиеп. Арне в кодекс, ныне утраченный. «Христианское право архиепископа Йона» долгое время не действовало в Н., пока не было введено ок. 1350 г. указом кор. Хакона VI в судебных округах Фроста-тинга и Гулатинга. Статут архиеп. Олава I (1350–1370) стал очередным шагом к введению единого церковного законодательства в Н. и основывался на принципах Тёнсбергского конкордата. Этому способствовали переговоры между кор. Магнусом Эрикссоном и Хаконом VI, с одной стороны, и архиеп. Трондом Гардарссоном (1371–1381) — с другой, в Бергене (1373) и Тёнсберге (1374). Результатом стала новая редакция церковного права, подготовленная вице-канцлером Винальдом Хенрикссоном (впосл. архиепископ Нидаросский в 1387–1402).

В 1367–1370 гг. Н. была втянута во 2-ю Ганзейскую войну на стороне Дании, последствиями которой стали торговая блокада страны и прекращение поставок хлеба. Гос-во, разоренное чумой, начавшейся еще в 1349 г., и войнами, оказалось банкротом. В этих условиях, чтобы сохранить власть после смерти своего отца, дат. кор. Вальдемара IV (1375), кор. Маргрете добились избрания на дат. престол их общего с Хаконом VI сына — Олава IV, который после смерти отца стал и норвежским королем (1380), что положило начало унии между Н. и Данией (1380–1387). После преждевременной смерти Олава IV (1387) по закону королева должна была перейти к шведскому кор. Альбрехту Мекленбургскому,

однако Маргрете удалось убедить норвеж. знать согласиться избрать на престол малолетнего Эрика Померанского, который был внуком ее сестры. Норвежцы надеялись совместно с Данией расправиться с господством мекленбуржцев и эффективнее противостоять ганзейскому диктату во внешней торговле. В 1388 г. швед. аристократы, недовольные засильем немцев, обратились к кор. Маргрете за помощью в борьбе против Альбрехта Мекленбургского. 24 февр. 1389 г. в битве при Осле войска Маргрете разбила швед. короля, к-рый вместе с сыном Эриком попал в плен.

Ранние шведско-норвежские и датско-норвежские унии, а также изгнание Альбрехта Мекленбургского из Швеции подготовили более масштабный союз Дании, Швеции и Н. — Кальмарскую унию (1397–1523), к-рая сложилась в результате объединения сил общесканд. аристократических родов с целью противостоять торговой, политической и военной экспансии Ганзы, Померании, Мекленбурга, Бранденбурга, Шлезвига, Гольштейна. 13 июля 1397 г. в г. Кальмар на общем заседании членов Гос. советов 3 Скандинавских стран были приняты акт о заключении союза и акт о коронации Эрика Померанского общим союзным монархом. Члены риксродов 3 Скандинавских королевств принесли Эрику присягу на верность от имени представленных ими народов. При этом от Н. присутствовали только светские члены Гос. совета, не было ни одного прелата, в т. ч. архиепископа Нидаросского. В каждой из стран предусматривалось сохранение законодательства и действующего правительства — риксрода. Н. также сохранила свою гос. печать, которую нельзя было вывозить из страны. Центральным органом управления унией стала личная канцелярия короля, королевский двор должен был быть общим. В Н. гос. канцлер назначался королем: обычно эту должность занимал настоятель ц. Девы Марии в Осло, при которой находилась норвеж. гос. канцелярия; Маргрете и Эрик назначали канцлеров Н. из числа норвеж. епископов.

При Маргрете, считавшей епископат одной из главных опор своей власти, усилилось влияние Церкви и укрепился союз церковной и королевской властей. Епископов и ка-

ноников привлекали ко двору, к работе в королевской администрации в качестве канцлеров (Эйстейн Аслакссон — управляющий делами еп-ства Осло). За Церковью признавалась исключительная юрисдикция в вопросах веры, были четко установлены штрафы и их распределение между Церковью и короной. Однако юрисдикция в тяжбах между духовенством и мирянами так и не была разграничена. Епископат признавал за короной право патроната над королевскими капеллами и не препятствовал назначению туда угодных короне священников. По вопросу об утверждении королем кандидатур избранных епископов и аббатов у королевской власти возникали конфликты с Папской курией. Начиная с 1350 г. папы пользовались правом прямого назначения епископов без получения королевского согласия. Подобное вмешательство не устраивало королевскую власть, поскольку епископы являлись членами Гос. совета и король желал быть уверенным в их лояльности. Пользуясь слабостью папской власти в период «Авиньонского пленения пап», Маргрете продвигала на епископские кафедры в Н. своих ставленников — священников, к-рые были членами королевских капелл. Кроме того, унионистская политика проявлялась в рукоположении на норвеж. кафедры людей не местного происхождения, а уроженцев др. государств Кальмарской унии. Так, архиепископом Нидаросским стал Винальд, незначительный каноник из Линчёпинга, швед по происхождению, верный союзник кор. Маргрете. Это позволило короне укрепить свой контроль над Церковью, более свободно пользоваться правом патроната и использовать церковные доходы и земли в своих целях. Взамен правительница осуществляла щедрые земельные и денежные раздачи в пользу Церкви, которые отчасти компенсировались тем, что при введении чрезвычайных налогов последние уплачивались в т. ч. и с церковных владений. Маргрете завещала большие земельные владения норвеж. мон-рям.

В 1401 г. на союзном съезде в Хельсингборге Эрик Померанский вступил в свои права, и отныне управление осуществлялось только от его имени. С того времени и до своей смерти Маргрете жила на территории Н. в замке Бохус, сохраняя

влияние на политику. Избранный Эриком Померанским политический курс не отличался гибкостью. Политика короля в отношении Церкви привела к конфликту с епископатам. Причиной недовольства стало активное вмешательство Эрика Померанского в выборы претендентов на вакантные архиепископские и епископские кафедры, продвижение на них угодных королю кандидатов. В Н. королю удавалось проводить на высокие церковные должности своих ставленников (архиепископом Нидаросским стал Аслак Болт, епископом Ставангерским — Аудун Эйвиндсон), учитывая лишь личную преданность ему того или иного прелата, а не страну его происхождения. Провинциальные церковные соборы стали трибуной для политических оппонентов Эрика Померанского, высказывавших свое недовольство постоянным введением чрезвычайных налогов (в Н. в 1418).

Норвеж. прелаты, верные Эрику, приняли активное участие в конфликте короны со швед. епископатам. В февр. 1432 г., после смерти архиеп. Уппсальского Юхана Хоконссона (1421–1432), кафедральный соборный капитул выдвинул требование провести свободные выборы архиепископа без вмешательства светской власти. Не известив короля, капитул избрал архиепископом настоятеля уппсальского кафедрального собора Олава Ларссона (1432–1438). Папа Римский *Евгений IV* поддержал это решение и в сент. 1433 г. рукоположил Олава Ларссона во архиепископа Уппсальского. Король возвел на кафедру своего ставленника, датчанина Аренда (Арнольда) Клементссона († 1434), а после его смерти — норвежца Торлейва Олавссона († 1455). В довершение конфликта, получившего широкую международную огласку, в Н. без ведома короля на бергенскую кафедру был возведен еп. Олав Нильссон (1434–1436). Действия уппсальского и бергенского капитулов были прямым вызовом короне на фоне развернувшегося в Европе Соборного движения и настойчивых требований свободы Церкви.

Под влиянием восстания под рук. Энгельбректа Энгельбректссона в Швеции (1434–1436) против режима Эрика Померанского также начались выступления в норвеж. областях близ швед. границы (Бохуслен, Румерик и Эстфолл). В янв. 1436 г.

разгорелось восстание бондов и мелкого дворянства под рук. дворянина Амунда Сигурдссона Болта, принявшего на себя титул «глава государства». Восставшие взяли Осло, заняли резиденцию местного епископа и приступили к осаде крепостей Акерсхус и Тёнсбергхус. Однако они не получили поддержки ни от жителей др. областей, ни от шведов, ни от фактически управлявшего гос-вом архиеп. Аслака Болта, находившегося в то время за пределами Н. Весной 1437 г. восстание было подавлено королевскими войсками, а Амунд Болт предательски убит в Бергене.

В июне 1442 г. на общем съезде дат., швед. и норвеж. делегатов в Лёдесе новым союзным королем был избран Кристофер Баварский (1442–1448), племянник Эрика Померанского, низложенного в Дании и Швеции еще в 1440 г. В 40-х гг. XV в. под влиянием решений Базельского Собора (1431–1449) укрепилась самостоятельность норвеж. епископата. Церковь укрепила контроль над своими финансами, стала менее зависима от мнения короля в вопросах назначения на церковные должности, сохраняя при этом постоянное представительство в риксроде. Был ужесточен епископский контроль над внутренней жизнью мон-рей.

После внезапной смерти бездетного Кристофера Баварского (янв. 1448) в Швеции королем был избран Карл Кнутссон Бунде, в Дании — герц. Кристиан Ольденбургский, являвшийся представителем младшей ветви дат. королевского дома. Норвеж. знать раскололась на протатскую (во главе с еп. Осло Йенсом) и прошведскую (к ней принадлежал архиеп. Нидаросский Аслак Болт) партии. В нач. 1449 г. Карл Кнутссон Бунде был провозглашен норвеж. королем и 20 нояб. 1449 г. коронован архиеп. Аслаком в Нидаросе. Затем Карл Кнутссон отправился в Швецию, в нач. 1450 г. организовал оттуда военное вторжение в Н. и безуспешно пытался взять крепость Акерсхус. Жестокие действия Карла Кнутссона и его сторонников в Н. оттолкнули от него местное население. В июне 1450 г. норвеж. риксрод в Осло избрал королем Н. Кристиана Ольденбургского, 2 авг. в нидаросском кафедральном соборе состоялась коронация нового государя. 29 авг. 1450 г. в Бергене между Н. и Данией был подписан союзный договор, преду-

сматривавший «вечный мир» между 2 гос-вами, общий закон о выборах короля, единое законодательство и общие органы управления. Бергенский трактат означал политическое подчинение Н. в составе ольденбургской монархии, влияние норвеж. риксрода постепенно падало, норвежцы все меньше привлекались к реальному управлению.

Кризис Соборного движения и компромиссные решения Венского конкордата (1448) укрепили желание Кристиана I утвердить в своих владениях Церковь, независимую от внешнего, в т. ч. от папского, влияния. После смерти архиеп. Нидаросского Аслака Болта (1450) Кристиан в противовес кандидатуре Олава Трондссона, выдвинутой соборным капитулом, настоял на избрании новым главой католич. Церкви авантюриста Марцелла, пользовавшегося доверием короля. После разоблачения Марцелла папа рукоположил во архиепископа Нидаросского доминиканца, участника Базельского Собора и обвинителя гуситов, магистра теологии Хенрика Кальтейсена († 1464). Кристиан I не согласился с этим назначением. В условиях конфликта со Швецией архиеп. Хенрику пришлось столкнуться с вторжением в Н. швед. войск, к-рому он с успехом противостоял. Хенрик боролся за соблюдение норм церковного права в своей провинции и за упорядочение церковной жизни. Тем временем Марцелл вновь укрепил свое влияние на короля, убедив его в некомпетентности поставленного папой прелата. Кристиан I решил сыграть на внутрицерковных противоречиях и организовал мировую встречу Марцелла и Хенрика в Копенгагене, став на ней арбитром. Архиеп. Хенрик отстаивал примат папы в назначении на церковные должности, Марцелл выступил поборником Соборного движения. Под сильным давлением со стороны короля Хенрику, отправившемуся в Рим и представшему перед папой, пришлось просить об отставке, и папа *Николай V* удовлетворил пожелание прелата. Новым архиепископом Нидаросским был избран Олав Трондссон (1458–1474).

Несмотря на то что формальный компромисс между главой норвеж. Церкви и королем был достигнут в 1458 г., когда стороны решили придерживаться условий Тёнсбергского конкордата 1277 г., отношения меж-



Церковь св. Марии в Бергене.
1140–1180 гг., 1248 г.
Фото: Nina Aldin Thune

ду короной и Церковью в этой стране оставались напряженными. Премник Олава Трондссона на Нида-росской кафедре архиеп. Гёуте Иварссон (1474–1510) был сторонником восстановления самостоятельного политического курса Н. в рамках унии. Он возродил в стране чеканку собственной монеты с изображением Олава Святого, добился для себя получения в лен всего Трёндалёга, где архиепископ осуществлял также функции королевского наместника. Прямая апелляция к Риму в вопросах утверждения на епископских кафедрах ставленников архиепископа против кандидатур, предлагаемых королем, позволила сохранить все епископские посты за норвежцами. Тем самым Церковь в Н. по-прежнему пыталась придерживаться традиционных взглядов на свое внутреннее устройство, оставаясь ведущей политической силой в стране.

Кристиану I, воевавшему с Карлом Кнутссоном Бунде за Н., пришлось заключить военный союз с Ганзой и расширить торговые привилегии ганзейцев в норвеж. городах. Бергенский наместник Олав Нильссон, напротив, последовательно придерживался курса норвеж. риксрода: не допускал восстановления в городе ганзейских судов, активно приглашал на рынок англ. купцов, применял единые для всех таможенные и тарифные ставки. В 1455 г. немцы, наняв пиратов, учинили в Бергене резню: Олав Нильссон и члены его семьи, включая детей, были убиты, жизни лишились еп. Бергенский Торлейв Олавссон и еще ок. 60 горожан, укрывшихся в мон-ре Мункелив; обитель была сожжена. Корона, стремившаяся сохранять нейтральные отно-

шения с Ганзой, не показала ни пособников, ни пиратов, ни нем. купцов. Своеобразной капитуляцией перед Ганзой стало введение общего для Да-

нии и Н. торгового права (1475), в котором предусматривался запрет на торговлю вне городских рынков, где господствовали немцы. Ослабевший в экономическом отноше-

нии Берген утрачивал монополию на торговлю с Исландией, остававшуюся почти единственной постоянной внешней статьей доходов Норвежского гос-ва. Интересы Н. находились в противоречии с политикой Кристиана I, требуя введения свободной торговли и заключения норвежско-англ. торгового союза, к-рый можно было бы противопоставить Ганзе.

Условия, в к-рых велись переговоры об избрании нового союзного кор. Ханса (1481–1513), были напряженными. Датско-норвеж. взаимные претензии решались на собраниях в Хальмстаде (Хальмстадский рецесс, 1 февр. 1483). Тройственная уния была восстановлена лишь после военной победы Ханса над швед. регентом Стеном Стуре в 1497 г. В 1501 г. в Н. вспыхнуло восстание против унии с Данией под предводительством дворянина Кнута Альвссона. В 1502 г. Кнут был предательски убит королевскими ставленниками. Сын кор. Ханса герц. Кристиан (впосл. кор. *Кристиан II*), назначенный в Н. личным наместником монарха и впервые в истории Н. получивший титул вице-короля (1506), жестко подавлял продолжавшиеся выступления, ввел налог на содержание дат. гарнизонов, арестовал заподозренного в сношениях с восставшими шведами и норвежцами еп. Хамарского Карла (1508). После смерти архиеп. Нидаросского Гёуте (1510), постоянно отказывавшегося короновать Ханса норвеж. королем, новым главой норвеж. Церкви стал личный секретарь герц. Кристиана датчанин Эрик Валькендорф. В управлении страной архиепископ и норвеж. риксрод были отодвинуты на задний план. Кор. Ханс не вме-

шивался в норвеж. дела, предоставив сыну свободу действий, т. о. в 1506–1513 гг. Дания и Н. имели фактически раздельное управление.

Недолгое правление Кристиана II как союзного короля (1513–1523) сочетало противоречивые тенденции — консервативный политический курс с новациями в социальной и религиозной сферах. Он способствовал проникновению в свои владения последователей *Реформации*, желая самостоятельно управлять Церковью. В Швеции новый регент Стен Стуре Младший взял курс на окончательный выход страны из состава унии. После «Стокгольмской кровавой бани» в Швеции (1520) развернулась широкая пропагандистская кампания. 20 янв. 1523 г. ютландское дворянство подняло восстание против короля. 26 марта герц. Шлезвига и Гольштейна Фредерик, младший сын кор. Кристиана I, был провозглашен в Выборге королем Дании. Кристиан II в сопровождении жены, кор. Изабеллы, отправился на корабле, присланном ее братом имп. *Карлом V*, в Нидерланды. 6 июня Государственное собрание, собравшееся в Стренгнесе, провозгласило королем Швеции Густава Вазу, а 3 авг. того же года Фредерик I подписал в Роскилле тронный манифест, вступив на престол Дании и Н. Это означало фактический распад Кальмарской унии.

Ист.: Bergens kalvskinn / Utg. P. A. Munch. Christiania, 1843; Munkelivs jordebok / Utg. P. A. Munch. Christiania, 1845; Norges gamle Love indtil 1387 / Utg. R. Keyser, e. a. Christiania, 1846–1895. 5 bd.; Diplomatarium Norvegicum. Christiania; Kristiania; Oslo, 1847–2011. 23 bd.; Biskop Øysteins jordebok / Utg. H. J. Huitfeldt-Kaas. Christiania, 1873–1879. 4 h.; En tale mot biskopene / Utg. A. Holtmark. Oslo, 1931; Hákonar saga Hákonarsonar / Utg. M. Mundt. Oslo, 1977; Islandske annaler indtil 1578 / Utg. G. Storm. Oslo, 1977; Regesta Norvegica: 822–1430. Oslo, 1978–2015. 10 bd.; *Сюппри Стурлусон*. Круг Земной. М., 1980; Konungs Skuggsjá / Utg. L. Holm-Olsen. Oslo, 1983; Cara o Sveppire. М., 1988; Den eldre Gulatingslova / Utg. B. Eithun, M. Rindal, T. Ulset. Oslo, 1994; Frostatingslova / Utg. J. R. Hagland, J. Sandnes. Oslo, 1994; Aslak Bolts jordebok / Utg. J. G. Jørgensen. Oslo, 1997; Hirdloven til Norges konge og hans håndgangne menn / Utg. S. Imsen. Oslo, 2000; Morkinskinna: The earliest Icelandic Chronicle of the Norwegian Kings (1030–1157) / Ed. T. M. Andersson, K. E. Gade. Ithaca (N. Y.), 2000; Саги о пососниках // Исландские саги / Ред.: А. В. Циммерлинг. М., 2004. Т. 2. С. 273–305; *Saxo Grammaticus. Gesta Danorum* / Utg. K. Friis-Jensen. Kbh., 2005. 2 bd.; *Стурла Тордарсон*. Сага об Исландцах / Пер., ред., вступ. ст., коммент.: А. В. Циммерлинг. СПб., 2007; Швеция и шведы в средневек. источниках / Пер., предисл., коммент.: А. Д. Щеголов, В. В. Рыбаков, А. Ю. Кузина. М., 2007;

Fagerskinna: Norges kongers ættetavle / Utg. T. Titlestad. Stavanger, 2007; De eldste ostlandske kristenrettene / Utg. E. F. Halvorsen, M. Rindal. Oslo, 2008; *Адам Бременский*. Деяния архиепископов Гамбургской церкви / Пер.: В. В. Рыбаков // *Немецкие апналы и хроники X–XI ст. М.*, 2012. С. 297–449; *Ашишев С. Ю.* Теодорик Монах и его «История о древних норвежских королях». М., 2013; Не только саги...: Ранняя история Норвегии в средневек. памятниках / Пер., предисл., коммент.: С. Ю. Агишев и др. СПб., 2017.

Лит.: *Keyser R.* Den norske Kirkes Historie under Katholismen. Kristiania, 1856–1858. 2 bd.; *Bang A. C.* Udsigt over den norske kirkes historie under catholicismen. Kristiania, 1887; *Holmsen A.* Norges historie: Fra de eldste tider til 1660. Oslo, 1939; Kulturhistorisk leksikon for Nordisk Middelalder. Kbh., 1956–1978. 22 bd.; *Гуревич А. Я.* Свободное крестьянство и феод. гос-во в Норвегии в X–XII вв. М., 1961; *он же*. История и сага. М., 1972; *он же*. Норвежское об-во в раннее средневековье. М., 1977; *Hamre L.* Norsk historie frå midten av 1400 – åra til 1513. Oslo, 1971; *idem.* Norsk politisk historie, 1513–1537. Oslo, 1998; *Helle K.* Konge og gode menn i Norge, 1150–1319. Bergen, 1972; *idem.* Norge blir en stat. Bergen, 1974²; *idem.* Under kirke og kongemakt, 1130–1350. Oslo, 1995; *Bagge S.* Den kongelige kapellgeistlihet, 1150–1319. Bergen, 1976; *idem.* Mennesket i middelalderens Norge, 1000–1300. Oslo, 1998; *idem.* From Viking Stronghold to Christian Kingdom: State Formation in Norway, c. 900–1350. Cph., 2010; *Andersen P. S.* Samlingen av Norge og kristningen av landet 800–1130. Oslo, 1977; История Норвегии / Ред.: А. Я. Гуревич и др. М., 1980; *Bagge S., Mykland K.* Norge i Danskertiden. Oslo, 1987; *Beskow P., Staats R.* Nordens kristande i europeisk perspektiv. Skara, 1994; *Mundal E.* Helgenkult og norske helgenar // *Collegium Medievale*. Oslo, 1995. Vol. 8. N 2. P. 105–129; Møtet mellom hedendom og kristendom i Norge / Red. H. E. Lidén. Oslo, 1995; *Gunnæs E.* Erkebiskop Øystein, statsmann og kirkebygger. Oslo, 1996; *Albrechtsen E.* Fælleskabet bliver til, 1380–1536. Oslo, 1997; Selja – heilag stad i 1000 år / Red. M. Rindal. Oslo, 1997; *Krag C.* Norges historie fram til 1319. Oslo, 2000; *idem.* Sverre: Norges største middelalderkonge. Oslo, 2003; *Steinsland G.* Den hellige kongen: Om religion og herskermakt fra vikingtid til middelalder. Oslo, 2000; *Myking M.* Vart Noreg kristna frå England?: Ein gjennomgang av norsk forskning med utgangspunkt i Absalon Tarangers avhandling Den angelsaksiske kirkes inflydelse paa den norske (1890). Oslo, 2001; *Tveito O.* Kvite-Krist: En analyse av Guds bildet i eldre norrøn skaldedikning. Oslo, 2002; *idem.* Ad fines orbis terrae: En studie i primær transformasjon i nordisk kristningskontekst. Oslo, 2004; *Даниельсен Р. и др.* История Норвегии: От викингов до наших дней. М., 2003; *Ecclesia Nidrosiensis, 1153–1537: Søkelys på Nidaroskirken og Nidarosprovinsens historie* / Red. S. Imesen. Trondheim, 2003; *Sigurdsson J. V.* Kristninga i Norden 750–1200: Utsyn og innsikt. Oslo, 2003; *idem.* Det norrøne samfunnet: Vikingen, kongen, erkebiskopen og bonden. Oslo, 2008; *Riisoy A. I.* Stat og kirke: Rettutøvelsen i kristrettsaker mellom Sættargjerden og reformasjonen. Oslo, 2004; *Archbishop Eysteinn as Legislator* / Ed. T. Iversen. Trondheim, 2011; *Sigurdsson J. V., Riisoy A. I.* Norsk historie 800–1536: Frå krigerske bønder til lydige undersåttar. Oslo, 2011.

Реформация. В Н. не признали свержение кор. Кристиана II и хранили ему верность. В апр. 1524 г. в страну вернулся новый Нидаросский архиеп. Олав Энгельбректсон, выступавший за независимость норвеж. Церкви от королевской власти и за сохранение ее свобод. Под председательством архиепископа был собран норвеж. риксрод, к-рый официально низложил Кристиана II и избрал королем Н. Фредерика I (1524–1533). В тронном манифесте король был вынужден обещать увеличить число норвежцев в составе Гос. совета, соблюдать привилегии норвеж. дворянства, не допускать распространение и проповедь «лютеранской ереси».

Нерешенность мн. вопросов, связанных с разграничением церковной и королевской юрисдикций, вмешательство королевской власти во внутренние дела Церкви наложились на кризисные явления, связанные с распадом Кальмарской унии. Идеи М. Лютера стали проникать в Н. вместе с нем. мигрантами, сторонниками Реформации. В 1526 г. в Бергене состоялась 1-я отмеченная в источниках лютеран. проповедь. Реформационные идеи не находили отклика в широких слоях населения, негативно относившегося к религ. новшествам. Фредерик I принципиально опирался только на дворянство, добившись от Рима права назначать епископов и аббатов по своему усмотрению. Это давало возможность королевской власти распоряжаться церковным имуществом. Владения храмов и мюн-рей передавались в качестве ленов дворянам и верным королю епископам. Король приступил к конфискации церковных земель и поощрял деятельность лютеран. проповедников, в т. ч. в 1525 г. выдал охранную грамоту открытому лютеранину Х. Таусену (1494–1561), ставшему духовным лидером Реформации в Датско-Норвежском королевстве, в 1529 г. сделал его приходским священником ц. св. Николая в Копенгагене. В Н. был снесен ряд храмов, усилены дат. гарнизоны. Лен, находившийся под управлением архиепископа Нидаросского, был поделен на отдельные владения, а его земли розданы дат. дворянам. Архиеп. Олав отказался явиться с повинной к королю, выстроил на побережье Троннхеймс-фьорда крепость Стейнвиксхольм, пригласил отряды наемни-

ков из Нидерландов и вооружил крестьян. Архиепископ составил заговор с целью возвести на трон Н. свергнутого Кристиана II, к-рый при поддержке имп. Карла V в 1531 г. прибыл во главе имперского флота в Н. Но буря погубила корабли, а осада крепости Акерсхус велась перешитно и была неудачной. Весной 1532 г. приплывший из Дании флот снял осаду с крепости, а Кристиан II был схвачен и провел остаток жизнь в заточении.

В период «графской распри» в Дании (1533–1536) в Н. усилились позиции противников Ольденбургской династии. Однако созданное архиеп. Олавом Гос. собрание в Буд (в совр. фюльке Мёре-ог-Румсдал), в к-ром участвовали члены норвеж. риксрода, представители от норвеж. родов и крестьянства, не смогло выработать кандидатуру нового короля Н. и предложило архиепископу стать главой гос-ва до решения вопроса о буд. монархе. После победы в Дании новый дат. король-лютеранин *Кристиан III* (1534–1559) сделал ставку в Н. на продат. партию. Осенью 1535 г. дат. войска под командованием К. Билле, поддержанного епископами Осло и Хамара, вторглись в Н. и направились к Нидаросу. Архиеп. Олав, заручившись поддержкой части местного населения, налажив контакты с имп. Карлом V, к-рый через своего посланника известил о намерении посадить на норвеж. престол зятя свергнутого Кристиана II, гр. Фридриха Пфальцского. Затягивая время, архиеп. Олав вступил в переговоры с прибывшими в Нидарос оппозиционными членами риксрода относительно коронации Кристиана III норвеж. королем. Архиепископ организовал восстание местных крестьян, к-рые в янв. 1536 г. уничтожили большую часть дат. отряда. Архиеп. Олав обратился с открытым воззванием к населению, призывая, пачать борьбу против датчан и выбить их из замков в Бергене и Осло, к-рые были захвачены дат. войсками. Поддержка населения была неповсеместной, а Фридрих Пфальцкий не прибыл с обещанной армией. Архиеп. Олав приказал отпустить арестованных датчан и сообщил Кристиану III о готовности короновать его норвеж. королем в обмен на амнистию в отношении себя и своих сторонников. Кристиан III, одержав военную победу над противниками в Да-

НОРВЕГИЯ В XVI в.



в Копенгагене, лишил Н. статуса королевства, объявив ее частью Датского гос-ва, норвежский риксрод более не созывался. Бывш. католич. еп-ства упразднились, имущество епископов, на к-рых была возложена вина за развязывание гражданской войны, перешло к короне. Вместо епископов король должен был назначить суперинтендантов, которые были обязаны принести ему присягу на верность, обладать лишь духовной властью и не участвовать в гос. управлении. Для проведения Реформации в Н. были отправлены дат. чиновники во главе наемных отрядов. В дек. 1536 г. в пользу короны было конфисковано все имущество Бергенского еп-ства, а в июне 1537 г. в управление К. Витфельда, королевского представителя в Н., перешли все земли Нидаросской кафедры.

Основы нового вероисповедания и принципы устройства протестант. церкви на территории Дании и Н. были изложены в «Церковном ордонансе» (составлен в 1537 на лат. яз., в 1539 переведен П. Палладиусом на датский), состоявшем из 6 главных пунктов: о вероучении, о богослужении и литургии, о школе и преподавании, о социальной работе (заботе о нищих, больных и проч.), о церковных служащих, их должностных обязанностях и материальном обеспечении, о религ. книгах. 4 мая 1542 г. ордонанс был дополнен т. н. 26 статьями Рибе. Ордонанс предписывал назначать «добрых и способных проповедников, к-рые могут и будут проповедовать правильно, надлежащим образом совершать таинства и разъяснять катехизис» юным и неграмотным христианам. Вводилось единство обрядов, объявлялось обязательным начальное школьное религ. образование. Про-

поведники и учителя должны были содержаться за счет приходов, на которые также возлагалась обязанность призрения бедняков. Требовалось, чтобы у приходского священника были «добрые книги», которые внушали бы страх перед Богом, а «дурные книги» должны быть уничтожены. Центральную роль в составлении церковного ордонанса сыграл нем. пастор и теолог И. Бугенхаген (1485–1558), приглашенный королем в Копенгаген из Виттенберга для проведения Реформации. Бугенхаген, переехавший в дат. столицу вместе с семьей в июле 1537 г. на 2 года, в авг. провел коронацию Кристиана III и кор. Доротеи в соборе Девы Марии в Копенгагене. Там же 2 сент. он, не будучи рукоположенным епископом, ординировал первых лютеран. суперинтендантов, тем самым лишив лютеран. церковь в Дании и Н. апостольского преемства (в Германии и Швеции оно было сохр.). Одновременно был обнародован и церковный ордонанс. Большим событием было появление в 1550 г. 1-го перевода Библии на дат. язык (т. н. Датская Библия Кристиана III), выполненного дат. теологом К. Педерсеном (ок. 1480–1554) с нем. перевода Лютера 1545 г. Всего было напечатано 3 тыс. экз., но лишь небольшое их количество попало в Н. В 1551–1555 гг. трудами Палладиуса в Дании-Н. была проведена реформа школы и Копенгагенского ун-та с целью подготовки проповедников, пасторов и епископов. Реформация в Н. проводилась сверху, под давлением королевской власти. «Церковный ордонанс» был разработан с учетом датских, а не норвеж. реалий и рассчитан прежде всего на городскую среду и сравнительно компактные по территории диоцезы, тогда как в Н. городов было мало, подавляющее большинство населения оставалось сельским, а диоцезы охватывали обширные и редкозаселенные земли. В последнем пункте ордонанса говорилось, что в ближайшее время король прибудет в Н. и издаст специальный ордонанс для этой страны, но этого не произошло до нач. XVII в. Лютеран. учение с трудом внедрялось в сознание норвежского населения. Епископские кафедры в Н. были замещены назначавшимися королем суперинтендантами, обязанными следить за выполнением требований ордонанса (с кон. XVI в. суперинтенданты

нии и взяв Копенгаген (авг. 1536), объявил в подчиненных ему землях Реформацию и приказал арестовать всех католич. епископов, в т. ч. и архиеп. Олава, к-рый прекратил сопротивление и 13 апр. 1537 г. покинул Н., отплыв в Нидерланды. Мятеж архиеп. Олава Энгельбректсона был использован датскими властями как повод для ликвидации независимости Н. Рецесс 30 окт. 1536 г., принятый на сословном собрании

вновь стали именоваться епископами). Первым суперинтендантом в Н. стал Г. Педерссён (ок. 1490–1557). В 1536 г. бергенский капитул избрал его католич. епископом, но он не был рукоположен в Риме и через год присоединился к сторонникам Реформации. Осенью 1537 г. Бугенхаген орденировал Педерссёна суперинтендантом Бергена. В 1539 г. король привел под присягу Х. Рева († 1545), бывш. католич. епископа Осло, назначив его суперинтендантом укрупненного диоцеза Осло, к к-рому было присоединено Хамарское еп-ство. В 1541 г. суперинтендант был назначен в Ставангер. В 1546 г. суперинтендантом Тронхейма (бывш. центра католич. архиеп-ства) стал Т. О. Братт (ок. 1502–1548), предварительно отпавленный в учебную поездку в Виттенберг и получивший рекомендации от Лютера и Ф. Меланхтона.

Введение Реформации иногда вызывало локальные бунты среди норвежцев. Так, в 1538 г. в Йельстере крестьянами был убит протестант. пастор К. Йоханнесон, к-рый уничтожил на глазах прихожан мощи святых, находившиеся в приходской церкви. Но королевская власть стремилась смягчить недовольство населения церковными реформами. В июне 1537 г. для предотвращения волнений король указом позволил приходским священникам в Н. продолжать служить в церквях. Со смертью или с уходом на покой священника в приходы назначались лютеран. пасторы, к-рые с 1573 г. для получения должности приходского священника были обязаны в течение хотя бы одного года пройти обучение в лютеранском ун-те (как правило, в Копенгагене, Виттенберге или Росток). Подавляющее число направлявшихся в Н. лютеран. священников были датчанами, проповедовавшими населению и обучавшими его на дат. языке. Хотя нищенствующие ордены были запрещены на территории Дании и Н., большинству монахов и монахинь было разрешено остаться в своих мон-рях, за исключением францисканцев, часто подвергавшихся насильственному выдворению из обителей. С уходом из мон-ря или со смертью последнего насельника монастырское имущество передавалось короне.

Основными методами проведения Реформации на местах были церков-

ные синоды — собрания священников диоцеза, к-рые должен был проводить суперинтендант 2 раза в год для наставления пасторов в лютеран. учении и для решения актуальных вопросов, и т. н. визитации — суперинтендант в сопровождении светского главы лена (ленсгерра) объезжал свой диоцез и составлял подробную опись имущества церкви. Первый известный в Н. синод был проведен суперинтендантом Й. Скъеллерупом (1557–1582) в Бергене в 1569 г.; было решено удалить все изображения святых из церквей города. В 1573 г. состоялись первые синоды в Осло и Ставангере. В ходе визитаций упразднились монастыри, конфисковывались изображения святых, алтари и признанные не соответствующими новому учению предметы культа католич. Церкви, контролировалась работа пасторов, подвергались цензуре проповеди, с которыми они обращались к пастве. Новоназначенные суперинтенданты должны были провести сначала генеральную визитацию своих диоцезов, а затем совершать ежегодные визитации. Однако в условиях Н. это требование не соблюдалось. Первые визитации в Н. провел суперинтендант Тронхейма Х. Гос (1549–1578) в 50-х гг. XVI в. В 1587 и 1589 гг. при адм. поддержке ленсгерра Тронхейма К. Фриса (1583–1589) были проведены генеральные визитации Тронхеймского диоцеза. По результатам последней был составлен «Тронхеймский реформат», ставший важнейшим источником сведений по экономической и адм. истории церкви в Северной Н. Сохранились также визитационные книги за 1574–1597 гг., составленные суперинтендантом Осло Й. Нильссёном (1580–1600; с 1573 помощник своего предшественника и тестя Ф. Берга (1548–1580)).

Н. во 2-й пол. XVI–XVII в. В адм. отношении Н. была разделена на 5 замковых ленов с центрами в Акерсхусе, Бохусе, Бергене, Тронхейме и Вардэ во главе с ленсгеррами. Ленсгеррам были подчинены ленсманы ок. 20 малых ленов, а также фогты, получившие на местах судебские полномочия и выполнявшие полицейские функции. К сер. XVII в. в Н. восстановилась численность населения, имевшаяся в стране до начала эпидемии чумы в XIV в. (ок. 440 тыс. чел.). Норвеж. экономика все меньше зависела от ганзейской

торговой монополии, к-рую нарушали голландцы и англичане. В 1553 г. Кристиан III приказал натурализоваться всем нем. кушам в Бергене как подданным дат. короны, что вызвало восстание, подавленное губ. К. Валькендорфом (1556). Ввиду отсутствия в Н. сильного дворянства в стране быстро произошло сплочение представителей предпринимательских кругов: купечества, банкиров и собственников мануфактур (изначально иностранного происхождения). Становление капиталистического уклада в Н. было отмечено экономическим ростом и появлением новых отраслей производства во 2-й пол. XVI — 1-й пол. XVII в. (судостроение и производство пиломатериалов на экспорт, разработка серебра, меди, железа и т. д.). Промышленный рост способствовал росту городского населения и дальнейшему развитию мануфактур. Англ. «Навигационный акт» (1651) стимулировал развитие норвеж. судоходства и увеличение экспорта из Н. ее природных богатств.

Ввиду стремления Дании вернуть власть над Швецией и восстановить унию 3 Скандинавских гос-в под своим главенством Н. была втянута в ряд межсканд. конфликтов. В ходе Семилетней войны (1563–1570) шведы в 1564 г. вторглись на принадлежавшие Н. территории Емтланда и Трёнделага и временно захватили Тронхейм. По Штеттинскому миру (1570) Дания обещала более не претендовать на власть над Швецией. Во время пребывания в Тронхейме швед. войска захватили и разграбили раку св. Олава, а затем закопали ее близ города. Когда норвеж. войска вернули город, тело св. Олава было вновь перенесено в Нидаросский собор и через год положено в новую богато украшенную раку. Свидетели этого события говорили, что тело короля якобы оставалось нетленным. Это способствовало возрождению культа св. Олава: крестьяне стали приносить дары к его мощам и молиться возле места его упокоения. Лютеран. гос-во и церковь не могли потерпеть дальнейшего распространения почитания св. короля: в 1568 г. королевский инспектор Й. Люкке тайно вынес раку св. Олава из Нидаросского собора и зарыл ее в месте, не найденном по настоящее время.

В 1572 г., в правление Фредерика II (1559–1588), в Н. был впервые на-

значен статхолдер (наместник; первый — П. Витфельд) с целью интеграции норвеж. адм. аппарата в дат. систему управления. Была проведена частичная реформа норвеж. законодательства: свод общенорвеж. законов «Ландслов» был переведен на дат. язык, из него был изъят разд. «О христианстве», в котором говорилось о роли епископата в выборах короля и содержался закон «О престолонаследии». Фредерик II препятствовал проникновению англ. купцов в Белое м., требуя уплаты пошлины (с 1578) за возможность торговать с Россией через Архангельск. Он стремился сохранить моноконфессиональность своего гос-ва, издав в 1569 г. т. н. Артикли об иностранцах. Согласно этому документу, каждому иноземцу, желавшему въехать в страну, было необходимо разъяснить основы лютеран. вероучения, к-рое он должен был признать. Это касалось в т. ч. кальвинистов и представителей др. протестант. течений. Фредерик II симпатизировал филиппизму — теологическому направлению в лютеранстве, названному по имени Филиппа Меланхтона. В отличие от представителей лютеран. ортодоксии, господствовавшей в то время в Германии, последователи Меланхтона не столь сильно концентрировали внимание на греховности человеческой природы. В 1569 г. вышло одобренное королем издание Псалтири Х. Томиссёна (1532–1573), приходского священника ц. Девы Марии в Копенгагене. В 1580 г. Фредерик II запретил в своем гос-ве «Книгу согласия» — сборник вероисповедных текстов лютеран. ортодоксии. В то же время набирали силу и ортодоксальные критики филиппизма, к-рые вынудили короля отстранить от должности профессора Копенгагенского ун-та, филипписта, одного из наиболее известных датских теологов XVI в. Н. Хеммингсена (1513–1600). В 1589 г. вышел в свет исправленный (с учетом оригинальных текстов) перевод Библии на дат. язык (т. н. Библия Фредерика II).

В правление Кристиана IV (1588–1648) Дания-Н. пережила целый ряд реформ. В отличие от предшественников, редко бывавших в Н., Кристиан IV посетил ее 26 раз. В 1591 г., начиная самостоятельное правление, он принес присягу норвеж. условиям, сократил влияние дворянского риксрода, опираясь на люте-

ранское духовенство и бюргерство. В 1624 г. Кристиан IV лично участвовал в проектировании новой планировки г. Осло, выгоревшего во время пожара; с этого времени город носил имя Кристианиа (с 1 янв. 1925 снова Осло). В 1597–1599 гг. в Н. была проведена адм. реформа. Полномочия и численность ленсгерров были сокращены, лены укрупнены: их стало 10 с центрами в крепостях Бохус, Акерсхус, Тёнсберг, Братсберг, Агдесиден, Ставангер, Бергенхус, Тронхейм, Нурланн, Вардехус. Дела епископов изъяти из ведения ленсгерров, епископов подчинили непосредственно королю; духовенству жаловали поместья. Духовенство в Н. в подавляющем большинстве было дат. происхождения; с 1629 г. для получения сана было необходимо иметь теологическое образование и сдать экзамен в Копенгагенском ун-те. В 1604 г. появился «Норвежский закон Кристиана IV», проводивший идею выборности риксродом единого для Дании и Н. монарха. Частью законодательной реформы стало издание собственного церковного ординаса для Н. В мае 1604 г. 4 норвеж. епископа во главе с еп. Осло А. Б. Даллом (1601–1607) направили в Копенгаген предложения по реформированию Церкви в Н. Особое внимание было уделено не столько теологическим вопросам, сколько усилению внутрицерковной дисциплины. Предложения епископов существенно отличались от положений «Церковного ординаса» 1537 г., однако после редакции профессоров Копенгагенского ун-та большинство нововведений было отвергнуто, и новый церковный ординас для Н., изданный 2 июля 1607 г., в целом повторил принципы ординаса 1537 г. В нем указывалось на необходимости распространения школьного образования в духе лютеран. вероучения, постоянного надзора епископов за качеством образования. Лютеранские епископы должны были осуществлять цензуру религиозной литературы, которой пользовались пасторы, отклоняя тексты или рекомендуя их к изданию. Как и его отец, Кристиан IV поддерживал филиппистов и в 1606 г. предпринял попытку запретить обряд «экзорцизма», который заключался в произнесении пастором фразы «Изыди из него/нее, злой дух, и дай место Духу Святому» при крещении. Фи-

липписты считали это пережитком католицизма, в то время как ортодоксальные лютеран. теологи говорили о необходимости сохранить этот обычай. В 1606 г. он повелел крестить свою дочь без применения «экзорцизма», в норвеж. церковном ординасе 1607 г. этот ритуал не был предусмотрен. Однако так же, как и его отец в деле с Хеммингсеном, Кристиану IV пришлось уступить и в 1610 г. вновь ввести «экзорцизм».

В Н. отмечены случаи проявления католич. реакции. Сын купца из Тёнсберга Л. Нильссон (ок. 1538–1622), получивший образование в иезуитском ун-те в Лёвене, по возвращении в Данию (1600) стремился вернуть Данию и Н. в лоно католич. Церкви и искал с этой целью встречи с Кристианом IV, но был осужден и изгнан из страны (1613). В качестве доказательства вины Нильссона была использована его переписка с норвежскими католиками из Шиена братьями Хьёрт — Кристофером, Якобом и Эвертом, а также с Х. Х. Рингом и Й. Фаро. Нильссон смог издать апологию католич. веры «Confessio Christiana» (1604), перевести книгу на дат. язык (1605); благодаря ему Я. Хьёрт был рукоположен в католич. священника. Затем Я. Хьёрт бежал из страны, но был арестован вместе с др. выявленными католиками. Это послужило началом репрессий против католиков на территории Дании и Н.: 19 июня 1613 г. было принято решение лишать лиц, исповедующих католицизм на территории Дании и Н., имущества, а также прав на наследство и занятие государственных и общественных постов. 21 авг. 1613 г. братья К. и Я. Хьёрт, Фаро и Ринг были приговорены к изгнанию из Н., т. о. деятельность католиков на территории страны была прекращена до сер. XIX в.

В кон. XVI–XVII в. в Н., так же как и в др. странах Европы, участились случаи обвинения в колдовстве. Один из наиболее известных ведовских процессов прошел в 1590 г. в Бергене: к смертной казни через сожжение была приговорена Анне Педерсдоттер, вдова преподавателя теологии лат. школы А. П. Бейера. Обвинению в ведовстве подверглась даже жена историка и Бергенского еп. А. Фосса (1583–1607), но в 1592 г. благодаря его вмешательству она была оправдана. Пик охоты на ведьм пришелся на период с 1610 по 1690 г.

Всего в Н. известно о 860 случаях обвинения в колдовстве (80% обвиненных — женщины), 277 из них закончились смертными приговорами (87% казненных — женщины). В течение 60-х гг. XVII в. постепенно прекратили применять смертную казнь в подобных делах.

Активная внешняя политика Кристиана IV была направлена на возвращение Дании могущества в Балтийском м. Н. была втянута в войны на стороне Дании, несла тяжелые людские и финансовые потери, Швеция претендовала на часть норвеж. территории. В ходе Кальмарской войны 1611–1613 гг. в армию было мобилизовано плохо обученное норвеж. крестьянское ополчение, которое не смогло предотвратить швед. вторжение в Емтланд. Дат. флот блокировал проливы, поэтому шведы использовали территорию Н. для транзита наемных войск в район Кальмара, где проходили главные боевые действия. В итоге Швеция была вынуждена отказаться от претензий на норвеж. Финнмарк. В 1628–1641 гг. была создана отдельная норвеж. армия для обороны границ от нападений со стороны Швеции. В 1643–1645 гг. продолжалась датско-швед. война, в к-рой участвовали армия (ок. 8 тыс. чел.) и флот, собранные в Н. Под рук. статхолдера Ганнибала Сехестеда (1642–1651) норвежцам удалось одержать ряд побед на норвежско-швед. границе («Ганнибалова война»). Тем не менее, по мирному договору в Брёмсебру (1645), Н. лишилась Емтланда и Херьедалена.

Новый кор. Фредерик III (1648–1670) опирался на среднее дворянство, бюргерство и лютеран. духовенство. Очередная война со Швецией (1657–1660) привела к поражению Дании и временному отторжению в пользу шведов Бохуслена и Тронхеймского лена (1658), к-рые были отбиты норвеж. частями под командованием Й. Бьельке. Новое вторжение швед. войск было также отбито. По Копенгагенскому миру (27 мая 1660), оккупированный Швецией Тронхеймский лен был возвращен Н., но Бохуслен, Емтланд и Херьедален были утрачены Н. навсегда. Утрата Данией Сконе, Халланда и Блекинге в пользу Швеции способствовала ослаблению адм. и экономических связей между Данией и Н. Кризис власти аристократического риксрода требовал изменений в управлении страной, расширения со-



Приходский пастор Э. И. Нурдал.

Портрет. 1641 г.

Худож. Э. Фигеншоу

(церковь в Лейкангере)

циальной базы монархии, объединения всех властных механизмов. С началом перехода к абсолютной монархии в Н. ликвидировали прежние лены и разделили страну на губернии (амты), управление было отдано в руки бюрократии. Антидворянские выступления в Копенгагене закончились введением в Дании-Н. наследственной монархии, упразднением риксрода и монополии дворянства на власть в стране, что было закреплено в «Акте о наследственной форме правления» (10 янв. 1661) и в новом своде законов, разработанном П. Шумахером. Представители норвеж. сословий не были приглашены на риксдаг, принявший новое гос. устройство; они были собраны в Кристиании 5 авг. 1661 г., где в присутствии наследника престола герц. Кристиана принесли присягу на верность кор. Фредерику III, и 2 дня спустя подписали «Акт...». Должность статхолдера Н. была сохранена. Проведение политики абсолютной монархии в Н. связано с именем внебрачного сына кор. Фредерика III У. Ф. Полсенлёве, ставшего в 1664 г. статхолдером Н. В ходе Скопской войны (1674–1679) за возвращение Дании утраченных ранее областей дат. флотом командовал норвежец К. Аделер, армии — статхолдер Гюлсенлёве. Несмотря на военные успехи в Бохуслене, который был почти освобожден от швед. войск, под давлением Франции вернуть утраченные территории оказалось невозможным, и заключенный по итогам войны Лундский мир (1679) сохранил status quo.

Одним из следствий введения абсолютной монархии стало оконча-

тельное превращение пасторов в гос. чиновников, назначаемых непосредственно королем. Влияние общины на назначение священников и епископов было существенно ограничено еще до 1660 г., но в период самодержавия это стало исключительной прерогативой короля и его канцелярии. При вступлении нового монарха на трон пасторы и епископы должны были просить у него подтверждения сана. Самодержавные короли Фредерик III и Кристиан V (1671–1699) продолжили линию предшественников по сохранению моноконфессионального характера Датско-Норвежского гос-ва. В 1655 г. Фредерик III издал указ о том, что службы др. конфессий могут проводиться на территории Дании и Н. только при посольствах иностранных держав и никто, кроме членов дипломатической миссии, не может их посещать. В 1676 г. Кристиан V указом об иностранных религиях подтвердил это правило и ужесточил наказание за его нарушение. Тем не менее в 1685 г. гугенотам были дарованы свобода вероисповедания и некие налоговые льготы. В 80-х гг. XVII в. ряд торговых городов получили религ. привилегии, в т. ч. Кристиансанн и Фредрикстад в Н. Однако все религ. привилегии были отменены в новом своде законов для Н. — «Норвежском законе кор. Кристиана V» (1687). В качестве одного из разделов в него был включен «Церковный ритуал Дании и Норвегии», введенный еще 16 янв. 1686 г. Этот документ, состоявший из 11 глав, определял порядок отправления церковных ритуалов, назначения на церковные должности и внутренний регламент устройства прихода. Автором нового церковного распорядка был Зеландский еп. Х. Баггер (1675–1693). В 1690 г. вышел закон, обязывавший воспитывать детей, рожденных в совместном католическо-лютеран. браке, в лютеран. вере.

В XVII в., несмотря на неоднократные переиздания, «Библия Фредерика II» из-за ее дороговизны была доступна лишь небольшому кругу жителей Н. С текстами Свящ. Писания норвеж. прихожане знакомились гл. обр. во время проповедей, совместных молитв и религ. песнопений. В 30-х гг. XVII в. датский ортодоксальный лютеранский теолог Е. Р. Брокманн (1595–1652) составил «Домашнюю постилку», представляющую собой сборник дидак-

тических материалов, основанных на Свящ. Писании, для подготовки пасторами проповедей. Однако сложный язык постиллы Брокманна часто оставался непонятен простым верующим, к-рых больше привлекало совместное пение псалмов. Широкое распространение в Н. вплоть до 70-х гг. XIX в. получила «Предписанная новая церковная псалтирь», составленная еп. Оденсе Т. Кинго (1634–1703) из собственных сочинений, псалмов из книги Томиссёна и псалмов дореформационного периода. Популярностью в Н. также пользовались переведенный с нем. языка молитвенник «Райский вертоград» И. Аридта (1555–1621), религ. стихи и псалмы жены бергенского пастора Дороте Энгельбретсдаттер (1643–1716) и пастора П. Дасца (1647–1707).

Ист.: *Arndt J.* Paradis Urtegaard. [Kbh.], 1625; *Dannemarks og Norges Kirke-Ritual.* [Kbh.], 1685; *Kingo T.* Den Forordnede Kirke-Psalmebog. Kbh., 1699; *Den Trondhjemske Reformats // Det kongelige Norske Videnskapsakademis Skrifter i det 19^{de} Aarhundrede.* Kbh., 1817. Bd. 1. S. 361–448; *Kong Christian IV^s norske Lovbog 1604 / Utg. F. Hallager, F. Brandt.* Christiania, 1855; *Kong Christian den femtes Norske Lov af 15^{de} April 1687 / Utg. O. Mejlænder.* Christiania, 1883; *Danske Kirkelove samt Udvalg af andre Bestemmelser vedrørende Kirken, Skolen og de Fattiges Forsørgelse fra Reformationen indtil Christian V's Danske Lov, 1536–1683 / Utg. H. F. Rørdam.* Kbh., 1883–1889. 3 bd.; *Biskop Jens Nilssøns visitatsbøger og reiseoptegnelser 1574–1597 / Utg. Y. Nielsen.* Kristiania, 1885, 1981; *Norske Regnskaber og Jordebøger fra det 16^{de} Aarhundrede / Utg. H. J. Huitfeldt-Kaas.* Kristiania, Oslo, 1887–1972. 5 bd.; *Norske herredagsdomboker, 1578–1664.* Christiania, Oslo, 1893–1959. 4 bd.; *Danmark-Norges traktater, 1523–1750 / Utg. L. Laursen.* København, 1907. 11 bd.; *Stavanger Donkapitels Protokoll 1571–1630.* Christiania, 1910; *Norske lensrekneskapsbøger, 1548–1567.* Oslo, 1937–1943. 7 bd.; *Engelbretsdatter D.* Samlede skrifter / Utg. K. Valkner. Oslo, 1955–1956. 2 bd.; *Kirkeordinansen 1537/1539 / Utg. M. S. Lautsen.* Kbh., 1989. Лит.: *Bang A. C.* Udsigt over den norske kirkes historie efter reformationen. Kristiania, 1883; *idem.* Den Norske kirkes historie i Reformationsaarhundredet. Kristiania, 1895; *Heffermehl A. V.* Folkeundervisningen i Norge indtil omkring 1700. Christiania, 1913; *Lunden K.* Frå Svarvedaunden til 17. mai: 1350–1814. Oslo, 1980; *Imesen S.* Superintendenten: En studie i kirkepolitikk, kirkeadministrasjon og statsutvikling mellom reformasjonen og eneveldet. Oslo, 1982; *idem.* Da reformasjonen kom til Norge. Oslo, 2016; *Næss H. E.* Med bål og brann: Trolldomsprosesser i Norge. Oslo, 1984; *Lausten M. S.* Christian den 3. og kirken (1537–1559). Kbh., 1987; *idem.* Reformationen i Danmark. Kbh., 1987; *Christian IV's Verden / Red. S. Ellehøj.* Kbh., 1988; *Reformationens konsolidering i de nordiska landerna, 1540–1610 / Red. I. Brohed.* Oslo, 1990; *Rian Ø.* Den nye begynnelsen: 1520–1660. Oslo, 1995. (Aschehougs Norges historie; Bd. 5); *idem.* Den aristokratiske fyrkestaten. 1536–1648. Oslo, 1997; *Larsen K.* Fra kirkens historie,

1500–1700. Århus, 1998; *Ersland G. A., Sandvik H.* Norsk historie, 1300–1625: Eit rike tek form. Oslo, 1999; *Oftestad B. T.* Tro og politikk: En reformasjonshistorie. Oslo, 2001; *Gilje N., Rasmussen T.* Tankeliv i den luterske stat, 1537–1814. Oslo, 2002.

С. Ю. Агушев

В XVIII в. в объединенном Датско-Норвежском гос-ве Н. оставалась политической и экономической периферией, управляемой наместником-статхолдером. Этот пост занимали члены дат. королевской фамилии Ольденбург, представители младших ветвей правящего дома или связанные с ним видные дат. сановники. В адм. отношении Н. делилась на 4 большие области — стифтамта, или епископальные округа (Акерсхус, Кристиансанн, Бергенхус и Тронхейм), 12 амтов, 55 фогдерий (фогдств) и 65 соренскриверий. Фогдерии и соренскриверии входили в амт и осуществляли налогово-полицейские и судебные функции соответственно. Особняком стояли норвеж. графства Ярлсберг и Ларвик (совр. фюльке Вестфолл) и баронат Росендал. К нач. XIX в. в Н. насчитывалось 16 амтов, 45 фогдерий и 54 соренскриверии. В 1769 и 1801 гг. в Дании-Н. были проведены первые переписи населения: число жителей в Н. составило 724 тыс. (в Дании — 786 тыс.) и 883 тыс. (в Дании — 926 тыс.) соответственно. Примерно 90% населения были крестьяне (бонды) и рыбаки. Норвежское дворянство было немногочисленным: мн. старинные дворянские роды вымерли, а мелкопоместные дворяне становились крестьянами. К нач. XIX в. до 10% населения проживало в городах. По общеевроп. меркам норвежского города были небольшими: в 1801 г. крупнейший г. Берген насчитывал 18 тыс. чел., Кристиания — 9,2, Тронхейм — 8,8 и Конгсберг — 6,8 тыс. чел. В XVIII в. произошло стремительное развитие норвежского торгового флота (ок. 500 судов в 1750, до 1600 — в 1807). По общему тоннажу (70 тыс. ластов в 1806) норвежский торговый флот в 2 раза превосходил флоты Дании и Шлезвиг-Гольштейна, вместе взятые, и был всего вдвое меньше торгового тоннажа Франции.

Угрозой для единства Датско-Норвежской унии было постоянное стремление швед. королей аннексировать Н. В Великой Северной войне (1700–1721) норвеж. армия сражалась на стороне Северной лиги (антишвед. коалиции в составе Да-

нии-Н., России и Саксонии-Польши). Попытки Карла XII захватить Н. в 1716–1717 и 1718 гг. не увенчались успехом. Важной задачей Дании-Н. во внешней политике было удержать нейтралитет в англо-французских войнах на море и в колониях. Тесные торговые связи Н. с Англией заставляли Копенгаген вести осторожную политику. В связи с отсутствием оседлого населения на севере Н. и сезонными миграциями местного кочевого народа саамов разграничение со Швецией в этом регионе долгое время являлось проблематичным. Граница на севере была закреплена только в 1751 г. Стрёмстадским договором, по к-рому к Н. была присоединена внутренняя часть Финнмарка.

Суровая жизнь малочисленного населения сев. губерний Н. смягчалась морским подвозом рус. хлеба с Поморья. В нач. XVIII в. возникла поморская торговля (pomorhandel), легализованная датско-норвеж. властями к концу столетия. Поморская торговля изначально велась на безденежной (бартерной) основе: русские зерно и мука обменивались на норвеж. рыбу. Постепенно она приобрела более сложные формы, номенклатура товаров значительно расширилась. Расцвет поморской торговли пришелся на XIX в., после первой мировой войны она постепенно прекратилась. Свообразным порождением поморской торговли стал профессиональный языкниджин — руссенорск (russenorsk), постепенно забытый вместе с ослаблением торговых связей.

В религ. сфере с нач. XVIII в. благодаря тесным связям с герм. миром в Дании-Н. большое влияние, особенно в придворных кругах, приобрел *пиетизм*. Жена кор. Фредерика IV (1699–1730) Луизе, получившая пиетистское воспитание на родине, в Мекленбурге, способствовала укреплению связей датского двора с пиетистской средой ун-та Галле. В 1704 г. король назначил придворным пастором нем. пиетиста Ф. Ю. Люткенса (1650–1712), к-рый стал одним из организаторов совместной христ. миссии Дания-Галле, действовавшей в Юж. Индии с 1705 г. В 1706 г. Люткенс запретил в стране собрания радикальных пиетистов, призывавших к разрыву с офиц. церковью. В том же году в Кристианию прибыл радикальный пиетист Й. О. Глюсинг — врач,

собиравший у себя в доме местных жителей для проповеди своих идей. Его деятельность вскоре была раскрыта, и он был изгнан из страны. В 1714 г. Фредерик IV учредил в Копенгагене Миссионерскую коллегию в составе 5 членов, к-рая занималась вопросами внешней и внутренней миссии, способствуя распространению в Датско-Норвежском королевстве Библии и др. христ. лит-ры.

В 1-й четв. XVIII в. ярким проявлением пиетизма собственно в Н. явилась деятельность 7 пасторов из Сев. Вестланна, в посл. прозванных семизвездием или плеядой (*Syvstjernen*), во главе с Томасом фон Вестеном (1682–1727), приходским священником в Везй в Румсдале. В 1714–1715 гг. они направили королю неск. писем с изложением идей по преобразованию Церкви в духе основателя пиетизма Ф. Я. Шпенера. Они подчеркивали, что христианство определяло лишь внешнюю сторону жизни большинства прихожан, не затрагивая их внутренних чувств. Для более глубокого проникновения христ. учения в души людей они призывали к активному катехизаторству, широкому распространению среди населения Библии, Псалтири, постилл (сборников текстов, опираясь на к-рые, пастор читал проповеди), к укреплению церковной дисциплины и улучшению образования пасторов и проповедников (в т. ч. в области практической теологии). Король с одобрением встретил их предложения и передал письма в Миссионерскую коллегию. Хотя большинство идей «семизвездия» так и остались нереализованными, они предварили мн. религиозной реформы 30–40-х гг. XVIII в. Семь пасторов стремились соответствовать выдвинутым ими требованиям к приходским священникам и своими силами распространяли в приходах ок. тысячи изданий Библии и Псалтири и ок. 500 постилл.

Одним из наиболее важных призывов «семизвездия» был призыв к внешней миссионерской деятельности, особенно среди саамов. В 1716 г. фон Вестен был назначен преподавателем теологии при кафедральной школе в Тронхейме и одновременно ответственным за миссию в Северной Н. Миссионерская коллегия поддержала стремления фон Вестена, в т. ч. по политическим причинам: в условиях войны со Швецией норвеж. миссия в Финнмарке

должна была дополнительно продемонстрировать принадлежность к Н. этого крайнего сев. региона. Фон Вестен интенсивно изучал саамский язык, совершил 3 миссионерские поездки в Финнмарк, в 1717 г. учредил семинарию (*Seminarium Scolasticum*) для подготовки миссионеров со знанием саамского языка (для отправки в регионы расселения саамов) и преподавателей, к-рые должны были обучать саамов на их родном языке. Пиетистские взгляды фон Вестена часто расходились с мнением более ортодоксального Тронхеймского еп. Педера Крога (1689–1731). Конфликт между ними привел к тому, что в 1719 г. фон Вестен оставил преподавание в кафедральной школе, находившейся в ведении епископа, и стал проводить обучение саамских мальчиков на дому. После смерти фон Вестена, которого наряду с прп. Трифоном Печенгским называют апостолом саамов, миссия в Северной Н. продолжилась, и уже в 30-х гг. XVIII в. Финнмарк перестал считаться миссионерским округом и был инкорпорирован в обычную церковную структуру: здесь были основаны постоянные приходы во главе с пасторами.

Др. известным норвеж. миссионером того времени был Ханс Эгеде (1686–1758), апостол Гренландии. Будучи капелланом в Вогане на Лофотенских островах (с 1707), он решил отправиться в миссионерскую экспедицию на этот отдаленный остров, с которым уже давно была потеряна связь (сканд. поселения на Гренландии существовали с кон. X по XIV в.). Эгеде считал, что на острове еще могли проживать сканд. поселенцы, которые не перешли в лютеранство и остались католиками. В 1710 г. он отправил епископам Тронхеймскому и Бергенскому 1-й запрос об организации миссии, не давший положительных результатов. В посл. он обращался во мн. инстанции, в т. ч. к королю. В 1717 г. для сбора средств на организацию миссии Эгеде переехал в Берген, где в 1720 г. при его участии была основана Бергенская компания, к-рая должна была возродить торговые связи с Гренландией. В 1721 г. он добился от короля разрешения отправиться в Гренландию в качестве миссионера, получив гос. содержание. 3 июля 1721 г. Эгеде высадился в Гренландии, но обнаружил здесь не

скандинавов, а местных жителей — инуитов. Он провел на острове 15 лет и основал колонию Готхоб (ныне Нук — столица Гренландии). Его миссия столкнулась с серьезными трудностями. Местный язык оказался тяжелым для изучения, а инуиты с неохотой принимали новую веру. В 1727 г. убыточная Бергенская компания была закрыта. В 1731 г. Эгеде сообщил королю о 102 крещеных детях, но большинство из них погибло в результате эпидемии оспы в 1733–1734 гг. Норвежский проповедник и его жена оказывали всемерную поддержку местному населению в борьбе с болезнью, за что получили признательность инуитов. Король направил на помощь миссионеров гернгуттеров, но их методы не сочетались с более консервативными принципами Эгеде. В 1736 г. Эгеде вернулся в Копенгаген, где основал Гренландскую семинарию (*Seminarium Groenlandicum*) и написал неск. научных трудов о языке, культуре и природе Гренландии. После возвращения Эгеде др. датские и норвежские миссионеры продолжили работу в Гренландии.

При кор. Кристиане VI (1730–1746), воспитанном в пиетистском духе, реализация идей этого религ. направления осуществлялась в рамках офиц. политики. Несмотря на личное знакомство Кристиана с гр. Н. Л. фон Цинцендорфом, к-рый в 1731 г. прибыл в Копенгаген на коронацию, гернгуттерство не стало идеологической основой проводимых новым королем церковных реформ. Выбор был сделан в пользу пиетизма ун-та Галле, который поддерживали окружавшие короля советники, гл. обр. гр. Кристиан Эрнст цу Штольберг-Вернигероде (1691–1771). В 1734 г. Цинцендорф был изгнан из страны. Тем не менее проповедь гернгуттеров (братьев) оказала большое влияние на духовенство Дании и Н. и способствовала развитию миссионерской деятельности.

Политика гос. пиетизма Кристиана VI выразилась в издании с 1735 по 1741 г. ряда законов и указов, которые позволили реализовать основные требования пиетистов в области церковной реформы, изложенные Шпенером в кн. «*Pia desideria*» (Благочестивые устремления) и в письмах «семизвездия». Одним из основных требований была организация христ. воспитания детей в духе пиетизма.



*Интерьер Старой церкви
в Стурдале. Кон. XVIII в.
Фото: National Trust of Norway/
www.fortidsminneforeningen.no*

С этой целью в год 200-летнего юбилея Реформации (1736) без обсуждения в среде духовенства был издан закон, вводивший обязательный для всех молодых людей и девушек обряд *конфирмации*. Предполагалось, что, проходя через подобный акт инициации, молодежь подтверждала свою духовную готовность войти в сообщество истинных христиан и благочестивых подданных короля. Тот, кто не проходил конфирмацию, не мог служить в армии и вступать в законный брак. Эта санкция обеспечила неукоснительное соблюдение нового закона. В 1737 г. по распоряжению короля придворный пастор Эрик Понтопидан (1698–1764) составил учебное пособие по основам христ. учения под названием «Истина к богобоязненности», знание к-рого стало обязательным для прохождения обряда конфирмации. Следующим в религ. реформе был указ об общественных школах (1739): в сельской местности в Датско-Норвежском королевстве учреждались школы, в которых детей с 5–6-летнего возраста должны были обучать чтению и основам христ. вероучения по книге Понтопидана, по фрагментам Библии и псалмам. За дополнительную плату школьники могли научиться также писать и считать. Существенные расходы на реализацию данного указа возлагались на крестьян: они были обязаны строить здания для школ и панимать большинство учителей за свой счет. Во многих случаях у крестьян не было достаточно средств на эти нужды, что существенно тормозило реализацию реформы. По указу о лат. школах (1739) их количество в Н. сократилось с 10 до 5; предписывалось вести преподавание на родном для учеников языке и уделять особое внимание христ. воспитанию. В 1732 г. реформе подверг-

ся и Копенгагенский ун-т, основным в котором был теологический факультет: теперь больше внимания на этом фак-те от-

водилось экзегетике и истории церкви, меньше — догматике. Были установлены тесные связи Копенгагенского университета с университетом Галле, в к-ром прошли обучение мн. датские и норвежские студенты-теологи.

Кристиан VI издал также ряд указов, способствовавших укреплению церковной дисциплины, что было одним из требований пасторов «семизвездия». В 1735 г. вышел указ о праздничных днях с обязательным для всех посещением церкви (под страхом наложения штрафа и выставления к позорному столбу). Ужесточались наказания за нарушение режима труда и отдыха в воскресные дни. В 1737 г. учреждена Коллегия по генеральной инспекции церкви, ее основной целью был контроль за соблюдением церковными служащими подобающего образа жизни и вероучительных норм. В 1741 г. издан указ о молитвенных собраниях (т. н. конвентикель-плакат), к-рый позволял мирянам проводить молитвенные собрания (вне общественных богослужений в офиц. церкви) только в присутствии местного пастора или уполномоченного им лица, т. н. бродячая проповедь запрещалась. В 1745 г. было запрещено отправлять детей для получения образования в герингтерские школы в Германии; лица, получившие подобное образование, не имели права занимать церковные должности в Дании-Н. В том же году вышел рескрипт против анабаптистов, разрешавший их нахождение только в вольных городах, в противном случае они подлежали тюремному заключению.

Основными проводниками политики гос. пиетизма в Н. были еп. Кристиани Педер Херслеб (1730–1737), к-рый еще в 1732 г. ввел на территории своего диоцеза обряд конфирмации (его опыт был предположительно использован при составлении королевского указа 1736 г.), Эрик Пон-

топидан, занимавший должность епископа Бергена (1747–1754), Эйлер Хагеруп, один из пасторов «семизвездия», бывший с 1731 по 1743 г. епископом Тронхейма. В 1734 г. по примеру Галле и Копенгагена в Тронхейме был открыт приют для 50 сирот, что было одним из элементов политики гос. пиетизма.

Преемник кор. Кристиана VI Фредерик V (1746–1766) не проводил целенаправленную политику гос. пиетизма. При психически больном Кристиане VII (1766–1808) большое влияние приобрели советники короля — Й. Ф. Струэнсе (1770–1772) и У. Хёг-Гульдберг (1772–1784). В короткий период своего пребывания у власти Струэнсе, врач по профессии, получивший пиетистское образование, провел ряд либеральных законов в духе просвещенного абсолютизма. Количество праздничных дней было существенно сокращено, был снят запрет на брак между двоюродными братьями и сестрами, отменены штрафы за сожительство вне офиц. брака, сняты различия при крещении законнорожденных и незаконнорожденных детей. В 1771 г. герингтеры, ранее сурово преследовавшиеся, получили право при гос. поддержке основать в Юж. Ютландии колонию, названную Кристиансфельд. Ее жителям (через 20 лет после основания их было более 500 чел.) был дарован ряд привилегий: освобождение от военной службы, многолетние налоговые и таможенные послабления, свобода вероисповедания, образования и хозяйственной деятельности. После смещения с должности и казни Струэнсе к власти пришел его политический оппонент Хёг-Гульдберг — высокообразованный теолог и историк, сторонник консервативной церковной политики в духе умеренного Просвещения. Часть либеральных постановлений Струэнсе была отменена (в т. ч. о браке), цензура ужесточена, атеизм запрещен. В 1783 г. Хёг-Гульдберг под предлогом борьбы с суевением и необоснованными Библией ритуалами ввел окончательный запрет на обряд «экзорцизма» при крещении детей.

Во 2-й пол. XVIII в. в Датско-Норвежском королевстве стало заметно влияние идей Просвещения, гл. обр. при дворе и среди верхушки горожан и чиновников, в т. ч. в среде высшего духовенства. В Н. важным центром просвещения и науки был

Тронхейм. В 1758–1773 гг. епископскую кафедру в этом городе занимал норвежец Й. Э. Гуннерус (1718–1773), получивший обширные знания в области философии, теологии, естество-



Хаугеане.
1852 г.

Худож. А. Тидемани
(Национальный музей
искусства, архитектуры
и дизайна, Осло).

Фото: Nasjonalmuseet /
Jacques Lathion

вознания и права во время учебы в Копенгагене, Галле и Йене. В 1760 г. по его инициативе была основана 1-я Академия наук в Н. — Тронхеймское об-во (в наст. время Королевское норвежское научное об-во — Det Kongelige Norske Videnskabers Selskab). В Тронхеймское об-во входили видные представители норвежской интеллектуальной элиты, такие как автор 1-й национальной истории Г. Шёнинг (1722–1780). В 1788–1803 гг. епископом Тронхеймским был датчанин Й. К. Шёнхейдер (1742–1803), ученый-библеист, применявший метод исторической критики в изучении текстов Свящ. Писания и существенно способствовавший развитию образования в своем диоцезе. С 1774 г. в Бергене работал пастор Й. Н. Брун (1745–1816; епископ этого города в 1804–1816). Он известен как поэт и талантливый проповедник, чьи проповеди были отмечены влиянием идей умеренного Просвещения.

В норвеж. школах обучение проходило на дат. языке, использовались дат. учебная лит-ра и дат. перевод Библии, на дат. языке велась богослужения. Норвеж. язык сохранялся как разговорный в виде различных диалектов. Представители социальной верхушки, бюргерства и чиновничества, говорили по-датски и по-немецки, были прочно связаны с Данией и тяготели к культурной жизни Европы. До основания ун-та в Кристиании (1813) высшее теологическое образование, необходимое для обретения пасторского сана, норвежцы получали в Копен-

гагенском ун-те или в зарубежных ун-тах.

На рубеже XVIII и XIX вв. развитие пиеизма в крестьянской среде и проникновение в нее идей Просвещения привели к зарождению на юге Н., остро переживавшей рост национального самосозна-

ния, особого обновленческого движения в рамках лютеран. пиеизма — хаугеанства. Его основа-

тель Х. Н. Хауге (1771–1824), сын крестьянина из Туны в Южной Н., с раннего возраста изучал лит-ру в духе пиеизма, гернгутерства и Просвещения, которую он находил в частной б-ке пастора своего прихода Г. Сёберга. В основе учения Хауге лежала идея приобщения верующих через живое слово к евангелическим истокам христианства при неперенном подтверждении веры делами и дел — верой. Хауге много ездил по стране с проповедью и активно занимался хозяйственной деятельностью, что было обусловлено его религ. этикой призвания к действию в этом мире. Поддерживавшие его миссионеры-миряне также выступали с проповедью на молитвенных собраниях в разных частях Н. Проповедническая деятельность Хауге и практика частных собраний мирян вне церкви противоречили религ. законодательству страны, поэтому он и его сторонники преследовались властями. В 1804 г. с обвинениями против него выступил еп. Кристиансанна П. Хансен (1798–1803), известный деятель Просвещения, собиравший в Копенгаген, что проповедь Хауге может привести к восстанию. В том же году Хауге был заточен в тюрьму, в к-рой провел ок. 10 лет. Ослабленное здоровье не позволило ему после выхода из заключения (1814) продолжить активную миссионерскую деятельность, он поселился близ Кристиании и писал теологические труды, оставаясь духовным лидером основанного им движения мирян, получившего большое влияние в церковной и обществен-

ной жизни Н. В завещании Хауге, предостерегая своих сторонников от сектантства и раскола, призвал не порывать с официальной церковью, но при этом продолжать встречаться в частных «собраниях друзей» и не оставлять стремлений к миссионерской деятельности. После смерти Хауге (1824) движение возглавил Й. Хаугвальдстад (1770–1850).

Н. в XIX в. В 1807 г. нейтральная Дания-Н. стала союзницей Наполеона, что тяжело отразилось на Н., т. к. из-за континентальной блокады Великобритания был ограничен ввоз жизненно необходимого зерна. Большую роль в спасении от голода жителей сев. областей Н. сыграла поморская торговля. В 1810 г. наследником престола Швеции стал французский маршал Ж. Б. Бернарот (впосл. крошпринц Карл Юхан). Согласно договору 1812 г. между Россией и Швецией, последней за военную помощь против Наполеона была обещана Н. (как компенсация за Финляндию, утраченную в 1809). В марте—апр. 1813 г. согласие на присоединение Н. к Швеции дали Великобритания и Пруссия. Дания-Н. оставалась союзницей Франции до 1814 г. После поражения наполеоновских войск в битве под Лейпцигом (окт. 1813) армия под командованием Карла Юхана вступила на территорию Датско-Норвежского королевства. В мае 1813 г. Кристиан Фредерик, наследник дат. трона (впосл. дат. кор. Кристиан VIII), отправился в Н. в качестве вице-короля (наместника). 14 янв. 1814 г. был подписан датско-швед. Кильский мирный договор, согласно к-рому дат. кор. Фредерик VI уступал Н. Швеции, сохранив при этом за Данией бывшие заморские территории Н. (Исландию, Фарерские острова и Гренландию). Кильский договор вызвал в Н. всеобщий протест: прихожане городских и сельских церквей приносили присягу в том, что готовы защищать независимость Н. до смерти. Возглавил протестное движение принц Кристиан Фредерик, который встал во главе временного правительства, созданного 19 февр. 1814 г. вместе с провозглашением независимости Н.

17 мая того же года в местечке Эйдсволл в ходе заседания учредительного собрания (112 депутатов, в основном чиновники, а также бонды) была выработана и подписана Конституция Н. Она объявила

Н. «свободным, независимым и неделимым государством» с «монархической, ограниченной и наследственной формой правления» (§ 1). Предполагалось создание законодательного органа — стортинга, выборы в который ограничивались возрастным, имущественным и др. цензами. Стортинг также ведал вопросами налогообложения и бюджета. Король (им был избран Кристиан Фредерик), возглавлявший исполнительную власть, мог назначать министров и налагать вето на законы, принятые стортингом. Судебная власть вверялась независимым судам. В основе норвежской Конституции лежали такие принципы, сформулированные видными деятелями эпохи Просвещения, как разделение властей и суверенитет народа. Конституция Н. синтезировала опыт передовых стран Европы и США кон. XVIII — нач. XIX в. и средневекового норвежского законодательства (с 20-х гг. XIX в. 17 мая отмечается в Н. как национальный праздник — День независимости).

Хотя характер разработанной в Эйдсволле конституции был вполне либеральным, депутаты оказались весьма консервативными в религ. сфере. Офиц. гос. религией стало лютеранство; жители Н. были обязаны воспитывать детей согласно вероучительным нормам НЦ. Король объявлялся ее главой и определял все ее важнейшие вероучительные нормы и адм. устройство. Он и все назначаемые им чиновники были обязаны принадлежать к офиц. религии. Предусмотренное в одной из ранних версий текста конституции положение о свободе вероисповедания не вошло в конечную редакцию. Членам католич. орденов, иезуитам и иудеям запрещалось находиться на территории Н. Без изменений оставались церковное право и юрисдикция церковных судов; не коснулись реформы и церковного имущества. Церковь оставалась гос. учреждением, к-рое финансировалось из казны, а ее служители являлись гос. служащими; все назначения на церковные посты согласовывались с правительством и утверждались королем.

Несмотря на посредничество великих держав, собиравшихся после завершения наполеоновских войн в Европе мирным путем выполнить свои обязательства перед Швецией,

Н. не удалось избежать вооруженного столкновения с последней. Летом 1814 г. армия Карла Юхана подошла к шведско-норвеж. границе с требованием отречения Кристиана Фредерика и высылки его из страны. Непродолжительная шведско-норвеж. война (последний в истории внутрисканд. вооруженный конфликт) завершилась 14 авг. подписанием Московской конвенции, в результате к-рой Кристиан Фредерик отрекся от норвеж. трона; чрезвычайный стортинг 7 окт. принял новую редакцию Конституции Н., урезавшую полномочия короля в вопросах обороны и внешней политики, и определил основы шведско-норвеж. унии (1814–1905), провозглашенной 4 нояб. Норвеж. королем под именем Карла II стал престарелый шведский монарх Карл XIII. Вновь созданное двуединое гос-во официально называлось Соединённые Королевства Швеция и Норвегия, имело общего короля (из династии Бернадот с 1818) и проводило единую внешнюю политику. Норвеж. правительство в Кристиании занималось в основном внутренними делами. Должность статхольдера сохранялась до 1859 г. и окончательно была ликвидирована в 1873 г., когда норвеж. правительство возглавил премьер-министр. Шведско-норвеж. уния не оказала значительного влияния на НЦ, октябрьская редакция Конституции Н. не предполагала изменений в религиозной сфере.

После наполеоновских войн экономика Н. была истощена, страна начала преодолевать кризис только в 20-х гг. XIX в. В 1815–1875 гг. в Н. наблюдался самый быстрый в Европе рост населения (с 0,9 до 1,8 млн чел.). При этом Н. была на 2-м месте в Европе (после Ирландии) по числу эмигрантов: в 1840–1914 гг. из страны выехало ок. 750 тыс. чел. (прежде всего в США). В социально-политическом отношении Н. была «государством чиновников и крестьян». Дворянство окончательно упразднилось законом 1821 г.

Отражением зарождавшегося норвеж. национального самосознания стало творчество поэта-романтика, юриста, историка и журналиста Х. А. Вергеланна (1808–1845). Он возглавил движение за реформу дат. лит. языка, приближение его к народным норвеж. диалектам. На их основе И. А. Осеном (1813–1896) был составлен т. н. ланнсмол; употреб-

лявшийся в прессе и городской среде датско-норвеж. язык стал называться риксмол (в 1929 переименованы в нюнорск («новонорвежский») и букмол («книжный») соответственно).

В религ. сфере в 1-й пол. XIX в. большое влияние сохраняли сторонники хаугеанства. Хаугеане 2-го поколения были менее радикально настроены, чем первые представители этого течения, и, следуя заветам основателя, стремились не к отделению от НЦ (за исключением небольших мистических и апокалиптических сект), а, напротив, к расширению своего присутствия в ней. Основными их задачами были борьба за отмену запрета на частные религ. собрания, введенного еще в эпоху политики гос. пиетизма («конвентикель-плакат»), и организация внешней и внутренней миссии. Для реализации своих задач хаугеане активно участвовали в политической жизни страны, их сторонники были представлены в стортинге и правительстве. В 1842 г., несмотря на сопротивление консервативной части духовенства, стортинг отменил «конвентикель-плакат», и миряне НЦ получили право свободно посещать частные собрания без обязательного присутствия пастора или его представителя. В др. вопросах религ. политики хаугеане проявляли больший консерватизм, выступая против введения свободы вероисповедания для нелютеран. конфессий.

Вторую свою задачу хаугеане решали совместно с гернгутерами (братьями), в нач. XIX в. значительно укрепившими свои позиции в Н. В 1820 г. общину братьев Кристиании возглавил энергичный и талантливый проповедник датчанин Н. Й. Хольм (1778–1845), который добился от властей разрешения проводить открытые собрания своих последователей. Братья имели тесные связи с заграничными общинами и активно стремились к организации внешних миссий. В 1826 г. участник наполеоновских войн офицер К. фон Бюлов (1787–1867) совместно с общиной братьев в Ставангере основал Ставангерский миссионерский союз, 1-е миссионерское об-во в Н. В авг. 1842 г. в Ставангере на организационном собрании представители от мн. общин Южной и Юго-Западной Н. создали 1-ю в НЦ добровольческую мирянскую орг-цию — Норвежское миссионерское об-во. Им управляли

миряне — хаугеане и братья, а также 2 пастора. В Кристиании возник самостоятельный комитет поддержки миссионерства во главе с Х. П. Скрёдером (1817–1882); его члены считали, что возглавить миссию должны не миряне, а пасторы НЦ. Однако вскоре этот комитет присоединился к работе Норвежского миссионерского об-ва. В 1844 г. Скрёдер возглавил 1-ю миссию этого об-ва — в Зулуленде, где он открыл неск. миссионерских станок. Он быстро освоил местный язык и в 1850 г. издал одну из первых подробных грамматик зулусского языка. В 1858 г. Скрёдер впервые провел обряд крещения в Зулуленде. В 1866 г. Скрёдер был рукоположен в Н. во епископа миссионерского округа НЦ, что позволило ему самостоятельно рукополагать пасторов в Африке (до этого времени он был единственным священником в миссии и, следов., только он мог крестить местных жителей).

Несмотря на то что Конституция 1814 г. открыто не запрещала пребывание нелютеран. христ. конфессий в стране (кроме католич. монашеских орденов), христианам, не являвшимся прихожанами гос. церкви, жить в Норвежском гос-ве было весьма затруднительно. Начальные школы управлялись НЦ, все чиновнические должности могли замещать только члены НЦ, действовали законы о фактически принудительном прохождении обрядов крещения и конфирмации в НЦ, без пастора НЦ невозможно было вступить в законный брак и т. д. В то же время возраставшая в XIX в. либерализация норвеж. общества способствовала постепенной отмене ограничений в религ. сфере. В том же 1814 г., после завершения наполеоновских войн, в Н. вернулись моряки, познакомившиеся в брит. плену с учением квакеров, к-рое начали практиковать на родине. Первые собрания проходили в частных домах в Ставангере и Кристиании. Появление немногочисленной общины квакеров в Н. актуализировало вопрос о свободе культа для отличных от евангелическо-лютеранского вероисповеданий. В 1818 г. был подготовлен законопроект, по к-рому квакерам предоставлялись право жить в определенных городах Н. и освобождение от военной службы (ввиду их пацифистской позиции), однако они были лишены избирательного права и им запрещалась про-

паганда своего учения. Этот законопроект был отвергнут стортингом как слишком либеральный. Хотя основанная в 1818 г. община квакеров, насчитывавшая 8 чел., не была признана норвеж. властями, в 1819 г. брак, заключенный по квакерскому обряду в 1816 г. в Кристиании между К. Х. Ревемом и А. Ульсдаттер, был объявлен оформленным на законных основаниях. Не добившись для себя свободы, квакеры и симпатизировавшие им оказались в числе первых норвежцев, эмигрировавших в 1825 г. в США. Однако уже в 1826 и 1828 гг. королевскими указами квакерам было разрешено селиться в Ставангере при условии, что они не будут вести прозелитическую деятельность и будут информировать власти о проведении обрядов в связи с рождением, смертью и т. д. Кваверов, проживавших в то время в Ставангере, было ок. 10 чел. По переписи 1865 г., в Н. было 473 чел., причисливших себя к квакерам, а в 1875 г. — 403 чел.

Разрешение квакерам селиться в Н. и проводить свои обряды впервые со времен Реформации сломало религ. монополию НЦ: в стране появились первые нелютеран. христ. общины, действовавшие на законных основаниях. Вслед за квакерами в 1843 г. послабление получили католики: королевской резолюцией им было разрешено основать в Кристиании приход во имя св. Олава и открыто проводить богослужения. В том же году была создана правительственная комиссия по оценке правового положения всех христ. нелютеран. конфессий в Н. Работа комиссии завершилась в 1845 г. изданием т. н. закона о диссентерах (*диссиденттах*) (*dissenterlov*), по которому христиане всех деноминаций получили право свободно организовывать общины и приходы и проводить публичные богослужения. Закрытые и тайные религ. об-ва были запрещены. Позволялось также не состоять в христ. общинах.

Тем не менее конституционный запрет на присутствие в стране иудеев, а также иезуитов и членов др. католических орденов оставался в силе. Борьбу за отмену «еврейского параграфа» активно вел Вергеланн. В 1839 г. он направил в стортинг предложение об отмене запрета, к-рое трижды было поддержано большей частью членов (в 1842, 1845

и 1848), но не набирало нужных для принятия закона $\frac{2}{3}$ голосов. Лишь в 1851 г. подавляющим большинством был принят закон об отмене запрета на въезд и постоянное местожительство евреев в Н. (Запрет против католич. монашеских орденов был снят в 1897, против иезуитов — в 1956). Конфессиональная обязанность норвеж. чиновников принадлежать к НЦ активно обсуждалась в стортинге и в обществе начиная с 40-х гг. XIX в., но первые меры по ее отмене были предприняты только в 80-х гг. XIX в.

Во 2-й пол. XIX в. особенностью политической жизни Н. была борьба за утверждение большей независимости от Швеции в рамках унии, столкновения короля и стортинга. Для политизированного норвеж. общества были характерны появление различных объединений («ассоциаций»), новых газет и распространение политических митингов. В ходе конституционного конфликта 1872–1884 гг. по поводу допуска министров в стортинг оформились 2 норвежские партии — либеральная «Венстре» (левые) и консервативная «Хёйре» (правые). В 1884 г. был введен парламентаризм (ответственность правительства перед парламентом). В 1887 г. была создана Норвежская рабочая партия (НРП). В 1889 г. был принят закон о всеобщем обязательном 7-летнем образовании. В 1898 г. был принят закон о всеобщем избирательном праве для мужчин (в 1913 — для женщин). В экономике преобладали экспортно ориентированная лесная промышленность, рыболовство, судостроение. К 1878 г. норвеж. торговый флот занимал 3-е после Великобритании и США место в мире по тоннажу. В сев. районах Н. по-прежнему главной отраслью оставалась поморская торговля с Архангельской губ. Российской империи, хотя ее доля в норвеж. торговле в целом была невелика (5% — ввоз, 6% — вывоз). В 40-х гг. XIX в. в Н. начался процесс индустриализации, сопровождавшийся ростом городского населения. В 1854 г. была открыта 1-я железнодорожная ветка между Кристианией и Эйдсволлом. В 90-х гг. XIX в. начался переход от парусного флота к паровому.

В религ. сфере к сер. XIX в. в НЦ возросло влияние идей дат. теолога-реформатора Н. Ф. С. Грундтвига, к тому времени уже прочно утвердившихся в соседней Дании. Нор-

веж. грундтвигианство олицетворял пастор Кристиании В. А. Вексельс (1797–1866), чья активная проповедническая и литературная деятельность (наиболее известное произведение — «Доклад о пасторальной теологии» (1853)) способствовала возникновению среди пасторов и мирян НЦ значительного грундтвигианского крыла. Мировоззрение грундтвигиан подверглось резкой критике со стороны представителей пиетизма во главе с профессором теологического фак-та Ун-та Кристиании Г. Йонсоном (1822–1894). В 50–60-х гг. XIX в. между 2 направлениями проходили ожесточенные дебаты на публике и в печати. Хотя Йонсон не был пастором, высшая администрация НЦ держала в этом споре его сторону. Со смертью Вексельса (1866) грундтвигиане потеряли основного защитника, но это религ. течение нашло продолжение в движении за создание т. н. народных высших школ, или народных ун-тов (folkehøyskolen), в к-рых обучались гл. обр. дети крестьян. Его главным вдохновителем в Н. был преподаватель У. Виг (1824–1857). Первая народная высшая школа в Н. была основана в 1864 г. близ Хамара. В этих школах особое внимание уделялось преподаванию на родном языке, изучению национальной истории и лит-ры, народной культуры. Учителя старались уйти от формализма и не требовали от учеников зубрежки, а давали им возможность самим выбирать интересовавшие их предметы для изучения. О принадлежности к грундтвигианству заявил известный норвежский поэт Б. М. Бьёрнсон (1832–1910), который осуждал «мрачное христианство» Йонсона за «враждебность» народной культуре. Однако вполсл. Бьёрнсон отошел от христианства и в 1878 г. заявил о разрыве с ним. В отличие от Дании в Н., где были сильны позиции пиетизма, грундтвигианству не удалось превратиться в мощное церковное и народное движение. Ему сопротивлялись на церковном, политическом и академическом уровнях. Пасторам, придерживавшимся идей Грундтвига, было сложно добиться высших значений в НЦ. В 1860 г. была проведена школьная реформа, поддержанная большинством грундтвигиан. Задачей сельских школ объявлялись обучение детей не только основам христ. учения и подготовка

их к конфирмации, но и преподавание светских предметов — географии, естествознания и истории. С этой целью в 1863 г. писатель и пробст П. А. Йенсен (1812–1867) составил «Учебник для народных школ и народных домов», включивший материалы по географии, естественной истории, светской поэзии и лит-ре, сканд. мифологии. Этот учебник был принят в качестве основного школьного пособия, несмотря на бурный протест со стороны пиетистов, считавших, что преподавание по нему приведет к обмирщению образования и сознания учеников.

В 50-х гг. XIX в. Йонсон, борясь с грундтвигианством, возглавил новое обновленческое движение в Н. Он разработал собственную консервативную теологическую систему, основанную на новолютеран. синтезе ортодоксии и пиетизма. Будучи преподавателем теологии в Ун-те Кристиании, он прививал свои идеи буд. пасторам, к-рые вполсл. распространяли их по всей стране. Ортодоксально настроенные пасторы и миряне сошлись в стремлении к возрождению благочестия в духе традиц. пиетизма. Движение обновления Йонсона выразилось прежде всего в ведении внутренней миссии и диакональном служении. В городах Н. в рамках НЦ возникали многочисленные добровольческие христ. об-ва внутренней миссии, задачей к-рых были христ. проповедь и социальное служение среди жителей страны. Будучи конфессиональным лютеранином, Йонсон придерживался позиции, что такая деятельность должна проходить под надзором пасторов НЦ. Однако в связи с отсутствием достаточного числа пасторов, готовых проводить внутреннюю миссию, он признавал за мирянами право вести проповедь «по необходимости» (т. н. принцип необходимости — *nødsprinsipp*). В 1868 г. неск. об-в внутренней миссии объединились в организацию под названием «Фонд Лютера» (Lutherstiftelsen), его 1-м председателем стал Йонсон (не будучи пастором). В 1891 г. эта орг-ция получила название «Норвежское лютеранское общество внутренней миссии» (Det Norske Lutherske Indremisjonsselskap). Однако оно так и не смогло объединить все подобные об-ва в стране из-за позиции более радикально настроенных мирян, критически относившихся к НЦ и испытывавших влияние швед. про-

поведника-мирянина К. У. Росениуса (1816–1868). В 1891 г. сторонники этого нижецерковного движения основали Норвежский лютеранский союз китайской миссии (ныне Норвежский лютеранский миссионерский союз) и в 1898 г. — Вестланнский союз внутренней миссии (ныне Союз внутренней миссии). На севере Н., особенно в регионе расселения саамов, большое влияние имело консервативное лютеран. движение шведского проповедника Л. Л. Лестадиуса (1800–1861).

Во 2-й пол. XIX в. в связи с либерализацией религ. законодательства, демократизацией общества, внешним влиянием и воздействием обновленческих движений произошла существенная плюрализация религ. жизни Н. Принятие «закона о диссентерах» и постепенная отмена проч. ограничительных законов в религ. сфере во многом изменили норвеж. культуру и общество. НЦ утратила монополию в религ. сфере, в стране появились представители разных христ. конфессий и др. религий, были основаны независимые от НЦ церковные орг-ции — т. н. свободные церкви (frikirkene). Изначально такие орг-ции возникали в результате внешнего воздействия на новолютеран. конфессий. Первую свободную церковь в Н. в 1856 г. основали методисты. В 1852 г. в Н. были основаны первые общины мормонов. В 1853 г. Верховный суд Н. признал церковь мормонов нехрист. организацией, тем самым фактически запретив ее деятельность. Борьба мормонов за пересмотр данного решения не увенчалась успехом, и многие из них эмигрировали в США. В 1860 г. основана 1-я баптист. община в Н. В 1888 г. в Н. в качестве свободной церкви начала работу Армия спасения. В нач. XX в. в Н. распространилось пятидесятничество. В 1916 г. в Кристиании основана пятидесятническая община «Филладельфия».

После разрешения мирянам вести проповедническую деятельность мн. активные прихожане основывали в рамках офиц. церкви добровольческие структуры. В результате в НЦ возник большой спектр фактически самоуправляемых добровольческих орг-ций мирян — в целях работы с детьми и молодежью (Norsk Søndagsskoleforbund, Norges Kristelige Ungdomsforbund), с норвеж. моряками (Sjømannsmisjonen, Den Indre

Sjømannsmisjon), для ведения социальной работы (Kristiania Indremisjon, ныне Kirkens Bymisjon), для проповеди среди саамов (Norges Finnemisjonsselskap, ныне Norges Sameisjon), для внешнего миссионерства (Den Norske Santalmisjon) и др. Мн. члены этих орг-ций были критически настроены к существовавшей «чиновнической» структуре церкви, были недовольны недемократическими методами управления ею. Однако они не хотели порывать с традиц. церковью и в рамках деятельности добровольческих орг-ций находили возможность реализовывать свои устремления.

Нек-рые недовольные офиц. церковью общины тем не менее предпочли выйти из нее и основать свободные церкви, сохранив лютеран. вероисповедание. Первой диссидентской общиной, отколовшейся от НЦ в 1853 г., стал приход пастора, художника и поэта Г. А. Ламмерса в Шие-не. В 1856 г. Ламмерс публично заявил о разрыве с гос. церковью и об основании свободной церкви под названием «Свободный апостольско-христианский приход» (Den Frie Apostolisk-Christelige Menighed). В 1860 г. Ламмерс воссоединился с НЦ, но процесс возникновения независимых лютеран. общин был запущен. В 60-х гг. XIX в. во многих приходах страны шли оживленные дискуссии по проблеме взаимоотношения НЦ и гос-ва в сфере школьного образования. Мн. хаугеане не поддерживали проведенную в 1860 г. правительством школьную реформу. Опасаясь, что их дети не получают «правильного» христ. воспитания, строгие пие-тисты, гл. обр. в Вестфолле, с 1866 г. стали учреждать частные школы, а в 1872 г. под влиянием хаугеанина Э. Эйельсена (1804–1883), основателя Евангелическо-лютеранской церкви в Америке (синод Эйельсена), вышли из состава НЦ и основали 1-ю в Н. независимую церковь лютеранского вероисповедания — Ярлсбергскую свободную общину (Jarlsbergske frimenighet; с 1951 — Евангелическо-лютеранское церковное общество). В 70-х гг. XIX в. в НЦ сформировалось движение за пресвитерианское церковное устройство; при этом его сторонники желали сохранить лютеран. вероисповедание. В 1877 г. они основали в Моссе свою 1-ю независимую общину, положив начало Евангелическо-лютеранской свободной церкви. В 1898 г.

синод этой церкви объединял 29 общин. В 1884 г. при активном участии Ф. Франсона (1851–1908) 8 ламмерских общин создали Норвежский миссионерский союз. В 1889 г. в Вегорсхей в результате конфликта с местным пастором ок. 280 консервативных пие-тистов под рук. К. Оса покинули НЦ и основали независимую общину под названием «Божия община в Вегорсхей», сохранившую самостоятельность до наст. времени.

В 80-х гг. XIX — 30-х гг. XX в. религ. жизнь в Н. определяло противостояние либеральных и консервативных тенденций (период т. н. Церковной борьбы — Kirkestriden). Для многих культурное влияние церкви представлялось препятствием для свободы и прогресса. С введением в 1884 г. в Н. парламентаризма НЦ стала напрямую зависеть от «народного» правительства, избираемого «снизу», а не поставляемого «сверху» королем. Для консервативных христиан это означало настоящую революцию, поскольку, по их представлениям, власть должна происходить от Бога (посредством короля), а не от греховной человеческой природы. В 1891 г. был издан новый «закон о диссидентах», согласно которому свободные церкви получили право регистрировать браки. С 1878 по 1919 г. требование обязательной принадлежности чиновников к НЦ было частично отменено. К гос. церкви были обязаны принадлежать только король, духовенство, половина членов правительства, профессора теологического фак-та, учителя христ. вероучения и руководители общественных школ. В тот же период были отменены законы о принудительном крещении, конфирмации, венчании в НЦ, мирянам было разрешено проводить обряд евхаристии. В 1915 г. дети, рожденные вне брака, получили право носить фамилию отца и претендовать на его наследство. В 1918 г. был принят новый закон о браке, существенно облегчивший процедуру развода. Началось широкое движение за жен. эмансипацию. В 1902 г. был основан Норвежский диссидентский тинг — совместный орган свободных церквей, защищавший их интересы перед лицом гос-ва и общества. В ослабленной НЦ зародилось движение за церковную реформу, призывавшее отделить церковь от демократизировавшегося и секуляризовавшегося гос-ва

и превратить ее в «свободную народную церковь». Однако в 1913 г. пришедшее к власти правительство «Венстре» поручило Департаменту по делам церкви провести общественный опрос по поводу отделения церкви от гос-ва, к-рый показал, что лишь 17% прихожан поддерживают создание «свободной народной церкви». После этого вопрос об отделении церкви от гос-ва перешел в плоскость всеобщего образования. В 1889 г. НЦ потеряла свои адм. функции в общественной школе, но школы по-прежнему должны были воспитывать христиан. В этих условиях организованное мирянское движение боролось за сохранение конфессионального образования и право содержать частные школы для подготовки школьных учителей. С противоположных позиций выступала НРП, которая стремилась сделать религию частным делом каждого. Представители рабочего движения выступали за отмену преподавания основ христ. веры в школе, а необходимые знания в области истории церкви и религиоведения, по их мнению, ученики должны были получить в рамках уроков истории. В 1939 г. правительство НРП существенно сократило часы, отведенные на христ. воспитание в школах, при этом на уроках по этому предмету особое внимание следовало уделять многообразию религий и мировоззрений.

Н. в 1-й пол. XX в. В нач. XX в. усилились разногласия из-за условий шведско-норвежской унии. Камнем преткновения стал вопрос о норвеж. внешнеполитическом представительстве. Норвеж. правительству П. К. Микельсена и кор. Оскару II не удалось договориться о создании независимой норвеж. консульской службы. Принятый в одностороннем порядке законопроект стортинга о консулах был отвергнут королем, после чего правительство ушло в отставку. Король отказался сформировать новое правительство, признав тем самым неспособность выполнять функции норвеж. монарха. На этом основании 7 июня 1905 г. стортинг принял резолюцию о расторжении шведско-норвеж. унии. Последовала мобилизация на шведско-норвеж. границе. 26 окт. в Карлстаде при участии иностранных делегатов удалось достигнуть соглашения о мирном расторжении унии. На референдуме норвежцы предпочли мо-

нархическую форму правления республиканской (259 тыс. голосов против 69 тыс.); королем был избран дат. принц Карл (племянник короля Великобритании), правивший в Н. до 1957 г. под именем Хокона VII. Первой из великих держав норвеж. независимость признала Российская империя 29 окт. 1905 г. Международное положение Н. укрепилось благодаря гарантийному договору, подписанному с Россией, Германией, Англией и Францией 2 нояб. 1907 г., согласно которому великие державы признавали территориальную неприкосновенность Н. В 1910–1914 гг. Н. приняла активное участие в переговорах о международно-правовом статусе арктического архипелага Шпицберген с целью в перспективе получить над ним суверенитет. Осуществить задуманное удалось только в 1920 г. согласно Парижскому договору о Шпицбергене. Советская Россия признала его в 1924 г. в обмен на дипломатическое признание со стороны Н. Участвуя в мировой гонке к полюсам, Н. первой достигла Южного полюса в 1911 г. (экспедиция Р. Амундсена). В дек. 1912 г. Н. вместе с Данией и со Швецией подписала декларацию о постоянном нейтралитете, а в авг. 1914 г. официально его подтвердила. Однако в ходе первой мировой войны норвеж. нейтралитет подвергся испытанию: норвеж. торговый флот страдал от нем. подводных лодок и минных полей у побережья стран Антанты, к-рые в свою очередь контролировали внешнюю торговлю Н. (запрет экспорта в Германию рыбы и товаров стратегического назначения — меди, ширита). Т. о., Н. фактически являлась «нейтральным союзником» Великобритании.

В годы первой мировой войны при сохранении лидерства «Венстре» усилилось влияние НРП и ее левого крыла. В 20-х — нач. 30-х гг. XX в. правительство формировали «Хейре», «Венстре» и Крестьянская партия (основана в 1920), проводившие либеральную экономическую политику. В 1933 г. были основаны национал-социалистическая партия «Национальное единение» (во главе с В. Квислингом (1887–1949)) и Христианская народная партия (ХНП). В 1935–1940 гг. у власти утвердилось социал-демократическое правительство Ю. Нюгорсволла (1879–1952). Социально-экономическая ситуация в межвоенный

период характеризовалась высоким уровнем безработицы, достигшей своего максимума (33%) в годы мирового экономического кризиса (1929–1933) и не опускавшейся ниже 10%.

В 20–30-х гг. XX в. Н. играла заметную роль в процессе мирного урегулирования, став членом Лиги Наций (1920). Под руководством ее представителя, арктического исследователя и дипломата Ф. Нансена, был реализован ряд гуманитарных программ (помощь голодающим, беженцам и проч.). Н. удалось расширить свою территорию за счет присоединения новых земель в Арктике (архипелаг Шпицберген, о-в Ян-Майен) и Антарктике (Земля Королевы Мод, 1939). Однако попытки подчинить вост. побережье Гренландии успехом не увенчались и привели к конфликту с Данией (1931–1933).

В нач. XX в. в церковной среде появилось новое богословское направление, стремившееся совместить достижения науки, новые демократические взгляды на устройство общества и прежние христ. догмы. Большое влияние на развитие богословия в Н. в XX в. оказал профессор теологического фак-та Ф. Петерсен (1839–1903), в своих взглядах сблизившийся с либеральной протестант. теологией. Интересы консервативной части духовенства выражал пастор Й. К. Хёк (1838–1904; вполн. епископ Кристиансанна), активно боровшийся с новым культурным движением на всех фронтах — идеологическом, политическом и церковно-административном. Он придерживался консервативной новолутеран. теологии и был противником парламентаризма, эмансипации женщин, демократизации церковного управления. Показательным стало т. н. профессорское дело — конфликт на теологическом фак-те: с одной стороны, научная атмосфера в ун-те не должна препятствовать свободе мысли и творчества, с другой — профессора теологии должны были подготавливать буд. пасторов НЦ в русле лутеран. догм. С уходом Петерсена (1903) его место в соответствии со своим профессиональным уровнем должен был занять Й. Ординг (1869–1929). Однако большинство в руководстве фак-та во главе с С. Одландом (1857–1937) считало, что его богословские взгляды на церковные таинства не соответствую-

ют лутеран. вероучению и поэтому он не может стать наставником буд. пасторов. Но в нач. 1906 г. правительство утвердило кандидатуру Ординга на должность профессора, после чего Одланд демонстративно покинул фак-т. Для противников Ординга «профессорское дело» показало необходимость создания альтернативной школы пасторов. В 1907 г. был основан самостоятельный ВУЗ — Теологический приходский фак-т, в следующем году принявший первых студентов. Несмотря на общественную и внутрицерковную критику и немногочисленность студентов в первые годы существования, новый религ. вуз смог доказать свою состоятельность, пройдя гос. аккредитацию в 1913 г. Основание этого учебного заведения впервые сломало монополию теологического фак-та Ун-та Кристиании на подготовку пасторов и стало важным шагом к плюрализации и демократизации теологического образования.

Постепенный процесс демократизации церковного управления выразился в издании в 1920 г. закона о приходских советах. Все члены НЦ в возрасте от 21 года получили право голоса на выборах приходского совета. Приходский совет должен был оказывать поддержку пастору в организации жизни прихода, голосовать при выборе епископа и высказывать свое мнение о школьных учебниках по основам христ. учения. В 1915 и 1917 гг. гос. советник по церковным делам созывал епископов на совместное собрание. Это положило начало ежегодным Епископским собраниям, к-рые со временем стали одним из центральных органов церковной администрации. В 1931 г. Епископское собрание признало незаконным решение органов гос. власти о назначении неск. пасторов без согласия епископа, чем продемонстрировало свое возросшее влияние. Королевской резолюцией от 1934 г. Епископское собрание стало офиц. церковным институтом, действующим на постоянной основе.

В церковной среде ответом на возникшие в период церковной борьбы вызовы христианству стало стремление созвать большой церковный Собор для защиты «старой веры». В янв. 1920 г. в Кристиании состоялся съезд 950 представителей от разных приходов и добровольческих организаций НЦ под рук. секретаря

Об-ва внутренней миссии Й. М. Вислэффа (1873–1944) и У. К. Халлесбю (1879–1961). Собравшиеся подтвердили свою приверженность Апостольскому Символу веры, осудили «либеральное мировоззрение» и приняли решение не вступать в добровольное сотрудничество с теми, кто отрицают авторитет Библии. Собрание на ул. Кальмейерс-гате (такое название получило это событие) продемонстрировало консервативное настроение большинства прихожан и пасторов НЦ. В 20–30-х гг. XX в. под рук. Халлесбю (в 1923–1956 председатель Об-ва внутренней миссии) укрепилось мирянское движение внутренней миссии, испытывавшее влияние обновленческих движений кон. XIX в. В 1934 г. в Н. появилось амер. обновленческое движение «Оксфордская группа», получившее распространение в зажиточной городской среде. В 30-х гг. XX в. церковная борьба смягчилась, в университетской среде постепенно получили преобладание консервативные тенденции новой ортодоксии. Новое поколение теологов и пасторов признавало авторитет церкви, таинств, чинов и догм. Симптомом наметившегося единения в НЦ стало торжественное празднование 900-летия кончины св. Олава в 1930 г. (С этого времени 29 июля, день памяти св. Олава (Олсок), является офиц. праздником в Н.)

В апр. 1939 г. Н., проводившая последовательную политику нейтралитета, отказалась от подписания договора о ненападении с Германией, а с началом второй мировой войны объявила себя нейтральным гос-вом. Тем не менее Н. оказалась в фокусе военно-стратегических интересов 4 воюющих держав (Великобритания, Франция, СССР и Германия). Ее территория рассматривалась зап. гос-вами как плацдарм для антисоветских действий. В ходе советско-фин. войны, осенью 1939 — зимой 1939/40 г., Н. отклонила требование Великобритании и Франции пропустить англо-франц. экспедиционные силы через ее территорию в Финляндию.

В ночь на 9 апр. 1940 г. нацистская Германия напала на Н. Потопление нем. крейсера «Блюхер» в прол. Дрёбак вместе со штабным персоналом и с войсками, предназначенными для захвата Осло, позволило норвеж. политическому руководству выиграть время и покинуть столи-



Э. Й. Бергграв.
Фотография. 1940 г.
(Музей г. Осло).

Фото: Ernest Rude / Oslo Museum

цу. Военные действия продолжались до нач. июня, когда норвеж. правительство вместе с войсками союзников эмигрировало в Лондон, откуда управляло торговым флотом (7% мирового тоннажа), обслуживавшим нужды союзников по антигитлеровской коалиции (немцам удалось завладеть лишь 15% флота).

В апр. 1940 г. Квислинг объявил о создании «национального правительства», готового сотрудничать с оккупантами. Но вскоре А. Гитлер его распустил и назначил Й. Тербовена (1898–1945) норвеж. рейхскомиссаром, фактически руководившим Н. В авг. 1940 г. власть передана норвеж. нацистам (совету из 13 комиссаров), Квислинг провозглашен вождем норвеж. нации. 1 февр. 1942 г. он стал министром-президентом и главой марионеточного национального правительства. В Лондоне продолжало действовать правительство Н. в эмиграции во главе с Нюгорсволлом, здесь активно действовали кор. Хокон VII и наследный принц Улаф, назначенный главнокомандующим Вооруженными силами Свободной Норвегии. В ответ на политику нацификации и репрессий в стране возникло движение Сопротивления (ДС), сначала в виде пассивного протеста и забастовок, но постепенно движение приобрело характер вооруженной борьбы. Норвежские патриоты организовали ряд крупных актов саботажа: напр., им удалось сорвать производство тяжелой воды в Рьюкане, на юге Н. ДС препятствовало массовой моби-

лизации норвеж. молодежи в германскую армию после объявления Квислингом войны СССР в авг. 1943 г. Однако ок. 5–6 тыс. норвежцев участвовали в войне на стороне Германии. В ходе Петсамо-Киркенесской операции осенью 1944 г. Советская армия нанесла поражение герм. войскам в Н.; 8 мая 1945 г. герм. части на территории Н. капитулировали. Во время войны Н. потеряла ок. 10 тыс. чел., более половины торгового флота, гос-ву был нанесен существенный экономический ущерб. В 1941–1945 гг. в Н. герм. властями были доставлены ок. 100 тыс. советских военнопленных для использования на строительных работах, ок. 14 тыс. из них погибли.

В период оккупации в коллаборационистском правительстве Квислинга Департамент по делам церкви и образования возглавлял проф. Технической высшей школы Норвегии в Тронхейме Р. С. Сканке (1890–1948), весьма далекий от церковной и школьной среды. Рейхскомиссар Тербовен и Сканке заявили, что новая власть не будет препятствовать работе церкви, к-рая будет встроена в устанавливаемый Германией новый порядок. Единственно дозволённая национал-социалистическая партия «Национальное единение» включала в свою идеологию традиц. ценности христианства и боролась против «коммунистического безбожия и материализма». Это привлекло к ней часть христиан и пасторов. В 1943 г., в период расцвета, она объединяла ок. 43 тыс. чел. Руководство церкви во главе с еп. Осло Э. Й. Берггравом (1937–1951), председателем Епископского собрания, в первые годы нем. оккупации призвало церковь и народ подчиниться новым властям согласно принципам конституции. Предвидя скорый и неминуемый конфликт с коллаборационистским правительством, еп. Бергграв стремился использовать время для объединения церкви, к-рая все еще ощущала последствия периода церковной борьбы. Осенью 1940 г. еп. Бергграв совместно с Халлесбю и проповедником Л. Хупе (1871–1954) учредил Христианский совет (Kristent Samråd) — орган сотрудничества офиц. церкви и свободных церквей. Разрыв НЦ с оккупационными властями произошел в февр. 1942 г., когда от церкви потребовали провести торжественное богослужение в Нидаросском соборе по случаю

вступления Квислинга в должность министра-президента. При этом была отменена воскресная служба, пришедших на службу прихожан разогнала полиция, а пробст А. Фьелльбю (1890–1962) был отстранен от должности. Вслед за этим вышел закон, согласно к-рому норвеж. молодежь для получения «национального воспитания» была обязана служить в молодежных дружинах «Национального единения», а школьные учителя должны были войти в союз, идеологически и административно подчиненный оккупационным властям. Учителя активно протестовали против нововведений, их поддерживали епископат НЦ и руководство христ. орг-ций и свободных церквей. 24 февр. 1942 г. все епископы отказались от своих должностей. Не имея возможности принудить епископов подчиниться своей власти, Квислинг назвал их «современными фарисеями и посошниками». Борьба против учителей ожесточилась, более 1 тыс. чел. были арестованы, многие отправлены в ссылку на север страны. Пасторы в церквях открыто заявляли о готовности порвать с гос-вом, поскольку оно нарушает права церкви. В Христианском совете был разработан вероучительный документ «Основа церкви», в к-ром обосновывалась необходимость разрыва церкви с гос-вом в сложившихся условиях. Ссылаясь на конституцию, епископы заявляли, что Норвежское гос-во обязано управлять церковью и народом в соответствии с нормами евангелическо-лютеранского христианства, а национал-социалистическое правительство их преступает; при этом церковь может сотрудничать только с правовым гос-вом, каковым нацистское гос-во не является. Этот документ был разослан в приходы с поручением пасторам сложить с себя обязанности, связанные с гос. должностью. 4 апр. 1942 г., в пасхальное воскресенье, подавляющее большинство пасторов (645 из 699) отказались от своих гос. должностей. Пять членов Христианского совета, в т. ч. Бергграв, были арестованы, все епископы и большая часть пасторов НЦ были интернированы до конца войны. Отказавшись от гос. должностей, пасторы продолжили совершать богослужения. В результате посещаемость церквей значительно выросла, кроме тех приходов, где священники выступи-

ли на стороне нацистов. В т. н. церковный фронт (Kirkefronten) вошли также представители добровольческих орг-ций мирян и свободных церквей. Летом 1942 г. было создано Временное церковное правление во главе с Халлесбю, которое занималось вопросами администрации и материального обеспечения «свободной народной церкви». Изначально оно действовало открыто, но в мае 1943 г. Бергграв был интернирован в своем доме, а Хусе и Халлесбю арестованы, после чего правление ушло в подполье. Работе добровольческих мирянских орг-ций нацистское правительство не препятствовало, заменив своими ставленниками только руководство Норвежского миссионерского об-ва. В гос. церкви остался лишь 61 пастор, сохранивший лояльность к правительству. Из их числа были назначены новые епископы, которые не имели большого влияния.

После войны сотрудничавшие с коллаборационистским правительством пасторы были подвергнуты суду и получили наказание в виде штрафов и тюремных сроков. Сканке был приговорен к смертной казни за активное участие в политике нацификации. Несмотря на петицию ок. 700 пасторов о помиловании, приговор был приведен в исполнение (1948; последняя смертная казнь в истории Н.). В 50-х гг. XX в. королевской резолюцией некоторым осужденным священникам было вновь разрешено служить. Прежде чем вновь вступить в должность, они были обязаны подтвердить свою приверженность «Основе церкви».

Н. в сер. XX — нач. XXI в. Ликование от победы 1945 г. — широкое празднование Дня независимости 17 мая и встреча короля 7 июня — сменилось тяжелыми буднями, связанными с восстановлением страны из руин. Наиболее пострадал север Н., где немцы использовали тактику выжженной земли. Период 1945–1973 гг. характеризовался мощным и стабильным экономическим подъемом. Население Н. выросло с 3,15 до 3,9 млн чел. В связи с развитием т. н. постиндустриального общества в Н. стремительно росла занятость в сфере услуг. Увеличилась доля городского населения, сконцентрированного вокруг 8 крупнейших норвеж. городов. Возросло количество молодых людей, стремившихся получить высшее образование. Безра-

ботица, имевшая место в межвоенный период, фактически исчезла еще в годы войны. Уровень благосостояния норвежцев существенно вырос: в 40-х гг. XX в. почти 40% расходов шло на питание, через 25 лет — менее 25%. К 70-м гг. XX в. была установлена 5-дневная рабочая неделя. В 50–60-х гг. XX в. норвеж. общество стало обществом всеобщего благосостояния, характерными чертами к-рого являлись обширный гос. сектор и активное участие гос-ва в развитии общества. Норвеж. модель отличалась обеспечением полной занятости, сильным эгалитаризмом и распространением гос. услуг на всех, не только нуждающихся. Стремительно росло число больниц и увеличивалось количество врачей, повышалось качество медицинских услуг. Наиболее острую послевоенную проблему нехватки жилья гос-во решало путем субсидирования жилищного сектора. Большую популярность приобрели строительные кооперативы, где жильцы становились коллективными собственниками домов; в крупных городах было распространено коммунальное строительство. Для обеспечения равенства регионов страны в 1960 г. был создан Фонд регионального развития. Впервые после 1837 г. была проведена реформа муниципального управления: с 1962 по 1965 г. количество коммун сократилось с 747 до 454. Послевоенный период отмечен «образовательным взрывом». С кон. 50-х гг. XX в. было введено обязательное 9-летнее обучение (вместо 7-летнего), после к-рого подростки вместо прежних гимназий и профессиональных уч-щ получали образование в т. н. единой школе дальнейшего обучения (videgående skole). (Согласно школьной реформе 1994–1997 гг., норвежские школьники обучаются с 6 лет; 10 лет в общеобразовательной школе, далее — 3 года в школе дальнейшего обучения.) В 1970 г. количество студентов достигало 30 тыс. чел. (перед второй мировой войной — 5 тыс. чел.). Появились новые ун-ты: в Бергене (1946), Тронхейме и Тромсё (1968). В 1969 г. открылись первые высшие школы в Кристиансанне, Молде и Ставангере, а также множество педагогических колледжей. Гос. расходы на образовательные нужды увеличались: на 10% — в 1950 г. и на 17–18% — в 1970 г.

В 1945–1965 гг. ведущую роль в политической жизни страны играла

НРП. С кон. 60-х гг. XX в. благодаря интенсивному освоению месторождений нефти и газа на норвежском шельфе в Северном м. Н. вышла на одно из первых мест в мире по ряду экономических показателей. После смерти кор. Хокона VII в 1957 г. ему наследовал его сын Улаф V (1957–1991). В 1965–1971 гг. у власти находилось коалиционное правительство («Хёйре», «Венстре», Партия центра, ХНП) П. Бортена. В течение последующего 10-летия НРП периодически оказывалась у власти (Т. М. Браттели), с 1981 по 1986 г. правила «Хёйре» (К. И. Виллок). В 1986–1989 и 1990–1996 гг. впервые в Н. действовало правительство под рук. женщины — Г. Харлем-Брунтланн (НРП). Вплоть до нач. 2000-х гг. НРП сохраняла большинство мест в стортинге.

После войны Н. по-прежнему играла важную роль в международных орг-циях; 1-м избранным Генеральным секретарем ООН стал бывш. норвеж. министр иностранных дел Т. Х. Ли. Н. отказалась от довоенной политики нейтралитета и после неудачных переговоров о создании оборонительного союза вступила в НАТО (1949), что привело к ухудшению отношений с СССР. В 1952 г. Н. стала основателем и членом Северного совета. В 1960 г. Н. вступила в ЕАСТ. Однако норвежцы не поддержали инициативу своего правительства по вступлению в ЕС, отвергнув ее на референдумах 1972 и 1994 гг. (53,5 и 52,2% голосов против соответственно). В 2001 г. Н. присоединилась к Шенгенскому соглашению. Н. принимала участие в международных акциях НАТО в Боснии и Герцеговине (1992–1995), ее военный контингент входит в состав Международных сил содействия безопасности в Афганистане (с 2001).

После нем. оккупации в НЦ вновь усилилось движение за реформу церкви в сторону ее демократизации и большей самостоятельности. Осенью 1945 г. была создана общественная комиссия по устройству церкви во главе с Халлесбю и Берггравом. В 1948 г. комиссия разработала законопроект об устройстве НЦ, основополагающим принципом которого стала «государственная церковь с духовной свободой». Свобода должна была обеспечиваться системой демократически избранных приходских и епископальных советов во главе с Церковным советом.

Такая система обеспечивала бы церкви возможность блокировать решения стортинга и короля по церковным вопросам. Правые политические партии («Венстре», ХНП и др.) поддержали законопроект. Однако пришедшая к власти НРП видела в предложенной церковной реформе угрозу создания независимой от гос-ва властной структуры. Усиление демократического принципа управления церковью могло также привести к увеличению влияния в самой церкви пиетистских и ортодоксальных кругов, сконцентрированных гл. обр. в добровольческих мирянских орг-циях, чего не желала НРП, поддерживавшая либеральные силы в НЦ. В 1953 г. стортинг принял закон об устройстве НЦ, к-рый лишь систематизировал действовавшее до этого церковное законодательство без существенных изменений. Гос. управление церковью сохранялось. Было подтверждено существование приходских и епископальных советов. Единственным новшеством стало учреждение съезда епископальных советов для обмена опытом. Первый такой съезд состоялся в 1955 г. Важнейший для реформистского движения пункт об учреждении Церковного совета не был реализован.

В 1953 г. государственно-церковные отношения обострились в результате полемики между Халлесбю и Хамарским еп. К. Шельдерупом (1947–1964). Во время новогодней проповеди, транслировавшейся по радио, Халлесбю напомнил слушателям о вечных муках, которые могут ожидать их после смерти. Шельдеруп посчитал непристойным пугать людей вечными страданиями в проповедях, поскольку это представление не соотносится с религией любви, каковой является христианство. Он отрицал существование ада как места вечных мук души и тела, наложенных на необращенных карающим Господом. По его мнению, это противоречило учению Иисуса Христа. В ответ Халлесбю заявил, что взгляды епископа не соответствуют евангелическо-лютеран. учению, как и большинству христ. вероучений. Шельдеруп отправил в Департамент по церковным делам запрос о возможности сохранить свой сан епископа. Департамент направил дело на рассмотрение с т. зр. богословских аспектов др. епископам и в теологические вузы, а также профес-

сору гос. права Ф. Кастбергу (1893–1977) для изучения конституционной стороны вопроса. Мнения епископов разделились, Теологический приходский фак-т вынес однозначное решение о необходимости отстранить Шельдерупа, теологический фак-т Ун-та в Осло заявил, что Шельдеруп не только может, но и должен сохранить свой сан. Кастберг, ссылаясь на конституцию, заключил, что король обладает суверенным правом определять и изменять вероисповедание НЦ. При этом король и гос. власть должны поддерживать свободу мысли, терпимость и богословское разнообразие; мнение церковных органов не должно приниматься во внимание. Ссылаясь на решения теологического фак-та и Кастберга, король сохранил за Шельдерупом сан епископа.

Дело Шельдерупа вызвало резкую реакцию в церковной среде. Бергграв, ссылаясь на «Основу церкви», заявил, что церковь независима от гос-ва в вопросах веры и вновь стоит перед лицом тоталитарного режима в демократическом обличье. В кон. 70-х гг. XX в. по примеру дела Шельдерупа правительство без согласия епископа утвердило в сане пастора Хельге Хогнестада, не признаваемого большинством духовенства из-за его радикальной богословской позиции.

Во 2-й пол. XX в. важным вопросом во взаимоотношениях церкви и гос-ва оставалось школьное образование. В послевоенное время, несмотря на ощутимое влияние секуляризации, одной из основных задач школы по-прежнему оставалось воспитание молодежи в духе евангелическо-лютеран. учения. Социал-демократическое правительство, считая доминирование лютеран. идеологии в школе проявлением дискриминации, стремилось ввести преподавание христ. вероучения на внеконфессиональной основе. В этом противостоянии победа досталась церкви. В 1965 г., в период подготовки очередной школьной реформы, НЦ организовала большую кампанию за сохранение христианского образования. Петицию подписали 725 тыс. чел., в т. ч. 8,5 тыс. школьных учителей. В результате принятый стортингом в 1969 г. закон об общеобразовательной школе сохранил за ней функцию воспитания детей в духе христ. морали на основе лютеран. вероучения. Были

разрешены также частные конфессиональные школы, к-рые в 1970 г. получили материальную гос. поддержку.

В 1978 г. стортинг принял закон о свободном аборте, несмотря на широкий протест церкви, в 1974 г. собравшей 610 тыс. подписей против закона (опросы общественного мнения, проведенные в том же году, показали, что большинство граждан тем не менее одобряли свободный аборт). Дело об аборте касалось не только этических принципов, но и юридической основы взаимоотношений гос-ва и церкви. По мнению мн. членов НЦ, приняв данный закон, гос-во нарушило § 2 Конституции Н., согласно к-рому оно было обязано соблюдать конфессиональные нормы в своей законодательной деятельности. В 1975 г. в знак протеста от должности отказался П. Лённинг, епископ Борга (1969–1975). В 1979 г. по примеру сопротивления в годы оккупации приходский пастор Б. Кнудсен (1937–2014) сложил с себя обязанности, связанные с гос. должностью, но продолжил богослужения в своем приходе. Его примеру последовал лишь один священник. Офиц. мнение Епископского собрания, возглавляемого еп. Осло А. Орфлотом (1977–1998), рассматривало сан пастора как исключительно гос. должность, поэтому действия Кнудсена были признаны бессмысленными и незаконными. В 1983 г. Верховный суд постановил, что § 2 Конституции Н. обязывает гос-во руководствоваться лютеран. доктриной только в вопросах управления НЦ, а не в вопросах общего законодательства, поэтому принятый стортингом закон о свободном аборте не нарушает конституцию и не может быть обжалован.

В период существования «общества всеобщего благоденствия», в 50–60-х гг. XX в., деятельность шветистского движения мирян была в упадке: число проповедников сократилось, доходы мирянских организаций существенно снизились. Возросшее благосостояние норвеж. граждан не способствовало возникновению в их среде стремления к религ. обновлению. Новая обновленческая волна пришла в Н. в 70-х гг. XX в. извне в виде харизматических и неопятидесятнических межденоминационных движений амер. типа. Во 2-й пол. XX в. НЦ активно участвовала в мировом экуменическом движе-

нии: в 1947 г. она вошла во Всемирную лютеранскую федерацию, в 1948 г. – во Всемирный Совет Церквей. В 1951 г. Епископское собрание учредило Норвежский межцерковный ин-т (впосл. Межцерковный совет Норвежской церкви).

Во 2-й пол. 60-х гг. вновь был поднят вопрос об отделении НЦ от гос-ва. В 1964 г. в § 2 Конституции Н. было внесено положение о свободе вероисповедания. По закону об общеобразовательной школе учителя не были обязаны принадлежать к НЦ. Конфессионально обязанными теперь оставались только король, половина правительства, преподаватели теологического фак-та Ун-та в Осло и церковные чины НЦ. Важным фактором, способствовавшим актуализации этого вопроса, были деятельность свободных церквей и появление в стране новых конфессий и религий в связи с усилением иммиграции. В 1955 г. основан Гуманистическо-этический союз, главной задачей к-рого было способствовать отделению НЦ от гос-ва и формированию конфессионально нейтрального мировоззрения. В 60–70-х гг. эта орг-ция привлекла к себе большое общественное внимание благодаря введению гражданской конфирмации как альтернативы церковной. В этих условиях в НЦ все сильнее звучали голоса в пользу самостоятельности НЦ в делах управления и вероучения. С 1965 по 1971 г. было создано неск. церковных и гос. комиссий по рассмотрению этого вопроса, но НРП не пошла дальше общественного обсуждения.

Широкие дебаты в НЦ были вызваны изменениями в литургии и изданием нового перевода Библии. Ранее использовали переводы 1904 г. (букмол) и 1921 г. (нюнорск). В 1956–1978 гг. Библейское об-во подготавливало новый перевод текста на основе идиоматического метода (в отличие от пословного, к-рый использовался до этого). Т. о., новый перевод Библии, вышедший в 1978 г., был приближен к нормам совр. норвеж. языка, но породил множество споров по поводу трактовки конкретных мест Свящ. Писания. Принятые в 50–70-х гг. XX в. нововведения в литургии не были одобрены в ряде общин Северной Н. Они просили о возможности придерживаться прежней литургической нормы, но епископат высказался против, и его мнение поддержали Департамент по цер-

ковным делам и Верховный суд (1983). Т. о., принцип управления НЦ сверху возобладал над мнением приходского совета.

В 50-х гг. XX в. был поднят вопрос о допуске женщин к пасторскому служению. Еще в 1912 г. был принят закон, допускавший женщин ко всем гос. должностям, кроме священнических и нек-рых др. (напр., военных). В 1917 г. теологический фак-т вынес решение, что никаких принципиальных препятствий для допуска женщин к пасторскому сану нет. Против этого выступали епископат и Теологический приходский фак-т. В 1938 г. вышел закон, разрешавший женщинам, получившим теологическое образование, становиться пасторами, если приход и епископ не имели принципиальных возражений против этого. Несмотря на действие этого закона, до нач. 60-х гг. XX в. в стране не было ни одного случая ординации женщины. В 50-х гг. XX в. либеральные активисты посчитали действовавший закон дискриминационным и выступили за его пересмотр. Большинство епископов были против, но двое – Хамарский еп. Шельдеруп и Нур-Холугаланский еп. Альф Виг (1952–1962) – выступили за изменение законодательства. В 1956 г. дело дошло до стортинга, к-рый большинством голосов допустил женщин к принятию пасторского сана в НЦ без к.-л. дополнительных условий. В 1961 г. впервые в Н. женщина Ингрид Бьеркос (1901–1980) была ординирована в пастора еп. Шельдерупом. Это вызвало широкую общественную и церковную дискуссию. Теологический приходский фак-т и большинство епископов высказались против ее ординации. Не было единства и в приходе в Берге и Торскене (еп-ство Нур-Холугаланн), куда была назначена Бьеркос. После того, как Теологический приходский фак-т открыл практический теологический семинар для женщин, стало очевидно, что мнение мн. преподавателей расходится с офиц. заявлениями руководства. В 1993 г. в НЦ была рукоположена 1-я женщина-епископ Русе Марие Кён (род. в 1939), выпускница теологического фак-та Ун-та в Осло, возглавившая Хамарское еп-ство. В 2003 г. епископом Тунсбергским стала Лайла Р. Даль (род. 1947), выпускница Теологического приходского фак-та.

С 70-х гг. XX в. в норвежском обществе стало меняться отношение

к гомосексуальности. В 1981 г. была законодательно запрещена дискриминация по признаку сексуальной ориентации. В 1993 г. вышел закон, позволявший гомосексуальным парам вступать в гражданское партнерство. В 1995–1997 гг. НЦ заявляла о запрете поставлять гомосексуалов на церковные должности, требующие посвящения (епископы, пасторы, диаконы и др.). Однако ряд епископов (С. Осеберг, Кён и Г. Столсетт) считали, что принципиальных препятствий для этого нет. В 1999 г. Хамарский еп. Кён посвятила в сан пастора человека, состоявшего в гомосексуальном партнерстве. В 2000 г. пастор-гомосексуал был назначен в один из приходов Осло. В 2009 г. вопреки критике со стороны НЦ и других религ. орг-ций вступила в силу поправка к закону о браке, позволившая заключать брак людям одного пола. Несмотря на серьезные разногласия по вопросу о сущности брака, в 2017 г. НЦ разработала новую литургию для однополых пар, желающих вступить в брак в церкви. В наст. время НЦ по-прежнему не имеет единой и четкой позиции в вопросе о гомосексуальном браке и допуске гомосексуалов к получению церковного сана.

Возросшая секуляризация гос-ва и общества и появление в стране новых религий и конфессий привели к усилению с кон. 70-х гг. XX в. движения за предоставление НЦ самоуправления. В 1984 г. стортингом был принят закон, учредивший ежегодное Церковное собрание — высший представительный орган НЦ, в к-рый вошли представители епископальных советов. Церковное собрание избирало Церковный совет, получивший административные функции. В 1988 г. была учреждена Комиссия по вопросам вероучения (Lærenemnda) — самостоятельный орган, призванный выносить компетентные решения, касавшиеся евангелическо-лютеран. вероучения. В 1996 г. был издан новый закон о НЦ, в к-ром стортинг постановил, что НЦ — это народная церковь, ее базовой единицей является приход, обладающий правосубъектностью. Во 2-й пол. 90-х гг. XX в. все активнее стали обсуждать вопрос об отделении НЦ от гос-ва. В 1998–2008 гг. действовали 2 государственно-церковные комиссии по изучению этой проблемы. В рамках НЦ сторонни-

ки отделения подчеркивали, что учреждение в церкви демократической системы советов во главе с Церковным советом, получившим широкие адм. полномочия, подготовило церковь к самостоятельному существованию. Правительство, по их мнению, не должно утверждать решения, принятые в церкви демократическим путем, в т. ч. по такому важному вопросу, как назначение епископа. Некоторые указывали на наличие разногласий в церковно-гос. отношениях, разрешить к-рые было возможно, только разделив 2 структуры. За сохранение за НЦ гос. статуса выступали те, кто считали систему советов слишком слабой для принятия самостоятельных решений, поэтому гос-во, по их мнению, должно защищать НЦ как народную церковь и не допускать ее превращения в церковь активного христ. меньшинства (на рубеже XX и XXI вв. в работе церковных советов на разных уровнях участвовала лишь небольшая доля активных прихожан). За пределами НЦ звучали требования отмены ее гос. статуса и уравнивания в правах всех религиозных и мировоззренческих орг-ций.

В апр. 2008 г. по результатам работы комиссий в стортинге было достигнуто соглашение о необходимости всеобъемлющей реформы церковно-гос. отношений в Н. Предполагалось внести поправки в конституцию, к-рые бы изменили статус НЦ, подтвердили свободу вероисповедания и равноправие всех религиозных и мировоззренческих орг-ций. В мае 2012 г. предлагаемые конституционные поправки были приняты стортингом. В § 2 формулировка «Евангелическо-лютеранская религия является официальной государственной религией. Исповедующие ее жители обязаны воспитывать в ней своих детей» была заменена следующим: «Основопологающей ценностью остается наше христианское и гуманистическое наследие. Конституция обязана защищать демократию, правовое государство и права человека». Хотя НЦ с этой поправкой теряла статус гос. религии, ее особое положение было сохранено в § 16: «Все жители королевства имеют свободу вероисповедания. Норвежская церковь, евангелическо-лютеранская церковь, остается народной церковью Норвегии и как таковая поддерживается

гос-вом... Все религиозные и мировоззренческие общины должны под держиваться на равной основе». Т. о., в 2012 г. в Н. была отменена гос. религия. Весной 2016 г. был принят новый церковный закон, вступивший в силу 1 янв. 2017 г. НЦ объявлялась самостоятельным субъектом права, была отделена от гос-ва, высшим представительным органом стала Церковное собрание. Вопрос о назначении епископов, пробстов и пасторов передавался церковным органам. Епископы, пасторы и проч. церковные служащие перестали считаться гос. чиновниками. На практике НЦ сохраняет особое положение народной церкви по сравнению с др. религ. орг-циями в стране. Церковь полностью финансируется из государственного и муниципального бюджетов.

К рубежу XX и XXI вв. характерной чертой духовной жизни норвеж. общества стал религ. плюрализм. В Н. на равных правах и при равной гос. поддержке действуют христ. конфессии и нехрист. религии. НЦ потеряла статус гос. церкви и стала одной из мн. религ. орг-ций, действующих в стране. Тем не менее Н. сохраняет свое христ. евангелическо-лютеран. культурное наследие, что закреплено в § 2 Основного закона страны.

Ист.: *Hauge H. N. Skrifter / Utg. H. N. H. Ording. Oslo, 1947–1954. 8 bd.*; Советско-норвежские отношения, 1917–1955: Сб. док-тов / Отв. ред.: А. О. Чубарьян. М., 1997; *Austad T. Kirkelig motstand: Dokumenter fra den norske kirkekamp under okkupasjonen, 1940–45. Kristiansand, 2005*; «Старая» Россия и «новая» Норвегия: Российско-норвежские отношения (1905–1917): Сб. док-тов / Сост.: В. А. Карелин, Й. П. Нильсен. М., 2014.

Лит.: *Landsmøtet i anledning av Kirkestriden / Red. J. M. Wisløff. Kristiania, 1920*; *Selmer L. Oplysningsmenn i den Norske Kirke. Bergen, 1923*; *Holm A. H. Den norske frikirkes historie, 1827–1927. Moss, 1927*; *Skrondal A. Grundtvig og Noreg: Kyrkje og skule, 1812–1872. Bergen, 1929*; *Harboe H. Den norske kirke: Bibliografi over norsk kirkehistorie. Gotha, 1936*; *Nome J. Det norske misjonsselskaps historie i norsk kirkeliv. Stavanger, 1943. 2 bd.*; *idem. Brytningstid: Menighetsfakultetet i norsk kirkeliv. Oslo, 1958*; *Christie H. C. Den norske kirke i kamp. Oslo, 1945*; *Ousland G. En kirkehøvdning: Prof. G. Johnson som teolog og kirkemann. Oslo, 1950*; *Den Danske kirkes historie / Red. H. Koch. Kbh., 1959. Bd. 4; 1951. Bd. 5; Årbok for Den norske kirke. Oslo, 1951–1992. Bd. 1–41*; *Castberg F. Statsreligion og kirkestyre. Oslo, 1954*; *Rugnes-tad K. Dissertarspøsmålet i Noreg frå 1845 til 1891. Oslo, 1955*; *Bloch-Hoell N. Pinse-bevegelsen. Oslo, 1956*; *Hans Egede: Studier til 200-årsdagen for hans død 5. nov. 1958 / Red. O. G. Myklebust. Oslo, 1958*; *Wisløff C. F., Aarflot A. Norsk kirkehistorie. Oslo, 1966–1971. 3 bd.*; *Rudvin O. Indremisjonsselskapets historie. Oslo, 1967–1970.*

2 bd.; *Aarflot A.* Hans Nielsen Hauge: Liv og budskap. Oslo, 1971; *Ellingsen T.* Fri folkekirkje: Den norske kirkes forfatning under debatt 1906–1916. Oslo etc., 1973; *Austad T.* Kirkens Grunn: En analyse av en kirkelig bekjennelse fra okkupasjonen 1940–1945. Oslo, 1974; *Norges historie* / Red. K. Mykland. Oslo, 1976–1980. 15 bd.; *Molland E.* Norges kirkehistorie i det 19. århundre. Oslo, 1979. 2 bd.; *Norges Kulturhistorie* / Red. I. Semmingsen e. a. Oslo, 1979–1981. 8 bd.; История Норвегии / Ред.: А. С. Кан. М., 1980; *Hasving A.* Religion and Power: The Case of Methodism in Norway. Waynesville, 1980; *Norske frikirker: Fremvekst og konfesjonell egenart* / Red. P. Øverland. Trondheim, 1981; *Statskirken i etterkrigssamfunn* / Red. K. Lundby, I. Montgomery. Oslo etc., 1981; *Kirken, krisen og krigen* / Red. S. U. Larsen, I. Montgomery. Oslo etc., 1982; *Lysaker T.* Trondhjems stift og Nidaros bispedømme, 1537–1953. Trondheim, 1987. 2 bd.; *Чернышева О. В., Комаров Ю. Д.* Церковь в скандинавских странах. М., 1988; *они же.* Церковь стран Сев. Европы на пороге XXI в. // Новая и новейшая история. М., 1993. № 2. С. 20–35; *Andreassen J. E.* Konge, rikskirke og lokalmennighet. Oslo, 1989; *Kirke – skole – stat, 1739–1989* / Red. V. Haraldsv. Oslo, 1989; *Bibelen i Norge* / Red. O. Ch. Kvarme e. a. Oslo, 1991; *Pomor: Nord-Norge og Nord-Russland gjennom tusen år* / Red. E. Niemi. Oslo, 1992; *Fæhn H.* Gudstjenestetilivet i Den norske kirke: Fra reformasjonstiden til våre dager. Oslo, 1994; *Комаров Ю. Д.* Норвежская церковь // Очерки истории зап. протестантизма. М., 1995. С. 92–116; *Gjør døren høy: Kirke i Norge 1000 år* / Red. T. Jørgensen e. a. Oslo, 1995; *Elstad H.* «...en Kraft og et Salt i Menigheden...»: Ein studie av presteskapat i Norge i siste halvpart av 1800-talet: Dei såkalla «johnsonske prestane». Oslo, 1997; *Norsk tro og tanke* / Red. J.-E. Ebbestad Hansen. Oslo, 1998–2001. 3 bd.; *Oftestad B. T.* Den norske statsreligionen: Fra øvrig-hetskirkje til demokratisk statskirke. Kristiansand, 1998; *Norsk historie* / Red. O. G. Moseng e. a. Oslo, 1999–2003. 2 bd.; *Amundsen A. B., Henning L.* Norsk fritenkerhistorie, 1500–1850. Oslo, 2001; *Leirvik O.* Religionsdialog på norsk. Oslo, 2001²; *Norsk idéhistorie* / Red. T. B. Eriksen, O. Sørensen. Oslo, 2001–2003. 6 bd.; *Det kristne Norge: Innføring i konfesjonskunnskap* / Red. H. K. Sodal. Kristiansand, 2002; *Даниельсен Р. и др.* История Норвегии: От викингов до наших дней. М., 2003; *Русне У.* История внешней политики Норвегии. М., 2003; *Breistein I. F.* «Har staten bedre borgere?»: Dissenternes kamp for religionsfrihet 1891–1969. Trondheim, 2003; *Россия — Норвегия: Сквозь века и границы* / Ред.: Д. Бюхтен и др. М., 2005; *Norges religionshistorie* / Red. A. V. Amundsen. Oslo, 2005; *Oftestad B. T., Rasmussen T., Schumacher J.* Norsk kirkehistorie. Oslo, 2005³; *Verdensreligioner i Norge* / Red. K. A. Jacobsen. Oslo, 2011³; *Солейм М. И.* Советские военнопленные в Норвегии в 1941–1945 гг.: Численность, организация и репатриация. М., 2012; *Арлов Т. Б.* История архиепископа Шпицберген. М., 2016; *Сближение: Россия и Норвегия в 1814–1917 гг.* / Ред.: Й. П. Нильсен. М., 2017.

А. С. Касиян,

В. М. Хусаинов (история религии)

Католицизм в XVI–XXI вв. После проведения Реформации в Н. существовали лишь небольшие общины тайных приверженцев католицизма. В 1582 г. территория Сев. Европы была передана в юрисдикцию

папского нунция в Кёльне. Но из-за постоянных преследований со стороны гос. власти осуществлять духовное окормление католиков в Н. было невозможно. В 1637–1641 гг. секулярный клирик Иоанн Мартини Ругий (ок. 1609–1648) 3 раза посещал Ларвик для окормления тех, кто сохранили верность католич. Церкви. В 1648 г. неск. иезуитов приехали по торговым делам из Нидерландов в Берген, но через 7 недель им пришлось покинуть город. В 1677–1691 гг. в гарнизоне Фредрикстада, где служили иностранцы-католики, капелланами были нем. иезуиты. Проводимые ими службы привлекали также некоторых жителей города и его окрестностей. В 1688 г. территория Н. стала частью апостольского викариата сев. миссии под руководством епископов Палдерборна (Германия). В 90-х гг. XVIII в. при франц. консуле в Кристиании находился католич. священник и нелегально существовала небольшая католич. община.

В 1-й пол. XIX в. постепенно были ослаблены ограничения в отношении католиков. В начале столетия Я. Л. Штудах (1796–1873), духовник кронпринцессы Жозефины Лейхтенбергской, жены буд. швед. кор. Оскара I, неск. раз посещал Н. В 1833 г. он был назначен апостольским викарием Швеции, его резиденция находилась в Стокгольме. Штудах направил в Кристианию нем. свящ. Г. И. Монца (1813–1868), чтобы крестить там ребенка франц. консула. Монц привез оттуда кор. Карлу IV петицию от приблизительно 60 католиков, проживавших в норвеж. столице. 6 марта 1843 г. король разрешил католикам в Кристиании создать общину и открыто проводить богослужения. Т. о., был основан 1-й со времен Реформации офиц. католич. приход св. Олава, приходским священником стал Монц (до 1848). Первая офиц. католич. служба состоялась 16 апр., в пасхальное воскресенье. В 1849–1854 гг., после вступления в силу закона о диссентерах (1845), католич. общину в Н. окормляли австр. редемптористы, которые начали строительство в Кристиании ц. св. Олава (ныне кафедральная; освящена в 1856). В 1857 г. была открыта часовня в Бергене. В 1855 г. Конгрегацией пропаганды веры была создана апостольская префектура Арктических миссий, охватывавшая обширные террито-

рии Сев. Европы, включая север Скандинавского п-ова. На севере Н. были основаны миссионерские станции — в Алте (1856) и Тромсё (1859). В 1860 г. в Тромсё была построена ц. Пресв. Девы Марии. Южная Н. оставалась в юрисдикции Стокгольмского викариата.

7 авг. 1868 г. была определена юрисдикция новой католической миссии, включившей норвеж. территории Стокгольмского викариата и Арктической префектуры. 17 авг. 1869 г. миссия была преобразована в апостольскую префектуру Норвегии во главе с префектом Б. Бернаром (1869–1887), резиденция которого находилась в Кристиании. В марте 1892 г. апостольская префектура была преобразована в апостольский викариат Норвегии, к-рый с 1 июня 1913 по 15 дек. 1925 г. также носил название «апостольский викариат Норвегии и Шпицбергена».

В 1897 г. был снят конституционный запрет на деятельность католич. орденов, что привело к основанию неск. конгрегаций и мон-рей на территории Н. В 1931 г. апостольский викариат Норвегии был разделен на 3 католич. юрисдикции. Юж. территории Н. отошли к апостольскому викариату Осло, который в 1953 г. был преобразован в еп-ство. Территория Центральной Н. находилась в 1931–1935 гг. в юрисдикции миссионерского округа, в 1935–1953 гг. — апостольской префектуры, в 1953–1979 гг. — апостольского викариата. В 1979 г. викариат Центральной Норвегии преобразован в прелатуру Тронхейм. Заполярные территории в 1931 г. вошли в юрисдикцию миссионерского округа, с 1944 г. — префектуры, с 1955 г. — викариата Сев. Норвегии. В 1979 г. преобразован в прелатуру Тромсё.

С сер. XIX в. католицизм в Н. исповедовали гл. обр. иностранцы. Их число было невелико. Во 2-й пол. XX в. в связи с усилением потока иммигрантов численность католиков стала стремительно увеличиваться. К моменту окончательного снятия конституционных ограничений на деятельность религ. орг-ций (1956) Римско-католическая Церковь насчитывала неск. тысячи человек. Первые мигранты-католики прибыли в Н. из Германии, Нидерландов и Франции. В 70-х гг. XX в. началась миграция католиков из Чили, Филиппин, Вьетнама, Шри-Ланки (тамилы) и др. стран мира.

С каждым десятилетием с 1970 г. католики удваивали свою численность: в 1971 г. их было 9366 чел., в 1990 г. — 26 580 чел., в 2000 г. — 42 598 чел. На рубеже XX и XXI вв. началась волна рабочей миграции в Н. из стран Вост. Европы, что вновь привело к существенному увеличению числа католиков. Период наиболее активного роста пришелся на 2010–2014 гг.: численность католиков увеличилась с 66 972 до 140 109 тыс. чел. В наст. время в Осло неск. воскресных мес. в месяц проводят на польск. языке. Резкое сокращение численности католиков в 2015 г. до 95 655 чел. было вызвано скандалом с фальсификацией регистрации 67 тыс. прихожан. Римско-католическая Церковь зарегистрировала своих членов без уведомления и добровольного согласия последних. Служители Церкви использовали телефонный справочник для регистрации людей, чьи имена и фамилии были похожи на имена мигрантов из стран, исповедующих католицизм. Церковь была оштрафована на 50 млн норвежских крон, а членство людей, зарегистрированных между 2010 и 2014 гг., аннулировано. Тем не менее католики сумели реабилитировать свою репутацию, в короткий срок подтвердив регистрацию своих прихожан. Уже в 2016 г. была восстановлена их прежняя численность (144 856 чел.).

Лит.: *Kjelstrup K. Norvegia Catholica: Moderkirkens gjenreise i Norge. Oslo, 1942; Brodersen Ø. G. Norge-Rom. 1153–1953: Jubileumsskrift, 800 år siden opprettelsen av Den norske kirkeprovins. Trondheim, 1953; Rieber-Mohn H. Catholicism in Norway. L., 1959; Gran J. W. e. a. Den katolske kirke i Norge: Fra kristning til idag. Oslo, 1993.*

Д. Д. Шутемов, В. В. П.

Бaptизм в XIX–XXI вв. Первым баптистом в Н. был Э. Р. Х. Свее (1816–1843). Он родился и вырос в Оркангере, в 1837 г. переехал в Копенгаген для прохождения миссионерского обучения. Там он вступил в контакт с неорганизованной группой баптистов и уже в следующем году участвовал в образовании 1-й баптистской конгрегации в Дании. В 1842 г. Свее вернулся в Оркангер и умер спустя год, так и не успев образовать баптист. конгрегацию в Н.

В 1857 г. в Порсгрунне прибыл дат. моряк Ф. Л. Рюмкер (1819–1884), получавший материальную поддержку от амер. баптистов. 25 дек. 1858 г. он крестил К. Г. Конгерёда — 1-го баптиста, крещенного в Н. 22 апр. 1860 г. в Порсгрунне и Сулуме Рюм-

кер основал 1-ю в Н. баптист. конгрегацию, насчитывавшую 9 чел. В 1861 г. 5 членов свободной общины, основанной Ламмерсом в Шиене, присоединились к баптистам, и движение начало активно развиваться. В Н. прибывали новые проповедники. В 1864 г. была основана конгрегация в Эйдсволле, в 1865 г. — в Мелуме, в 1867 г. — в Арендале, в 1870 г. — в Бергене и Тромсё, в 1872 г. — в Лангесунне, Рисёре и Тронхейме. Конгрегации в Порсгрунне, Бергене, Тронхейме и Тромсё распространили свое влияние далеко за пределы городов. В 70-х гг. XIX в. началось формирование союзов конгрегаций отдельных областей. В 1877 г. в Бергене состоялась 1-я национальная конференция баптистов, собравшая 10 представителей от 5 норвеж. конгрегаций. По данным статистики, в тот год в стране насчитывалось 511 баптистов. В 1879 г. был создан общенациональный Баптистский союз Норвегии (БСН), к которому изначально присоединились 9 из 15 баптист. конгрегаций. Своих единомыслителей в Н. поддерживали Баптистский миссионерский союз в Англии и баптист. общины сканд. мигрантов в США посредством Американского баптистского миссионерского союза. В Чикаго (США) была создана Норвежско-датская баптистская семинария, в к-рой в 1884–1910 гг. прошли обучение 42 норвежца. С 1885 г. в Н. начали назначать местных пасторов. К 1886 г. число баптист. конгрегаций выросло до 18, число членов — до 1335 чел. В 1902 г. в стране насчитывалось ок. 2,9 тыс. баптистов в 35 конгрегациях.

В 1905 г. БСН стал одним из членосоучредителей Всемирного баптист. альянса, норвежец Я. А. Эрн (1863–1950) был выбран вице-президентом альянса (в 1948–1960 его сын А. Т. Эрн (1889–1963) был генеральным секретарем этой орг-ции). В 1910 г. в Кристиании основана баптист. семинария (с 2008, после слияния образовательных учреждений пятидесятников и баптистов, — Высшая школа лидерства и теологии). В 1916 г. основана Женская ассоциация баптистов Норвегии, в 1922 г. — Молодежная баптистская ассоциация Норвегии. В 1920 г. в Бельгийском Конго основана 1-я самостоятельная миссия БСН под рук. Б. Олбу. К 1945 г. ок. 3 тыс. чел. приняли крещение благодаря усилиям норвеж. баптист. миссии в Конго. В кон. 40-х гг. XX в.

в Н. насчитывалось ок. 7,5 тыс. баптистов. С сер. XX в. в связи с активным развитием пятидесятничества мн. норвеж. баптисты стали переходить в пятидесятнические общины. В 1946 г. БСН совместно с Баптистским союзом Дании и Баптистским союзом Швеции основал в Сан-Франциско Скандинавскую морскую миссию. В 1958 г. в Стабекке основана баптист. Высшая народная школа. В 1982 г. БСН принял решение о расширении зарубежной миссии. В 1984 г. 1-й норвеж. миссионер был направлен в Непал. В сер. 80-х гг. XX в. БСН переживал серьезные экономические проблемы. В 1994 г. БСН выступил организатором конгресса Европейской баптистской федерации, который прошел в Лиллехаммере. К кон. XX в. баптист. община в Н. сократилась до 4,8 тыс. чел. В нач. XXI в. в связи с усилением притока мигрантов она вновь начала увеличиваться. В 2001 г. в БСН вошел 1-й эмигрантский приход. В 2003 г. состоялась 1-я встреча руководства БСН с беженцами из Мьянмы. В 2013 г. число баптистов в Н. превысило 10 тыс. чел. В наст. время действуют миссии в Албании, Демократической Республике Конго, Непале, Тайланде, во Вьетнаме. Лит.: *Stiansen P. Baptistenes historie i Norge. Oslo, 1935; Eidberg P. A. Baptistene: Tro og liv. Oslo, 1976; idem. Det folk som kalles baptister. Stabekk, 1998.*

Д. Д. Шутемов

Методизм в XIX–XXI вв. Первым методистом в Н. был моряк У. П. Петерсен (1822–1901), к-рый в 1847 г. обратился в методизм в Нью-Йорке (США). В 1849 г. он вернулся в родной г. Фредерикстад и начал здесь проповедовать. В 1853 г., будучи в США, Петерсен был ordained пастором Методистской епископальной церкви. В том же году он поселился в Сарпсборге, в арендованном им доме устроил 1-ю молельню для методистов. 11 сент. 1856 г. была основана 1-я методистская община в Н. — в Сарпсборге, 3 нояб. того же года — во Фредриксхалле (ныне Халден). Методистские церкви в этих городах были открыты в 1857 и 1858 гг. соответственно. В 1858 г. методистская община появилась в Порсгрунне, в 1860 г. — в Хёланне и Эйдсберге, в 1863 г. — во Фредрикстаде, в 1865 г. — в Кристиании, в 1866 г. — в Фурнесе, в 1868 г. — в Арендале. В 1866 г. в Н. насчитывалось 757 методистов. Большинство составляли предста-

вители малоимущего населения, гл. обр. городские ремесленники и моряки. Из-за экономических проблем и противодействия свободным церквам со стороны гос-ва и НЦ мн. норвеж. методисты эмигрировали в США. С 1867 г. проводились ежегодные конференции. В 1869 г. Петерсен был назначен суперинтендантом норвеж. миссионерского округа, в 1871 г. его сменил Мартин Хансен. Одной из основных задач была подготовка лит-ры на норвеж. языке. С этой целью в 1867 г. методисты открыли собственное изд-во и через 10 лет приобрели печатный пресс. В 1874–1879 гг. в Кристиании работала методистская семинария, закрытая из-за недостатка средств. В 70–80-х гг. XIX в. были созданы общины во мн. норвеж. городах, в т. ч. в Ларвике (1873), Шиене (1873), Ставангере (1874), Тёнсберге (1878), Бергене (1879), Кристиансанне (1880), Тронхейме (1883), Бодё (1889), Тромсё (1890), Хаммерфесте (1890; самая северная методистская община в мире). С 1870 по 1890 г. число методистов в Н. увеличилось с 896 до 4418 чел. В 1888 г. при поддержке амер. методистов была вновь открыта методистская семинария в Кристиании. В 1892 г. здесь же открыт приют, в 1914 г. в Бергене — госпиталь. В 1905 г. в Н. проживали 5625 методистов. В 1908 г. основана внутренняя миссия, направленная на евангелизацию жителей Н., гл. обр. на севере страны, и в 1907 г. — внешняя миссия. В 1921 г. 1-й норвежский миссионер-методист Серене Лёланн (1895–1987) была направлена в Китай. В 1920 г. образовано методистское еп-ство Сев. Европы во главе с датчанином А. Бастом (1867–1937). В 1924 г. в Гётеборге (Швеция) учреждена Скандинавская теологическая семинария, в которой проходили обучение и норвежские методисты. В 1939 г. методисты открыли больницу в Шиене — 1-ю в городе. Методисты направляли миссионеров в Индию, Алжир, португ. Вост. Африку, Юж. Родезию и другие страны. В 1953 г. норвежец О. Хаген (1906–1970) стал епископом Сев. Европы, в 1966–1970 гг. он занимал пост президента *Всемирного методистского совета*. В 1954 г. впервые в Н. была ординирована в пастора женщина — представительница методизма Агнес Х. Нильсен (1907–1996).

В. В. П.

История Православия. В сер. XVI в. небольшая группа саамов-колта на севере Финляндии была крещена рус. миссионером прп. Трифоном Печенгским. В 1533 г. на р. Пе-



духовным центром для саамов-колта и всех правосл. христиан севера Н. и России и охраняется Норвежским гос-вом как культурное наследие саамов. Первоначальное деревянное здание Борисоглебской ц., оказавшейся после демаркации российско-норвеж. границы в 1826 г. на территории

*Часовня
вмч. Георгия Победоносца
на р. Нейден. 1565 г.
Фото: Michael Riefler*

России, погибло в ходе боевых действий в окт. 1944 г. Жители Нявдемского и Пазрецкого погостов платили подати как королю Датско-Нор-

вежского гос-ва, так и русскому царю и сохраняли правосл. веру и связь с РПЦ. До сер. XIX в. погосты относились к правосл. Кольскому приходу. В XVII — нач. XX в. присутствие на севере Н. Православия было связано с поморской торговлей, в к-рой принимали участие крупные правосл. мон-ри, в т. ч. Печенгский и Соловецкий. В кон. XIX — нач. XX в. Печенгский мон-рь имел регулярные экономические связи с Вост. Финнмарком, в норвеж. г. Вардё монахи вели торговлю продовольствием. На островах архипелага Шпицберген были найдены датируемые нач. XVIII в. останки становищ рус. поморов, промышлявших пушной и звероловством, в т. ч. правосл. деревянные кресты, которые также выполняли функцию навигационных знаков. В 1826 г. по договору между Россией и Н. территории Нявдемского погоста и зап. части Пазрецкого погоста отошла Н. В 1857 г. она вошла в состав правосл. Печенгского прихода, в 1874 г. — Пазрецкого. С установлением советской власти в России и закрытием советско-норвеж. границы поморская торговля прекратилась и связь правосл. саамов-колта с РПЦ оборвалась. В кон. XIX — нач. XX в. в Кристиании действовала российская дипломатическая миссия, при которой сохранилась домовая церковь. Регулярных служб не проводилось, для совершения основных религиозных обрядов периодически приглашали священника из Стокгольма. После

членге, вблизи совр. российско-норвеж. границы, прп. Трифон основал *Трифонов Печенгский во имя Святой Троицы мужской монастырь*, ставший оплотом Православия за Полярным кругом, в т. ч. в Северной Н. Печенгский мон-рь был не только религиозным, но и торговым и промысловым центром. Монахи и миряне, проживавшие в округе, занимались охотой, рыболовством, тюленебойным и китобойным промыслами. Во 2-й пол. XVI в., в период усиления торговых связей между Европой и Россией по сев. морскому пути, Печенгский мон-рь приобрел международную известность благодаря выгодному пограничному положению. Жалованной грамотой рус. царя *Иоанна IV Васильевича Грозного* от 1556 г. земля по р. Нявдеме (ныне Нейден) вместе с поселением саамов-колта (т. н. Нявдемский погост, совр. Нейден) была передана «в вотчину» Печенгскому монастырю. По преданию, в 1565 г. прп. Трифон поставил деревянную часовню во имя вмч. Георгия Победоносца на р. Нявдеме (близ совр. Нейдена в Финнмарке) и деревянную ц. во имя святых Бориса и Глеба в устье р. Паз (на территории совр. пос. Борисоглебского Печенгского р-на, Мурманская обл.). Часовня существует по наст. время (дендрохронологический анализ показал, что ее старейшие элементы имеют возраст не более 200 лет, что может свидетельствовать о неоднократном ее обновлении). Являясь самой малой храмовой постройкой на территории Н., она служит важным

Октябрьской революции в России в Н. направились первые беженцы, исповедующие Православие. Первой публичной правосл. службой в Н. стала панихида по царской семье, которую в авг. 1918 г. отслужил в помещении российской миссии в Кристиании настоятель стокгольмского Преображенского прихода прот. Петр Румянцев (1907–1935) в присутствии бывшего российского консула, норвеж. кор. Хокона VII, приходившегося двоюродным братом имп. Николаю II. В марте 1920 г. ок. 1 тыс. чел., прибывших в Н. на борту ледокола «Козьма Минин» из Архангельска, прошли регистрацию как беженцы в порту Тромсё. Впосл. ледокол отправился на юг, в Схьёрдал, где беженцев разместили в военных лагерях Вернес и Эйанмуэн. 11 апр. 1920 г. в одной из казарм Вернеса находившийся в числе беженцев прот. Николай Подосенев (1870–1941) отслужил праздничную пасхальную литургию. Впосл. беженцев отправили на юг Н.; половина из них покинула страну, большинство оставшихся поселились в Кристиании и близ нее, небольшая часть осела в Лиллекхаммере.

Поселившиеся в районе Кристиании беженцы и жители колонии при бывш. российском консульстве впосл. составили правосл. приход. 11 мая 1921 г. в здании российской дипломатической миссии прошла встреча правосл. верующих с прибывшим из Стокгольма прот. Петром Румянцевым, на к-рой рассматривался вопрос о создании правосл. прихода в Кристиании. 16 мая на очередном собрании было принято решение о создании правосл. прихода, к-рое тем не менее не было реализовано из-за разногласий между жителями дипломатической колонии и новоприбывшими иммигрантами. Вскрешлись интересы старой и новой групп православных верующих: «Русское содружество» (Russisk Frendelag) объединило представителей общины, связанной с консульством; рус. беженцы основали «Объединение русских эмигрантов» (Russiske Emigranter Forening). В 1921–1929 гг. эти об-ва периодически организовывали правосл. богослужения. Домовый храм при российском дипломатическом представительстве просуществовал до 1924 г. и был закрыт после установления дипломатических отношений между Н. и СССР.

Для проведения богослужений православные были вынуждены арендовать различные помещения. Попытки создать единый приход не были оставлены, и в 1929 г. для решения этого вопроса была основана инициативная группа в составе полковника Е. Горюнова, лейтенанта П. Римского-Корсакова и П. Янкова. 8 апр. 1931 г. в Осло объединенными усилиями обоих русских об-ва было проведено общее собрание правосл. верующих, к-рое приняло резолюцию о создании в Осло правосл. прихода во имя свт. Николая Чудотворца и выбрало его настоятелем прот. Петра Румянцева.

В первые годы существования приход был отд-нием Преображенского прихода в Стокгольме, находившегося в юрисдикции митр. *Евлогия (Георгиевского)*. Богослужения проходили неск. раз в год в лютеран. часовне св. Иоанна при ц. Престенес (Prestenes kirke; ныне — ц. Майорстуэн, Majorstuen kirke). Прихожане собственными силами собирали церковную утварь, иконы, облачения, церковные книги и проч. предметы, к-рые вместе с алтарем выставляли в часовне перед каждым правосл. богослужением, а затем убирали. В 1933 г. *Финляндская Православная Церковь* подарила приходу иконостас, состоящий из 7 частей, плащаницу и облачения, ранее принадлежавшие старому Валаамскому мон-рю.

В 1935 г., после смерти прот. Петра Румянцева, настоятелем прихода стал его помощник свящ. Александр Рубец (1882–1956). В 1936 г. приход свт. Николая в Осло стал независимым от стокгольмского прихода. В каноническом отношении он подчинялся Западноевропейскому Экзархату русских правосл. приходов К-польского Патриархата. Деятельность прихода привлекла общественное внимание, когда в ц. Престенес в 1937 г. сочетались браком по правосл. обряду румын. принц Георге Стурдза (1912–1995) и норвежка рус. происхождения Маргарета Квол (1915–2009), а в следующем году здесь же в присутствии норвеж. кор. Хокона VII служили правосл. панихиду по кор. Марии Румынской (1875–1938), дочери вел. кнг. Марии Александровны (1853–1920). В 1939 г. благодаря стараниям свящ. Александра Рубца и пастора ц. Престенес приход получил в бессрочное и постоянное пользование крипту под часовней св. Иоанна в ц. Престе-

нес. В течение осени 1939 г. крипту преобразовывали в правосл. храм по проекту архит. К. Сани (1895–1996). 4 янв. 1940 г. правосл. часовня была торжественно освящена в присутствии правосл. прихожан и представителей НЦ.

Во время второй мировой войны свящ. Александр Рубец, проживавший в Стокгольме, часто получал отказы во въезде в оккупированную Н. и не мог регулярно проводить в Осло богослужения. В этих условиях часть прихожан во главе с Римским-Корсаковым считали необходимым пригласить в Осло постоянного священника и обратились в норвеж. Департамент по делам церкви, к-рый поддержал идею и выделил на эти цели финансирование. Но приходский совет не принял это предложение. В конце войны службы в приходе совершал свящ. Евгений Васильевич, приехавший в Осло с оккупированной немцами территории СССР. 10 сент. 1944 г. ген. А. А. Власов, прибывший в Н. со своими сторонниками для вербовки добровольцев в Русскую освободительную армию среди рус. эмигрантов и размещенных в концлагерях советских военнопленных, принял участие в литургии, к-рую провел свящ. Александр Рубец в часовне свт. Николая в Осло.

После второй мировой войны приход возобновил работу в полном объеме, по свящ. Александр Рубец был вынужден уйти на покой по состоянию здоровья. В 1947–1952 гг. настоятелем прихода был свящ. Илия Адамов, приехавший в Н. из Эстонии. В тот период в страну прибыли неск. групп рус. иммигрантов с Востока (Гонконг, Шанхай, Стамбул), к-рые в свое время бежали из Советской России. К приходу свт. Николая, в тот период оставался единственным правосл. приходом на территории Н., присоединялись также верующие нерус. происхождения, прибывавшие в страну. Постепенно рус. община в Н. сокращалась вслед. естественной убыли, так же как и доля выходцев из России в общем числе прихожан. В 1952–1988 гг. настоятелем был архим. Феропонт (Хюмерих), швейцарец по происхождению, принявший Православие. С кон. 50-х — нач. 60-х гг. XX в. приход свт. Николая становился все более межнациональным по мере сокращения рус. общины и увеличения числа правосл. мигрантов из др. стран. Благо-

даря усилиям архим. Ферапонта (Хюммериха) норвеж. Совет по делам беженцев открыл на о-ве Хельгёйа, близ г. Хамар, загородный дом «Гранлиен» для престарелых прихожан. В 1956 г. здесь была открыта правосл. часовня, в к-рой архим. Ферапонт регулярно проводил службы на церковнослав. языке, а на местном кладбище был выделен небольшой участок для захоронения правосл. христиан. В 1983 г., после кончины большей части обитателей, дом «Гранлиен» был расформирован, а часовня закрыта (в 1988, после захоронения архим. Ферапонта на кладбище Хельгёйа, установилась традиция ежегодной поминальной службы по всем православным, упокоенным на территории этого острова).

В 60-х гг. XX в. возросла иммиграция в Н., и в стране появились правосл. верующие разных национальностей и традиций, стремившиеся создать самостоятельные приходы. В 1965 г. в Осло был основан греч. приход в честь Благовещения Пресв. Богородицы, ставший 2-м правосл. приходом в Н. Впосл. приход вошел в юрисдикцию митрополии Швеции и всей Скандинавии. В 1987 г. греч. община приобрела в Осло здание церкви (построено в 1891). В том же году храм освятил митр. Павел (Меневисоглу) в честь Благовещения Пресв. Богородицы.

В кон. 70-х гг. XX в. приход свт. Николая пришел в упадок. В связи с болезнью архим. Ферапонта (Хюммериха) церковь в течение неск. лет была закрыта. В 1976 г. норвежцы, принявшие Православие, — Йоханнес Йохансен и Хьелль Сёренсен — основали монашеское братство прп. Трифона Печенгского. В центре Осло они арендовали 2 квартиры. В одной была часовня и жилые помещения, другая служила местом проведения различных мероприятий (докладов, форумов, семинаров, выставок). Здесь же они начали издавать правосл. ж. «Ortodoks Røst» (Голос Православия). В 1980 г. Йоханнес Йохансен был пострижен в монахи еп. Романом (Золотовым) в Ницше с именем Иоанн, затем от архиеп. Георгия (Вагнера) монашество принял Хьелль Сёренсен с именем Серафим. В 1981 г. Иоанн (Йохансен) стал настоятелем прихода свт. Николая. В 1985 г. в Сивесинне (коммуна Вестре-Тутен) была приобретена недвижимость для оборудо-

вания помещения для скита, к-рый в том же году был освящен архиеп. Георгием (Вагнером) во имя прп. Трифона Печенгского. Насельниками стали Иоанн (Йохансен) и Серафим (Сёренсен). В 1986 г. приходская ц. свт. Николая сильно пострадала от пожара, в результате к-рого погибла большая часть церковного убранства. При поддержке прихода свт. Николая и правительства Н. в храме сразу же начали ремонт. Приходский иконописец У. Г. Свеле (род. 1945) написал ряд икон, в т. ч. для иконостаса, были закуплены облачения и утварь.

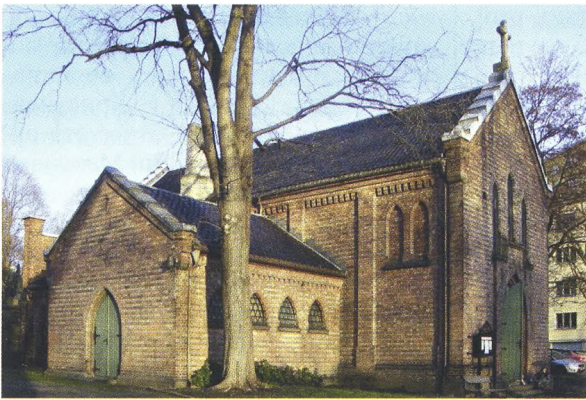
К нач. XXI в. приходу свт. Николая удалось приобрести новое здание для храма. 7 сент. 2003 г. храм был торжественно освящен архиеп. Гавриилом (де Вильдером). 27–28 окт. 2006 г. архиеп. Гавриил вновь посетил Н. в связи с 75-летним юбилеем прихода свт. Николая. В 2013 г. на месте храма начались работы по сооружению нового здания, службы стали вновь проводить в крипте ц. Майорстун, оставшейся в ведении прихода. 29 апр. 2015 г. на новый храм был установлен купол, изготовленный в России. В 2000 г. скит свт. Трифона переехал в здание бывш. школы близ Скруккелья в Хурдале. Летом 2003 г. на территории скита была освящена небольшая деревянная часовня во имя прп. Серафима Саровского (в связи со 100-летием канонизации святого), напоминающая по форме часовню прп. Трифона в Нейдене. В 2010 г. при ските завершилось строительство каменного храма, к-рый был освящен 6 нояб. архиеп. Гавриилом во имя Св. Троицы и во имя свт. Трифона. Иконостас, алтарь и стасидии для церкви были изготовлены в Белграде, иконы написал Свеле, фрески на стенах храма выполнили 2 серб. мастера. В 2011 г. построена колокольня, 8 колоколов которой отлиты в Екатеринбурге. В наст. время в скиту по-прежнему 2 насельника — его основатели. При мон-ре переводят и издают правосл. лит-ру на норвеж. языке. Приход свт. Николая выпускает газету.

В 1992–2000 гг. существовала т. н. Норвежская православная церковь (Den norske ortodokse kirke) во главе с «епископом» Степаном Георгием (в миру Рогер Роббестад), «рукоположенным» еп. Д. Муди и Б. А. Перссоном из Апостольской епископальной церкви. Эта неканоническая структура, не признанная ни одной пра-

восл. Церковью, была официально зарегистрирована в Н. как религ. община и придерживалась вост. визант. обряда. В 1997 г. Христианский совет Норвегии отнес эту организацию к юрисдикции Международной христианской католической церкви (Christ Catholic Church International). Накануне своей ликвидации (17 мая 2000) это религ. сообщество насчитывало 153 чел. (1999).

В 90-х гг. началась новая волна миграции в Н. из стран Вост. Европы. Среди мигрантов были правосл. верующие из Сербии, Румынии, Болгарии, России и стран бывш. СССР. Некоторые из них присоединились к старейшему существующему приходу свт. Николая, но многие стремились создать независимые приходы в юрисдикции своих правосл. Церквей. В 1992 г. в Осло был образован 1-й в Н. серб. приход во имя св. Василия Острожского в юрисдикции епархии Великобритании и Скандинавии. Изначально его окормляли приезжавшие из Швеции серб. священники. В 1999 г. 1-м постоянным серб. священнослужителем в Н. стал прот. Драган Предич. Впосл. приход приобрел дом в центре норвеж. столицы, в к-ром был устроен домовый храм, освященный еп. Досифеем (Мотикой) во имя св. Василия Острожского. В 2000-х гг. появился 2-й серб. приход — во имя вмч. Димитрия Солунского в Кристиансанне. Его прихожане построили в Тиннхейа деревянный храм, освященный еп. Досифеем (Мотикой) 13 нояб. 2016 г. В 1993 г. основан болг. приход во имя святых Кирилла и Мефодия. К нач. XXI в. в Н. также укрепилась румын. община. Изначально для проведения служб в Осло приезжал румын. священник из швед. Гётборга. В 2008 г. в норвеж. столицу был направлен постоянный священник и создан 1-й румын. приход — в честь Воскресения Господня, к-рый был включен в новообразованную епархию Сев. Европы.

С 90-х гг. XX в. число мигрантов из России и стран бывш. СССР в Н. постоянно увеличивается. В нач. 90-х гг. в стране проживали лишь ок. 150 выходцев из России; по статистическим данным на 2017 г., их количество, включая детей, родившихся в Н., насчитывает 25 158 чел. Появление в Н. многочисленной русскоговорящей общины способствовало созданию правосл. приходов. Несмотря на существование в Осло



лютеран. ц. Христа Спасителя, расположенная на одноименном городском кладбище (Våg Frel-

Церковь Христа Спасителя в Осло. 1864 г.

Фото: Jan-Tore Egge/
www.norske-kirker.net

прихода свт. Николая, придерживавшегося рус. богослужебной традиции, многие вновь прибывшие правосл. верующие предпочли сохранить связь с РПЦ МП. В 1996 г. группа верующих обратилась в Московский Патриархат с инициативой открытия правосл. прихода в юрисдикции РПЦ. 14 дек. 1996 г. в Осло состоялось учредительное собрание под председательством прот. Виктора Лютика, представителя Московского Патриархата в Финляндии, на котором было принято решение о создании прихода во имя равноап. кнг. Ольги в юрисдикции РПЦ МП. 17 апр. 1997 г. настоятелем прихода был назначен Климент (Хухтамяки), окончивший МДС в 1996 г. и в том же году рукоположенный во иерея митр. Смоленским и Калининградским Кириллом (Пундяевым; ныне Патриарх Московский и всея Руси). Первые богослужения состоялись на Страстной седмице и в день Воскресения Христова (27 апр.) и с тех пор проводятся регулярно. Изначально службы совершали в греч. ц. в честь Благовещения Пресв. Богородицы и в арендованных у НЦ помещени-

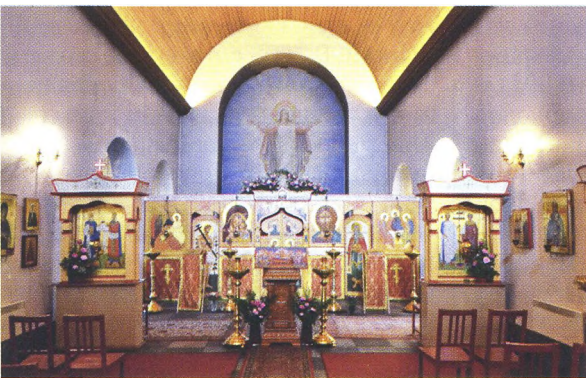


Часовня св. кор. Олава в Стиглестаде. Сер. XVIII в., 2014 г.
Фото: Stiklestad Nasjonale Kultursenter

С 2005 г. Климент (Хухтамяки) является благочинным приходов МП в Н.

В кон. XX — нач. XXI в. рус. правосл. общины возникли и в др. городах Н. Окормление верующих в этих общинах изначально осуществлялось священником из Осло: с 1997 г. службы проводились в Тронхейме, с 1998 г. — в фюльке

Интерьер ц. Христа Спасителя в Осло.
Фото: Аркадий Рябиченко



ях, в 1998–2003 гг. — в помещении Торгового представительства РФ в Н. В 2003 г. решением городских властей Осло и руководства НЦ правосл. приходу во имя равноап. кнг. Ольги была передана бывш.

Богослужения совершаются священником из столичного прихода в моленной доме в Брюне (близ Станганера).

С марта 2007 г. правосл. верующих в Тронхейме окормляет постоянно

проживающий в городе свящ. Александр Волохань. 25 дек. 2014 г. по решению Синода община в Тронхейме получила статус самостоятельного ставропигиального прихода прп. кнг. Анны Новгородской. Пастырское окормление священника тронхеймского прихода распространяется на фюльке Сёр-Трёнделаг, Нур-Трёнделаг, Согн-ог-Фьюрдане, Мёре-ог-Румсдал, Нурланн, Тромс, Финнмарк (более 10 общин в разных городах Центральной и Северной Н.). Приход не имеет собственного храма, с дек. 2008 г. богослужения совершаются в лютеран. ц. Бакке (Bakke kirke), расположенной в центре города. В 2003 г. на территории прихода в Центральной Н. (коммуна Фоллдал) местный житель Йон Фёйн Юханнесен, принявший монашество с именем Иона, организовал правосл. скит. На своем хуторе Стейнхауген он преобразовал небольшую деревянную кладовую, построенную в сер. XVIII в. в традиц. норвеж. стиле, в правосл. часовню. 28 июня 2003 г. ее освятил во имя св. кор. Олава Венский и Австрийский еп. Иларион (Алфеев; ныне митрополит Волоколамский). Внутреннее убранство храма было организовано по правосл. канонам, иконы Христа Спасителя и Божией Матери для иконостаса написаны в С.-Петербурге. 22 мая 2013 г. свящ. Александр Волохань совершил в скиту последнюю литургию, после чего скит официально был упразднен, а часовня разобрана и перенесена на территорию Национального культурного центра Стиглестад, организованного в 1995 г. на месте кончины св. кор. Олава. Часовня была покрыта деревянным куполом; 16 окт. 2014 г., в день памяти св. Олава, вновь освящена на новом месте. В наст. время в часовне регулярно совершаются богослужения.

В 2008 г. решением Синода РПЦ настоятелем новообразованного прихода в честь Богоявления в Бергене назначен свящ. Димитрий Останин. Богослужения совершаются в молитвенном доме, расположенном в Сёрейдгрэнде близ Бергена. В кон. 1999 г. возник приход прп. Трифона Печенгского в Киркенесе, архипастырское окормление к-рого было поручено митрополиту Мурманскому и Мончегорскому. 9 сент. 2013 г. указом Мурманского и Мончегорского митр. Симона настоятелем прихода прп. Трифона Печенгского был на-

значен свящ. Борис (Абдуллаев). Богослужения в Киркенесе совершаются при приезде настоятеля прихода и др. священнослужителей из Мурманской епархии. В мае 2015 г. приход выкупил здание в Киркенесе, в котором был освящен храм. РПЦ неск. раз в год направляет правосл. священника в поселение Баренцбург на архипелаге Шпицберген, где проживают неск. сот рус. и укр. шахтеров. Для правосл. богослужений в Доме культуры устроена домовая ц. в честь Успения Пресв. Богородицы. В центре поселения построена также небольшая правосл. часовня в память о погибших в авиакатастрофе у горы Оперэфьеллет в 1996 г. Лит.: *Иоани (Иохансен), архим.* Приход св. Николая — первый рус. приход в Норвегии // Рус. бульвар: Газ. Берген, 2003. № 4. С. 17–21; *Королев А. А.* Соловецкая миссия и христианизация Мурман в XVI в. // Соловецкое море: Ист.-лит. альб. Архангельск, 2004. Вып. 3. С. 49–57; *Arentzen T.* The Orthodox Church in Modern Norway // A Short History of Orthodox Church in Western Europe in the 20th Cent. / Ed. Ch. Chaillot. P. 2006. P. 138–147; *Климент (Хухтамяки), архим.* Рус. Православие в Норвегии // Русские в Скандинавии: Дания, Норвегия, Швеция. Таллин, 2008. С. 48–57; *Никита (Доброправов), игумен.* Пути Православия в Норвегии // Сев. благовест. Хельсинки, 2008. № 2. С. 13–25; *Калугин В. В.* Житие Трифона Печенгского, просветителя саамов в России и Норвегии. М., 2009; *Serck-Hanssen C.* Helgen i grensland: Arven fra Trifon av Pjetsjenga. Oslo, 2017.

Д. Д. Шутемов, В. В. П.

НОРВЕЖСКАЯ ЦЕРКОВЬ

[норвеж. Den Norske Kirke (букмол), Den Norske Kyrkja (нюнорск)], евангелическо-лютеранская церковь, крупнейшая религ. орг-ция в Норвегии, охватывающая 70,6% населения страны (3 740 920 чел.; кон. 2017). Основана в результате проведенной в 1536–1537 гг. кор. *Кристианом III Реформации* в Датско-Норвежском королевстве. Название «Норвежская церковь» в отношении евангелическо-лютеран. церкви в Норвегии впервые было официально употреблено в 1859 г. (историю НЦ см. в ст. *Норвегия*). Офиц. сайт: <https://kirken.no/>.

Членами НЦ становятся посредством таинства крещения. НЦ признаёт крещение, совершённое в др. христ. Церквях. Ок. 55% новорожденных в Норвегии крестят в НЦ (2016). В 2017 г. было проведено 30 268 обрядов крещения. Чтобы стать членом НЦ, необходимо постоянно проживать в Норвегии или иметь норвеж. гражданство. Члены НЦ регистрируются в приходских

церковных книгах, они не могут одновременно состоять в др. религ. организациях. Для выхода из состава НЦ необходимо написать заявление.

Вероучение. НЦ относится к лютеран. церквям (см. *Лютеранство*), ее вероучение основано на Библии и 5 писаниях: *Апостольском Символе веры, Никео-Константинопольском Символе веры, Афанасиевом Символе веры, Аугсбургском исповедании, «Малом катехизисе» М. Лютера.* Библия обладает наивысшим авторитетом, проч. писания считаются исповедальными постольку, поскольку основаны на Библии. ВЗ состоит из 39 канонических книг (НЦ считает 7 девтероканонических книг апокрифами), НЗ — из 27 книг.

Церковно-административное устройство. НЦ — епископально-синодальная церковь, состоит из 11 территориальных еп-ств (*bispedømme*):



Кафедральный собор в Осло. 1697 г.

Архит. Й. Визгерс (?).

Фото: VisitOSLO/Didrick Stenersen

Осло, Борг (кафедра — Фредрикстад), Хамар, Тунсберг (кафедра — Тёнсберг), Агдер и Телемарк (кафедра — Кристиансанн), Ставангер, Бьёргвин (кафедра — Берген), Мёре (кафедра — Молде), Нидарос (кафедра — Нидаросский собор в Тронхейме), Сёр-Холугалани (кафедра — Будё), Нур-Холугалани (кафедра — Тромсё), — разделенных на 101 пробство (*prosti*). По данным на 2017 г., в НЦ 1204 территориальных прихода (*sokn, sogn*) и 10 общин (*menighet*), не связанных с к.-л. территориальным приходом (7 общин глухонемых при еп-стве Осло, городская община Саннес в еп-стве

Ставангер, южносаамская община в еп-стве Нидарос, община на Шпицбергене в еп-стве Нур-Холугалани). Действуют ок. 1,6 тыс. церквей, ежегодно проводится ок. 64 тыс. богослужений, среднее число участвующих в богослужении верующих — 95 чел. (2015).

Еп-ством управляют епископ как духовный глава и епископальный совет (*bispedømmeråd*) как представительный орган, в к-рый входят помимо епископа пастор, избранный др. пасторами данного еп-ства, сотрудник церкви из мирян, выбранный своими коллегами, и 7 др. представителей от мирян данного еп-ства. В епископальные советы 3 сев. еп-ств (Нур-Холугалани, Сёр-Холугалани и Нидарос) входят также по представителю от саамов, в епископальный совет Осло — представитель от общин глухонемых. Епископальный совет назначает приходских пасторов, развивает сотрудничество между приходскими советами и др. локальными адм. органами еп-ства и т. д. Совет также занимается распределением церковного бюджета.

Еп-ство состоит из пробств во главе с пробстами. Пробст отвечает за совершение богослужений в своем пробстве, является непосредственным руководителем приходских пасторов, с т. зр. трудового права выступает по отношению к ним в качестве представителя работодателя, к-рым является еп-ство (напр., предоставляет пасторам отпуск и т. п.), подчиняется епископу и помогает ему выполнять епископские обязанности. Пробст при соборной церкви (*domprost*) является постоянным викарием епископа и может исполнять все обязанности епископа, кроме ординации пасторов.

Пробство состоит из одного или неск. приходов. Приход — община в определенных территориальных границах — является основополагающей административно-территориальной единицей НЦ, управляется приходским пастором (*sogneprest*) и приходским советом (*menighetsråd*) в составе пастора и избранных членов общины из мирян (от 4 до 10 чел. в зависимости от решения общины). Выборы в совет проходят каждые 4 года, избирательным правом обладают все члены НЦ старше 18 лет. Епископ может назначить в приходский совет любого пастора. Приходский совет отвечает за церковную



жизнь прихода, за развитие церковного образования (в т. ч. музыкального), за выполнение запросов органов гос. власти и церковного управления, связанных с религ. жизнью. Совет участвует в назначении пастора и служащих прихода, а также голосует при избрании нового епископа. По инициативе совета (или не менее 20 членов прихода) может быть созвано приходское собрание (menighetsmøte) для решения наиболее важных вопросов, касающихся жизни всей общины. Приходского пастора назначают по заявлению приходского совета, пробста и специального совета (innstillingsråd). Приходский пастор окормляет один или неск. приходов, несет ответственность за совершение общественного богослужения и таких таинств, как крещение, конфирмация, венчание, за ведение церковных книг, а также оказывает психологическую поддержку прихожанам. В большинстве приходов один пастор. В крупных приходах может быть неск. пасторов, в густонаселенных районах пастор может окормлять неск. общин.

При каждой коммуне, в к-рой более одного прихода, действует общий церковный совет (kirkeelig fellesråd), состоящий из представителей прихода и коммуны и являющийся органом, осуществляющим связь между этими структурами. Приходский совет направляет в общий церковный совет 2 чел. из числа своих членов и еще 2 представителей от прихода. Если в коммуне более 4 приходов, то каждый приход направляет лишь одного члена приходского совета. В общий церковный совет также входит представитель коммуны, пробст или др. назначенный епископом пастор. Период полномочий общего приходского совета составляет 4 года. Общий приходский совет решает адм. и экономические задачи от имени прихода, укрепляет сотрудничество между приходскими советами и защищает их интересы в муниципальных органах. Совет отвечает за содержание церкви и кладбищ, а также выступает в роли работодателя для церковных служащих, за исключением приходских пасторов.

Верховными органами управления НЦ являются Епископское собрание (Bispemøtet), Церковное собрание (Kirkemøtet) и Церковный совет (Kirkerådet). В Епископское собра-

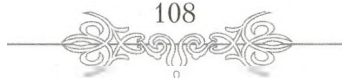
ние входят все действующие епископы НЦ, к-рые, как правило, собираются 2–3 раза в год для координации своих действий и обсуждения актуальных богословских и церковных вопросов. Епископское собрание также отвечает на запросы правительства и Церковного собрания. Возглавляет Епископское собрание председатель — пресес (preses). До 1998 г. на эту должность регулярно избирали епископа Осло, в 1998–2011 гг. она стала переходить от епископа к епископу (на 4 года по кругу). В 2011 г. по решению Епископского собрания должность пресеса стала постоянной. Т. о., пресес стал 12-м епископом в НЦ, он делит престол — Нидаросский собор в Тронхейме — вместе с епископом Нидаросским и осуществляет обязанности епископа в пределах Нидаросского соборного пробста. Пресес является верховным представителем НЦ.

Церковное собрание — высший представительный орган НЦ, созываемый раз в год и состоящий из членов 11 епископальных советов и 5 др. лиц (65 членов из мирян, избранных прямым голосованием, 12 членов из мирян, избранных непрямим голосованием, 22 представителя от пасторов и церковных служащих из мирян, 12 епископов, 3 представителя от саамов, представитель от общин глухонемых, председатель Саамского церковного совета). К компетенции Церковного собрания относятся дела общецерковного характера, вопросы развития церковной жизни общин и укрепления сотрудничества в НЦ. Церковное собрание среди прочего утверждает предложения по изменению законодательства в церковной сфере, программы развития церковного образования, диаконии и церковной музыки, обсуждает вопросы экуменического диалога с др. религиозными орг-циями. Кроме того, Церковное собрание дает ответы на запросы короля и правительства. Для реализации своих решений, подготовки повестки следующей сессии и осуществления текущей работы между сессиями Церковное собрание избирает на 4 года Церковный совет, состоящий из 15 членов (10 мирян, 4 пастора и пресес). Церковное собрание избирает также Межцерковный совет (Mellomkirkeelig råd), который отвечает за вопросы межцерковного и экуменического сотрудничества как внутри страны, так и за

рубежом. При Церковном собрании действует Саамский церковный совет (Samisk kirkeråd), призванный развивать, защищать и координировать христ. общины саамов в НЦ.

Т. о., структура НЦ на 3 уровнях — приходском, епископальном и общенациональном — сочетает демократический (посредством избранных советов) и должностной (посредством реализации права церкви назначать пасторов и епископов) принципы управления. Со 2-й четв. XVI в., с момента основания НЦ до XX в., доминировал должностной принцип управления — епископы и пасторы поставлялись «сверху» гос-вом (королем или правительством). В XX в. постепенно сложилась система советов — от низового уровня (приходский совет) до общенационального (Церковный совет).

Государство и церковь. С 30-х гг. XVI в., с эпохи Реформации, до 2012 г. король Норвегии являлся главой гос. НЦ, он определял ее адм. структуру и основу вероучения. Евангелическо-лютеранская религия являлась официальной в стране. 21 мая 2012 г. в соответствии с принятыми стортингом конституционными поправками НЦ потеряла статус гос. церкви. Ее совр. положение определено в § 16 Конституции Н.: «Норвежская церковь, евангелическо-лютеранская церковь, остается народной церковью Норвегии и как таковая поддерживается государством» (при этом тот же параграф гарантирует равную гос. поддержку всем религ. и мировоззренческим орг-циям в стране). Поддержка выражается в прямом финансировании НЦ из гос. бюджета. Размер субсидии определяется исходя из текущих расходов церкви. 10 мая 2016 г. стортинг принял поправки к церковному закону (от 7 июня 1996), согласно которым НЦ была наделена правосубъектностью. С момента вступления поправок в силу (1 янв. 2017) НЦ является независимым от государства юридическим лицом, все сотрудники церкви, ранее считавшиеся гос. служащими, стали сотрудниками НЦ как самостоятельного юридического лица. Назначение епископов, пасторов и проч. церковных служащих было отдано в ведение органов церкви. С 1987 г. при НЦ действует независимая Комиссия по вероучению (Lægenemnd), состоящая из епископов, 5 экспертов в области теологии и 5 мирян, избранных Церковным



собранием. В ее компетенцию входит определение границ евангелическо-лютеран. учения НЦ при взаимодействии с гос. органами. Т. о., и в административном, и в догматическом отношении НЦ в наст. время отделена от гос-ва. Религ. законодательство, касающееся НЦ, осуществляет стортинг, притом что нововведения согласуются с Церковным собранием.

Добровольческие организации мирян. В НЦ традиционно развито добровольческое движение мирян — наследие хаугеанства. По данным на 2017 г., в мирянских орг-циях, действующих при НЦ, работают 95 953 добровольца. Наиболее известные орг-ции — Союз внутренней миссии (Indremisjonsforbundet; ранее — Вестланнский союз внутренней миссии, Det Vestlandske Indremisjonsforbund; основан в 1898), Норвежский лютеран. миссионерский союз (Norsk Luthersk Misjonssamband; основан в 1891 как Норвежский лютеран. союз китайской миссии — Det Norske Lutherske Kinamissionsforbund), Северная миссия (Norgmisjon; возникла в 2001 после слияния 3 орг-ций), Городская миссия церкви (Kirkens Bymisjon, ранее — Внутренняя миссия Осло (Oslo Indremisjon; основана в 1855)). Члены добровольческих мирянских орг-ций работают во внешней и внутренней миссиях, социальной и диакональной сферах, с детьми и молодежью, осуществляют культурные и общественные проекты и т. д.

В. М. Хусаинов

НОРИЛЬСКАЯ И ТУРУХАНСКАЯ ЕПАРХИЯ РПЦ, образована решением Синода от 30 мая 2014 г. путем выделения из состава Енисейской и Норильской епархий в административных границах городского округа г. Норильск, Таймырского Долгано-Ненецкого и Туруханского районов Красноярского края, входит в образованную в 2011 г. Красноярскую митрополию. Кафедральный город — Норильск. Кафедральный собор — в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» в Норильске. Правящий архиерей — еп. Агафангел (Дайнеко; с 6 июля 2014). Епархия разделена на 3 благочиннических округа: Норильский, Таймырский и Туруханский. К июню 2018 г. в епархии действовали 20 приходов и мужской монастырь, в клире состояли 25 священников и 7 диаконов. При ЕУ



1 Туруханский Свято-Троицкий муж. мон-рь

работают следующие отделы: религиозного образования и катехизации, миссионерский, по социальному служению и церковной благотворительности, экологии и природоохранной деятельности, по работе с медицинскими учреждениями, по делам молодежи, по профилактике и реабилитации наркозависимых, по взаимодействию с казачеством,

строительно-архитектурный, по тюремному служению, по взаимодействию с Вооруженными Силами и правоохранительными органами. Действуют епархиальные комиссии: по вопросам семьи, защиты детства и материнства, по канонизации святых и церковной истории, по культуре, попечительская, пресс-служба.

Определением Синода от 30 мая 2014 г. наместник *туруханского Мангазейского во имя Святой Троицы монастыря* игум. Агафангел (Дайнеко) был избран на вновь образованную Н. и Т. е., 5 июня возведен в сан архимандрита, епископская хиротония состоялась 6 июля того же года. В сент. 2015 г. Норильск посетил Патриарх Московский и всея Руси Кирилл, возглавивший закладку храмового комплекса во имя Новомучеников и исповедников Церкви Русской. В 2018 г. строительство храмового комплекса завершено.

Книгоиздательская деятельность и церковная журналистика. В дек. 2014 г. было издано «Евангелие для детей» на русском и долганском языках, в 2017 г. переиздано с оригинальными иллюстрациями долганских художников. В 2015 г. опубликован молитвослов на долганском языке. В 2017 г. вышла кн. «Программа психолого-педагогического сопровождения педагогов в духовно-нравственном развитии и воспитании детей от 5 до 17 лет». Работают неск. епархиальных и приходских сайтов.

Социальная работа и благотворительная деятельность осуществляются епархиальными учреждениями, приходами и созданными по инициативе епархии некоммерческими орг-циями.

Святыни. Главной святыней Н. и Т. е. являются находящиеся в Троицком мон-ре мощи прав. Василия Мангазейского. Особо почитаются находящиеся в кафедральном соборе в Норильске иконы Божией Матери «Всецарица» и «Всемилостивая Заступница», написанные для епархии на Афоне.

Архиереи. Еп. Агафангел (Дайнеко; с 6 июля 2014).

Монастыри. Свято-Троицкий Туруханский мужской мон-рь (основан в 1660, закрыт в 1920, возрожден в 1997).

Ист.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2011. № 7. С. 7; Определения Свящ. Синода // Там же. 2014. № 7. С. 8.

Лит.: Наречение и хиротония архим. Агафангела (Дайнеко) во еп. Норильского и Туруханского // ЖМП. 2014. № 11. С. 25–27; Первосвятительский визит в Салехардскую, Норильскую, Горноалтайскую и Барнаульскую епархии // Там же. 2015. № 10. С. 12–19.

НОРИЦЫН [Нарицын] Петр, рус. духовный композитор 1-й пол. — сер. XVIII в. Автор партесных обработок песнопений литургии знаменного, греческого и др. распевов для

4-голосного хора (дискант, альт, тенор, бас). Биографические сведения о Н. не найдены. Н. Ф. Финдейзен назвал Н. духовным композитором кон. XVII в. (Финдейзен. 1928. С. 331). Н. В. Гурьева предположила, что Н. и государев певчий дьяк Петр Покровец — одно и то же лицо, хотя нет никаких данных о том, что Н. жил в это время, был государевым певчим в 1654–1693 гг., а также о том, что Петр Покровец был автором к.-л. песнопений (Гурьева. 2000. С. 11).

Обработки Н. имели достаточно широкое распространение в России, они сохранились в рукописных сборниках (преимущественно в *Обиходах*), происходящих из московских церквей Петра и Павла у Яузских ворот (ГИМ. Син. певч. № 1099, подписан синодальным певчим Феодором Петровым), Симеона Столпника за Яузой (ГИМ. Епарх. певч. № 4), из *угличского во имя святителя Алек-*

Ф. 283. № 508, партия баса), Киево-Печерской лавры (НБУВ ИР. № 42 п / XVIII–21, партии дисканта, тенора и баса). Н. мог быть певчим или уставщиком одного из этих певч. центров.

Большинство певческих рукописей с произведениями Н. было создано в 30–50-х гг. XVIII в. Обиход из угличского Алексиевского монастыря создан в 1734 г. (Л. 1 об.), а наиболее поздний список произведений Н. из коллекции Николая и Петра Ивашёвых (ГИМ. Епарх. певч. № 9) датируется 1786 г. (Плотникова. 2017. С. 435–450).

Как отдельные песнопения, так и моножанровые циклы песнопений литургии Н. имеют указания на его авторство в разной форме (имя, фамилия, инициалы, определения «творение», «приклад» (переложение), «роспев» и т. п.). Блаженны 8 гласов обозначены как «Приклад Петра Норицына» (ГИМ. Син. певч. № 789. Л. 7 об., 14, 20 и др.), «Творения Наричына» (ГИМ. Епарх. певч. № 9-г. Л. 24 об.),



Задостойники
Петра Норицына
(начало)
в певч. рукописи XVII в.
(ГИМ. Ф. 283. № 508.
Л. 104)

сия, митрополита Московского, мужского монастыря (ГЦММК. Ф. 283. № 496, партия дисканта), Архангельска (РНБ. Ф. 1260. Q. 75), тихвинского Большого в честь Успения Пресвятой Богородицы мужского монастыря (РГИА. Ф. 834. Оп. 3. № 3983 (у Финдейзена ошибочно указан № 3933)), Соловецкого в честь Преображения Господня муж. мон-ря (РНБ. Солов. № 1194/1338, 1194/1320, 1194/1351, 1194/1353), Успенского собора г. Кинешмы (ГИМ. Син. певч. № 1286), Спасской ц. с. Ошеть Нолинского у. Вятской губ. (РНБ. Ф. 1260. Q. 17, партия дисканта), соликамского во имя Святой Троицы мужского монастыря (ГИМ. Син. певч. № 789, партия альты; № 791, партия тенора), Пыскорского Спасо-Преображенского мон-ря (Соликамский у. Пермской губ.) (ГЦММК.

«знаменны Норицына» (ГИМ. Син. певч. № 1099-а. Л. 10 об.), «Осмогласник Норицына роспев» (Там же. № 1099-б. Л. 10 об.), «Норицына роспев знаменны» (Там же. № 1099-в. Л. 10 об.), «Норицына роспев» (Там же. № 1099-г. Л. 11 об.). Херувимская имеет надписания: «С «Тебе одеющагося» Норицына» (Там же. № 1099-а. Л. 21), «Знаменна Наричына» (РГИА. Ф. 834. Оп. 3. № 3983. Л. 44–46). «Достойно есть» сопровождается указаниями: «Норицына роспев» (ГИМ. Син. певч. № 1099-а. Л. 40 об.), «Норицына» (Там же. № 1286), греческого распева «Т[ворение] П[етра] Н[орицына]» (РНБ. Ф. 1260. Q. 75. Л. 75, теноровый ключ), «греческое: Т П Н» (РНБ. Солов. № 1194/1351. Л. 34 об.), «Знаменна Наричына» (РГИА. Ф. 834. Оп. 3. № 3983. Л. 89–90 об.), «Греческа Норицына» (Там же. Л. 90 об.—91 об.). Задостойники греческого распева обозначены: «Норицына», «греческая» (ГИМ.

Син. певч. № 1099-а. Л. 53), «приклад Петра Норичина» (ГЦММК. Ф. 283. № 496. Л. 85), «Наричина» (РГИА. Ф. 834. Оп. 3. № 3983. Л. 126), «Задостойники греческия жь тшаниемъ трудами Петра Норичина» (РНБ. Ф. 1260. Q. 17), «автора Петра Норичина» (ГИМ. Епарх. певч. № 4. Л. 126), «положения Наричина» (Там же. № 9-г. Л. 36). Причастны надписаны: «Норичина разныя греческия» (ГИМ. Син. певч. № 1099-а. Л. 85), «Радуйтесь, праведнии» с пометкой «златой», «Т П Н» (РНБ. Ф. 1260. Q. 75. Л. 68), с пометкой «златой» в комплекте рукописей из Соловецкого мон-ря (опубл.: *Успенский*. 1971). Только в одной рукописи имеется пометка «ПН» (т. е. Петра Норичина) для задостойников *знаменного распева* (ГИМ. Епарх. певч. № 4. Л. 141), этот цикл входит в состав сб. ГИМ. Син. певч. № 1099 с пометкой «знаменная», но без указания авторства.

Теноровые партии в обработках некоторых блаженн Н., как показала Гурьева, представляют собой знаменную мелодию, включающую гласовые обороты: *попевки, лица и фиты*. Вместе с тем Н. нередко уклоняется от точного цитирования знаменного распева, создавая собственный, авторский вариант мелодии тенора. Принцип сокращения исходной мелодической основы греческого распева нашёл отражение в развернутом названии цикла задостойников: «...з древнихъ греческихъ болшихъ скращеннъ избранный трудами Петра Норичина» (ГИМ. Син. певч. № 791. Л. 9; вариант этой надписи с ошибкой помещен в ркп. ГЦММК. Ф. 283. № 508. Л. 104: «...з древнихъ греческихъ болшихъ скращеннъ избранны трудами Петра Норичина»).

Нотации песнопений Н. свойственна уникальная система *ключей нотных*, отличающаяся от всего корпуса партесных *гармонизаций*: дискант нотируется в альтовом ключе, альт и тенор — в теноровом, бас — в басовом. Заимствованную мелодию композитор транспонирует на кварту вниз, при этом нарушается один из важнейших принципов фиксации тенора в альтовом ключе, идущий от записи первоисточника. Транспонирование мелодии тенора влечет за собой общее понижение *амбитуса* сопровождающих голосов и соответственно смену традиц. ключей. Возможно, такой способ нотирова-

ния был выбран Н. потому, что он отражает реальную tessitura звучания тенора и в целом соответствует диапазону голосов хора. По способу нотирования песнопений Н. можно атрибутировать 2-й цикл блаженн из рукописей ГИМ. Син. певч. № 1099 и 789, не имеющий указания на авторство (сокращенный и измененный вариант знаменного распева, «Ины распъвъ» — в ГИМ. Син. певч. № 1099-а. Л.11).

В обработках Н. все голоса имеют собственный мелодико-ритмический рисунок, особо выделяется партия альты: обычно статичная, она имеет такую свободу голосоведения, к-рая характерна для зрелого этапа развития партесных гармонизаций. Заключительные построения строк у Н. существенно отличаются от типовых кадансовых оборотов в обработках, сделанных на рубеже XVII и XVIII вв. Произведения Н. имеют свой стиль постоянного партесного многоголосия, к-рый был востребован в певч. обиходе сер. XVIII в.

Лит.: ОДДС. 1878. Т. 2. Ч. 2; *Смоленский С. В.* О собрании рус. древне-певч. рукописей в Московском Синодальном уч-ще церк. пения: (Кр. предв. сообщ.) // РМГ. 1899. № 5. Стб. 141–147 (о Н. — стб. 146); *Никольский А. И.* Описание рукописей, хранящихся в Архиве Святейшего правительствующего Синода. СПб., 1910. Т. 2. Вып. 2. С. 812; *Финдейзен Н. Ф.* Очерки по истории музыки в России с древнейших времен до кон. XVIII в. М.: Л., 1928. Т. 1. Вып. 1. С. 331; *Успенский Н. Д.* Образцы древнерус. певч. искусства. М., 1971². С. 278; *Парфентьев П. П.* Профессиональные музыканты Российского государства XVI–XVII вв.: Государевы певчие дьяки и патриаршие певчие дьяки и подьяки. Челябинск, 1991; *Гурьева И. В.* Система осмогласия в рус. Литургии кон. XVII — нач. XVIII в.: Канд. дис. М., 2000; *она же.* Задостойники Петра Норичина в рукописях ГИМ и РНБ // «Иду в неведомый мне путь...»: Памяти Е. Филипповой. М., 2006. С. 75–85. (Науч. тр. МГК; 55); *она же.* Неопубликованные песнопения Петра Норичина в контексте стилевых особенностей партеса // Науч. тр. МГК. М., 2011. Сб. 67. С. 221–234; *Плотникова Н. Ю.* Русское партесное многоголосие кон. XVII — сер. XVIII в.: Источниковедение, история, теория. М., 2015. С. 37, 47, 82, 222, 308–309; *она же.* Семейный скрипторий Николая и Петра Ивашёвых и его роль в истории партесного многоголосия // Муз. письменность христ. мира: Книги. Нотация. Проблемы интерпретации. М., 2017. С. 435–450.

Н. Ю. Плотникова

НОРОВСКАЯ ПСАЛТИРЬ

(ГИМ. Увар. № 285), среднеболг. рукопись (с дополнениями) 1-й пол. (1-й четв.?) XIV в., выдающийся памятник среднеболг. каллиграфии и книжного искусства. Содержит 267 пергаменных листов (22,6×15,6 см).

Название памятнику дал И. И. *Срезневский* в честь гос. деятеля А. С. Норова, к-рый во время путешествия по Востоку в 1834–1835 гг. обнаружил его в Юстиниановой башне мон-ря св. Саввы Освященного в Палестине и выкупил. В кодексе сохранились экслибрис Норова и, как полагают, его запись на нижнем поле л. 2а: «Псалтырь приобретена в монастыре св. Саввы в Палестине. 1835. Апрель. 16». История рукописи до ее обнаружения Норовым не прослеживается. По гипотезе А. Х. *Востокова*, кодекс принесли слав. паломники (*Востоков*. 1836. С. 529–530), но А. А. Турилов полагает, что Н. П. «писалась если и не непосредственно в Святой Земле, то как вклад в один из палестинских монастырей» (*Турилов*. 2012. С. 314). Позже, подобно др. слав. рукописям, приобретенным Норовым в Палестине, Н. П. оказалась в собрании А. С. *Уварова*, о ее покупке свидетельствует запись скорописью XIX в. на переплетном листе: «Псалтырь куплена у А. С. Норова на пергаменте, 267 листов, XIII века». После 1917 г. в составе Уваровского собрания рукопись поступила в ГИМ.

Первое сообщение о Н. П. опубликовал в 1836 г. *Востоков*, и впоследствии неоднократно привлекала внимание исследователей. В 1989 г. группа ученых из Ин-та славяноведения РАН (Е. В. Чешко, И. К. Бунина, В. А. Дыбо, О. А. Князевская, Л. А. Науменко) в сотрудничестве с Ин-том болгарского языка БАН (К. Мирчев, Д. Иванова-Мирчева) после археографического, палеографического, филологического анализа осуществила научное издание памятника.

Все исследователи (В. Н. *Щепкин*, П. А. Лавров, Б. *Цонев*, М. В. *Щепкина*, Чешко и др.) единодушно считают рукопись восточноболгарской. В. А. Дыбо на основе анализа акцентной системы текста локализует ее севернее и, возможно, восточнее региона распространения диалектов тырновской группы. По поводу времени создания Н. П. высказывались разные мнения: XIII в. (*Востоков*), кон. XIII в. (*Щепкин*, Лавров), 3-я четв. XIV в. (В. А. *Мошин*). Датировку 1-й пол. (до 40–50-х гг.) XIV в., предложенную Князевской, уточнил Турилов, ограничив период написания рукописи «если не 1310-ми — нач. 1320-х гг., то первой четвертью XIV в.» (*Турилов*. 2012. С. 314). Ему же принадлежит и атрибуция Н. П. писцу

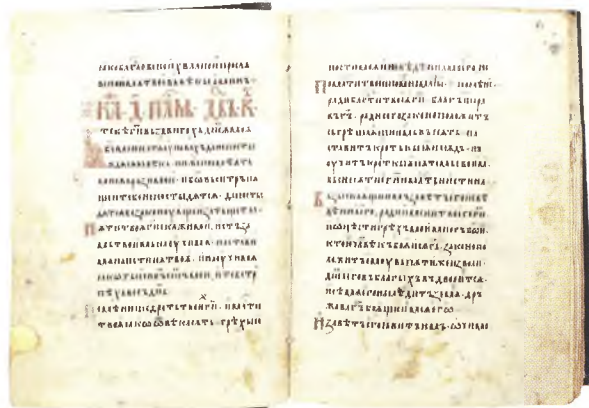
софийского Служебника (НБКМ. № 590) и Загребской Псалтири (ХАЗУ. III.а.49), яркому представителю тырновской книгописной школы 1-й четв. XIV в. К почерку того же книжника близок 5-й почерк Норовского Евангелия (ГИМ. Увар. № 480-Ф; см.: СКСРК, XIV. С. 389). Также этот писец, как было установлено К. Ивановой, участвовал в создании в сер. 10-х — нач. 20-х гг. XIV в. среднеболг. Требника (1-й и 3-й почерки; Jer. Slav. 12) болгарскими и сербскими книжниками-паломниками для монастыря Архангелов в Иерусалиме (Иванова. 2010).

По составу Н. П. отличается от древних болг. Псалтирей архаической Кирилло-Мефодиевской редакции (Синайской, Болонской, Пого-

ми почерками (Симонов. 1982); скорописные сообщения на серб. языке о паломничестве в Иерусалим, датированные 1709 г. (Л. 16 — 2), текст заговора от укуса змеи (Л. 263б), отрывок молитвы Пресв. Богородице (без начала; Л. 267а).

На корешке темно-синего переплета (23,6×16,3 см), изготовленного по заказу А. С. Уварова, обозначены золотым тиснением номер рукописи в собрании Уварова (285), название — «Псалтирь», монограмма Уварова.

Рукопись состоит из 25 тетрадей, 14 из к-рых содержат по 8 листов (II—X, XVI, XXI—XXV), 5 — по 16 листов (XI, XIV, XV, XVII, XVIII), 2 — по 10 листов (I, XXI), 2 — по 12 листов (XIII, XX). В тетради XII — 13 листов, в XIX — 14. Листы 1, 12, 266, 267 вставлены, шиты отдельно. В 7 тетрадях (III—IX) сохранилась тетрадная пагинация, вы-



Кафизма 4 и псалом 24.
Норовская Псалтирь.
1-я пол. (1-я четв.?) XIV в.
(ГИМ. Увар. № 285.
Л. 43 об. — 44)

динской) и представляет собой Псалтирь с дополнениями, отражающими начальный этап формирования типа *Псалтири следованной* (Срезневский. 1877. С. 49). Помимо текстов псалмов (151 псалом — Л. 13а — 247б) и 9 библейских песней (Л. 248б — 263а) между кафизмами помещены тропари и молитвы, а также 19 псалмов избранных (Л. 2а — 11б) на нек-рые праздники, составленные во 2-й пол. XIII в. *Никифором Влеммидом*: здесь имеется самая ранняя из известных в наст. время подборка псалмов избранных в слав. рукописях. Вероятно, тетрадь с избранными псалмами изначально размещалась за утраченным текстом, после л. 266, а оказалась вначале при очередном переплетении. На л. 264б — 266а находится «Канон молебен Пречистой Богородице», глас 8, на л. 266б — «Песнь полунощная» (без конца).

Нек-рые тексты не имеют отношения к Псалтири: на л. 1а расположены календарно-астрономические таблицы, выполненные разны-

полненная во время написания текста кириллическими буквами под титлом (от Ѧ до ѱ), к-рые поставлены в середине нижнего поля 1-го листа и/или на обороте последнего листа тетради. Древнее обозначение тетрадей не совпадает с их реальным расположением в книге: тетрадь II, не имеющая пометы, должна быть 1-й, тетрадь III — 2-й и т. д.

Пергамен Н. П. высокого качества, плотный, гладкий, нек-рые листы тоньше остальных. Первый и последний (267-й) листы, присоединенные к рукописи при замене переплета, отличаются от других длиной (22,3 см) и выделкой. Последовательная пагинация сделана араб. цифрами с лицевой стороны листа преимущественно чернилами.

Все листы, за исключением 1-го и 267-го, разложены в столбец, однако количество горизонталей в них различно: на большинстве листов (Л. 13–249) 17 строк, также может быть 20 строк (Л. 250–266) и 22 строки (Л. 2–12).

Основной текст Н. П. написан чернилами уверенным каллиграфическим уставом, с текстом работал один писец. Особенности устава явля-

ются его выдержанный геометрический характер, симметричность, пропорциональность, нек-рая сжатость начерков, небольшой наклон вправо. В зависимости от способа разлиновки меняется размер букв: крупный устав на листах 13а — 249а, средний — на листах 12, 250а — 263а, мелкий с элементами полуустава — на листах 2а — 11б, 264а — 266б. Состав буквенных, разделительных и надстрочных знаков традиционен для синхронных среднеболгарских рукописей тырновской группы. Графико-орфографическую систему Н. П. характеризует: 1) смешение ѡ — ѡ; 2) прояснение редуцированных в сильной позиции ѡ вместо ѡ, ѣ вместо ѣ; 3) взаимная мена букв носовых ж — ѡ; 4) употребление ѣ в звуковом значении [ja], т. е. вместо ѡ, в позиции после согласных; 5) употребление а в звуковом значении [ja], т. е. вместо ѡ, в позиции после гласных; 6) использование в качестве равноправных вариантов букв «земля с молоточком» (з) и «зело» в 2 начерках — з и з; 7) использование графемы «о-очное» с одной и 2 точками (о, о); 8) вариативность букв «омега» (w) и «он» в разных начерках (о — узкое и о — широкое); 9) вариативность и и и в разных начерках — без точки, с одной или 2 точками; 10) наличие ряда архаических особенностей: начертание буквы «юс малый» (при преобладающем ѡ); единичные случаи употребления йотированных юсов (ѡ, ѡ); обратное начертание ю (Л. 155б).

Надстрочные знаки (акцентные, придыхание, титло и паерок) представлены с определенной регулярностью, благодаря чему Н. П. послужила одним из основных источников для реконструкции восточноболг. типа ударения. Также встречается особый знак с неизвестным смыслом и факультативным использованием в виде волнообразной линии не над сокращенно написанными словами.

Писец мастерски использовал декоративные элементы в написании букв (т, ѣ, ѡ с вытянутыми за пределы строки мачтами и волнообразными перекладами; з, з, х, ѡ, ѡ, ц, ф с длинными вертикалями и хвостами; омега, украшенная «ресничками», и др.), декоративные лигатуры и связные написания. Мн. заголовки выполнены с использованием киновари и пурпура южнослав. вязью геометрического характера

(Л. 2а, 12а, 13а, 43б, 54а, 67а, 81а и др.).

Особенностью Н. П. является наличие 3 лабиринтов, представляющих собой квадраты разного размера, в к-рых симметрично повторяется определенное количество букв в таком же количестве строк (текст читается от центра к периферии). Лабиринт после 10-й кафизмы на л. 127б, содержащий 27 букв мелким уставом в каждой горизонтали и вертикали, заключает текст *достиже срѣдѣ медоточнаа книга*. Лабиринт после 150-го псалма на л. 244а, содержащий 5 букв средним уставом по горизонтали и вертикали, заключает слово *слава*. Лабиринт после библейских песней на л. 263а, содержащий 19 букв мелким уставом по горизонтали и вертикали, заключает конец песни прор. Захарии *хс начало и конец*; этот же текст написан киноварью вязью над лабиринтом, а также под лабиринтом по-гречески. Аналогичные идеографические таблицы-лабиринты представлены в серб. Евангелии-тетр кон. XIII — 1-й четв. XIV в. (Ath. Chil. N 23) и в восточноболг. Лондонском Евангелии царя *Иоанна Александра* 1356 г. (Л. 273; Lond. Brit. Mus. Add. 39627).

Три листа (Л. 1а, 263б, 267), непосредственно не относящиеся к Псалтири, написаны разными почерками 3 вариантами полуустава, использование к-рого датируется 2-й пол. XIV в. (Князевская) или XVI в. (архим. Леонид (Кавелин), Щепкина).

Художественное оформление рукописи включает заставки, инициалы, маргинальные украшения. Особую ценность представляют «большая» заставка и инициал Б в начале псалтирного текста (Л. 13а), к-рые исследователи считают лучшими образцами в южнослав. гератологической школе. Заставка представляет собой большую прямоугольную рамку с растительными украшениями по углам, в которую заключено неск. концентрических окружностей, в середине симметрично расположены 2 фантастических грифона с 4 лапами, крыльями, хвостами, птичьими головами. Фигуры грифонов не закрашены, а пространство между ними и отдельные орнаментальные элементы расцвечены пурпуром, желтовато-коричневой охрой, темно- и светло-зеленой краской, «золотом». Орнитоморфный инициал Б в виде птицы на массив-

ных лапах, голова и шея к-рой повернуты к хвосту, а в клюве — традиц. визант. ветка, выполнен киноварью оранжевого оттенка с незначительными добавлениями светлой зелени и «золотой» краски. Три киноварные заставки-разделителя на листах 2а, 114а, 244а имеют геометрическую форму с элементами растительного орнамента. Большинство инициалов отличаются простой формой, выполнены разными красками и представляют собой увеличенные буквы устава размером в 2 строки. В начале псалмов используются инициалы с орнаментальными элементами, вытянутые в высоту (2,5–3,5 строки). Маргинальные украшения, расположенные напротив заголовков, содержат элементы плетения, растительные и геометрические мотивы. Иллюминация Н. П. обнаруживает несомненное сходство с оформлением 2 др. рукописей того же автора — софийского Служебника и Загребской Псалтири (Турилов, 2012. С. 308).

Уникальность Н. П. определяется редакцией перевода псалмов, существенно отличающейся от архаической Кирилло-Методиевской редакции, а также от Афонской (или новой, правленной Среднеболгарской) редакции, к рукописям к-рой относятся Томичева Псалтирь ок. 1360 г. (ГИМ. Муз. № 2752), Шопова Псалтирь нач. XIV в. (НБКМ. 454. 1138), Бухарестская Псалтирь 1411 г. (Bucur. Acad. Română. 205), Киевская Псалтирь 1397 г. (РНБ. ОЛДП. Ф. 6) и др. В редакции Н. П. отразились принципы работы книжников предъевфимиевского времени по нормализации церковнослав. языка, завершившейся т. н. тырновской (афоно-тырновской) книжной справой при патриархе Евфимии Тырновском. В Н. П. с большей регулярностью, чем в Псалтирях новой, правленной редакции, реализована тенденция к буквальному следованию греч. оригиналу на всех языковых уровнях. В результате текст Н. П. сильнее отличается от текста архаической редакции, чем текст среднеболг. новой, правленной редакции, где ориентация на греч. источник приняла более умеренные и рациональные формы.

Наличие максимально грецизированного слав. текста в Н. П. явилось результатом более последовательного и частотного по сравнению с новой, правленной редакцией примене-

ния таких механизмов и приемов перевода, как: 1) поморфемный перевод сложных греч. слов (νομοθετήσαι — *законоположить* (24.11), ἀναζωποίησας με — *оживотворил мя* (70.20)); 2) сохранение частеречной принадлежности греч. слов (κτηνηδόν — *скотень выхъ оу тебе* (72.32), μετά παρνομοούντων — *законопрѣстѣпоужцими* (25.4)); 3) передача греч. артикля при инфинитиве с помощью *еже* (καί τὰ κατοικεόν με ἐν οἴκῃ — *и еже жити ми въ домъ гѣхъ* (22.6)); 4) передача греч. родительного приименного формой родительного падежа существительного (μεγαλύνων τῆς σωτηρίας του Βασιλέως αὐτος — *величашъ спсєніа црѣ* (17.51)); 5) воспроизведение порядка слов греч. текста; 6) отсутствие связи в именном сказуемом (как и в греч. тексте (ὅτι του κυρίου Βασιλεία — *іко гнє црѣво* (21.29)); 7) калькирование греч. глагольного управления, нередко вопреки слав. норме (καυχῆσονται ἐν σοί — *похвалятъ сѧ въ тебѣ* (5.12)); 8) использование при переводе греч. прилагательных и причастий без артикля форм кратких прилагательных и причастий и др.

Тенденция к грецизации, ярко отразившаяся в Н. П., оказала определяющее воздействие на церковнослав. язык XV–XVII вв. не только в Болгарии, но и на Руси, на сербских и валашских землях. Помимо наличия всех типов греч. калек Н. П. характеризуется использованием особенностей болг. извода церковнослав. языка, к-рые были обусловлены влиянием процессов в живом языке: смешением падежей места и направления после предлогов, связанных с падением склонения и со становлением аналитизма: *и взниде ѿ въ египтѣ* (Л. 172а), *стожштен въ домъ гѣхъ* (Л. 224а); употреблением в качестве единственно допустимой флексии аориста 3-го лица мн. ч. *-шж*, вызванным утратой носовых: *взскжжъ шаташжсѧ* (Л. 13б), *оуклоншж на та зла* (Л. 38а), *взвзвличшж сѧ дѣла твоа гн* (Л. 169б) и т. д.

Изд.: Норовская Псалтирь: Среднеболг. ркп. XIV в. София, 1989. 2 ч.

Лит.: Востоков А. Х. Описание рукописных и старопечатных книг, принадлежащих Норову // ЖМНП. 1836. Ч. 11. С. 529–551; Срезневский И. И. Древние слав. памятники юсового письма: С описанием их и с замечаниями об особенностях и правописания и языка // СБОРЯС. 1869. Т. 3. С. 1–148, здесь 60; он же. Древний слав. перевод псалтири: Исслед. его текста, языка по рукописям XI–XIV вв. СПб., 1877. Т. 1; Леонид (Кавелин), архим. Систематическое описание славяно-рос. рукописей собрания А. С. Уварова. М., 1893. Ч. 1. С. 9–10;

любви, установка на выявление в первую очередь общего (communia) и объединяющего их друг с другом (mutuum consortium) (CVatII. NA. 1). Особого внимания на этом пути заслуживают различные религии, поскольку они затрагивают важнейшие сокровенные вопросы человеческого бытия. В документе предпринимается попытка выработать принципы отношения к ним католичества не в апологетическом или миссионерском ключе, а с позиций положительного диалогического сосуществования.

Глубиной основой межрелигиозной встречи и диалога является Творец, Его попечение о всех людях, сотворенных по Его образу и получивших от Него общность судьбы: «Ведь все народы составляют одно сообщество (communitas); они одного происхождения, так как Бог расселил весь человеческий род по всему лицу земли, у них также одна конечная цель — Бог», Чьи спасительные замыслы (consilia) распространяются на всех (Ibidem). Жизнь различных народов, по мнению составителей декларации, пронизана глубоким религ. содержанием, т. к. в силу исконной связи с Создателем им всегда было присуще внутреннее религ. чувство, «некая восприимчивость к сокровенной силе (perceptio arcanae virtutis), паличествующей в ходе вещей и в событиях человеческой жизни, а иногда и признание (agnitio) верховного Божества или даже Отца» (Ibid. 2).

В «N. а.» впервые в истории христианства на уровне церковного Собора прозвучал призыв к открытости в отношении иных вероисповеданий, к диалогу и сотрудничеству с их последователями. В документе был провозглашен принцип искреннего уважения (observantia, aestimatio) со стороны Римско-католической Церкви к духовным, моральным и социально-культурным ценностям др. религ. традиций, в первую очередь *индуизма, буддизма, ислама* и *иудаизма* (см. ст. *Иудаизм раввинистический*). Осознавая свою обязанность непрестанно свидетельствовать о распятом Спасителе, о христ. вере и надежде, Церковь одновременно «не отвергает ничего из того, что истинно и свято в этих религиях», ибо имеющиеся в их обычаях и учениях мн. отличия не исключают того, что они «все же нередко доносят луч Истины, просвещающей всех лю-

дей», и, предлагая правила жизни и священные обряды, «стремятся различными способами прийти на помощь беспокойному человеческому сердцу» (Ibidem). При этом подчеркивается, что «полноту религиозной жизни» возможно обрести только во Христе, примирившем Своей Жертвой Бога и мир.

Индуизм и буддизм служат в декларации примерами религий высокого культурного уровня, применяющих для выражения религ. интуиций утонченный язык, тщательно разработанные понятия и многообразные практики. Характерными для индуизма названы исследование божественной тайны «в неисчерпаемо плодотворных мифах и в пронизательных попытках философских размышлений»; обращение к Богу «с любовью и упованием», поиск выхода из стесненности человеческого существования «либо в тех или иных формах аскетической жизни, либо через углубленное созерцание (meditationem)»; для различных видов буддизма — учение о коренной неудовлетворительности (radicalis insufficientia) этого изменчивого мира и о пути, «на котором люди с благочестивой и уповающей душой могут либо обрести состояние совершенного освобождения, либо достичь наивысшего озарения (illuminationem) собственными усилиями или помощью свыше» (Ibidem).

Касательно ислама в качестве положений, сближающих его с христианством, названы почитание мусульманами Бога Творцом неба и земли, их стремление к молитвенной и нравственной жизни в подчинении Его воле и закону, вера в воскресение мертвых и Суд Божий, а также общность авраамических корней и некоторых форм благочестия. «Хотя последователи ислама и не признают Иисуса Богом, они все же почитают Его как пророка и чтят Его девственную Матерь, Марию, а иногда даже благочестиво призывают Ее» (Ibid. 3). Собор призвал предать забвению имевшуюся в истории вражду между мусульманами и христианами, стремиться к взаимопониманию, совместному поддержанию мира, справедливости, нравственности и свободы.

С экклезиологической т. зр. особые духовные узы и великое общее наследие, согласно «N. а.» (Ibid. 4), соединяют христиан с иудеями: и те и другие являются сынами *Авраама* по вере, а начатки спасения и веро-

учения христ. Церкви таинственно (mystice) прообразованы в судьбе ветхозаветного народа и в его завете с Богом. Ссылаясь на Рим 9. 5, Собор отметил иудейское по плоти происхождение Христа, апостолов и большинства первых провозвестников *Евангелия*. Центральная мысль этой главы содержится в утверждении того, что «ради своих отцов иудеи донныне остаются любезными (carissimi) Богу, Чьи дары и призвание непреложны (sine paenitentia)», и представлять их отверженными или проклятыми нет основания в Свящ. Писании. Несмотря на то что в большинстве своем они отвергли евангельскую весть, а действия иудейской элиты привели к смерти Христа, «то, что было совершено во время Его страстей, не может быть огульно (indistincte) вменено в вину ни всем жившим тогда иудеям, ни иудеям современным» (Ibidem). Высказывая сожаление о любых проявлениях антисемитизма, составители декларации отдельно отметили, что католич. Церковь осуждает его не по политическим соображениям, но движимая религ. евангельской любовью. Библейско-богословские исследования и собеседования названы в качестве главных средств действия развитию взаимопонимания и укреплению уважения между христианами и иудеями. При этом оговаривается основополагающая и неизменная позиция христ. веры: «Христос по Своей безграничной любви добровольно принял страдания и смерть за грехи всех людей, чтобы все пришли ко спасению. Поэтому проповедующая Церковь должна возвещать крест Христов как знание всеобъемлющей Божией любви и как источник всякой благодати» (Ibidem).

Заканчивается декларация осуждением всякого вида дискриминации и притеснения людей, в т. ч. по вероисповедному признаку, любых теорий или практик, вводящих «различия в человеческом достоинстве и в приобретающих из него правах», как противных духу Христову (Ibid. 5). Собор призвал христиан по апостольскому примеру жить со всеми в мире, помня, что отношение человека к Богу Отцу и отношение его к людям прямо взаимосвязаны: «Мы не можем призывать Бога, Отца всех людей, если отказываемся вести себя по-братски в отношении некоторых из них, сотворенных



по образу Божию» (Ibidem). Эти заключительные положения «N. a.» стали ознаменованием нового курса Римско-католической Церкви — на открытость, всесторонний диалог и толерантность, принципы которого более развернуто были изложены в принятых следом соборных документах: в декларации о религ. свободе «*Dignitatis humanae*» и в пастырской конституции о Церкви в совр. мире «*Gaudium et spes*».

Рецепция. Несмотря на предпринимаемые ранее последовательные шаги в католицизме, направленные на международное и межрелиг. сближение (см., напр.: *Pacem in terris* (ап. 1963); [Энциклика папы Римского Иоанна XXIII] // *AAS*. 1963. Vol. 55. P. 257–304; подробнее см.: *Renz*. 2014. S. 45–92), принятая офиц. декларация по столь шепетильной теме стало для многих неожиданно. Притом что в ходе развернувшейся после Собора католич. полемики о декларации не обошлось без обвинений в «отпадении от веры» и в «обращении к чужим богам» (ср.: *Oesterreicher*. 1967. S. 458–461), «N. a.» была в целом положительно воспринята как религ. объединениями, так и мировой общественностью (см.: *Renz*. 2014. S. 161–167). В отношении «внутренней динамики», ясности и характера постановки вопроса она считается уникальным явлением «в истории Церкви, ее Соборов и богословия» (*Rahner, Vorgrimler*. 1968. S. 350).

В числе немногих крупных богословов других христ. конфессий, оставивших оформленный отзыв о «N. a.», был К. Барт. Его краткие критические замечания помещены в брошюре, опубликованной им по итогам визита в Ватикан в 1966 г. для встречи с папой Павлом VI и некоторыми разработчиками важнейших соборных документов (*Barth K. Ad limina apostolorum*. Zürich, 1967. S. 38–40). Барт указал на непрозрачное изложение текста, затрудняющее понимание глубины заключенного в нем богословского замысла; на слабую связь господствующего в декларации историко-аналитического подхода с библейским повествованием; на неоправданную маргинализацию миссионерского начала и прямого возведения Креста Христа как исходного пункта для достижения чаемого межрелиг. и межчеловеческого взаимопонимания; на упущение давно установленного

в религиеведении факта, что противостояние христианству высокоразвитых религий гораздо очевиднее и сильнее, чем примитивных; на отсутствие эксплицитного признания вины как за антисемитские настроения и деяния в древней, средневек. и совр. Церкви, так и ввиду ее фатальной роли в причинении вреда мусульманам в эпоху крестовых походов. Кроме того, швейцар. богослов не согласился с отнесением иудаизма к нехрист. религиям в одном ряду с исламом, индуизмом и буддизмом, считая, что в «Ветхом Завете речь идет вовсе не о какой-то «религии», а об исконной форме (die Urgestalt) божественного Откровения», так что историческое существование иудейства является единственным в своем роде естественным доказательством бытия Божия (Ibid. S. 40).

Декларация «N. a.» оказала влияние на богословские дисциплины католицизма, послужив толчком к поиску новых методологических решений в систематическом богословии (гл. обр. в апологетике и догматике), библейской экзегезе, церковной истории и герменевтике патристических текстов (см.: *Hünemann, Söding*. 2003). В рамках интенсивно развивающегося направления «богословие религий» осмысливаются проблемы единства религ. истины, спасительности нехрист. вероучений и традиций и включения их в универсальную сотериологию христианства в свете тайны действия Божия в истории, содержания и границ Откровения в связи с многообразием форм богопочитания, происходит углубление философско-богословской рефлексии образа Мессии и Воплощения (см.: документ панской международной богословской комиссии «Христианство и религии» (1996) (*El cristianismo y las religiones* // *Comisión teológica internacional: Documentos 1969–1996: Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia* / Ed. C. Pozo, R. Blásquez. Madrid, 1998. P. 557–604)). В вопросе о соотношении мировых религий и христианства особое место отводится иудейскому народу — его судьба не является просто подготовкой ко Христу и его предназначение не заканчивается с началом новой эры. В таком понимании его значение для христ. богословия основополагающе. Это касается в особенности экклезиологии: «Израиль принадлежит к исто-

рическому и богословскому определению тайны Церкви», поскольку употребленное Собором в «N. a.» высказывание о духовном единении (*spiritualiter coniunctus* — CVatII. NA. 4. 1) новозаветного народа Божия с потомством Авраама может быть понято в пространстве христ. мысли только пневматологически, следов., означает единство в Св. Духе (*Hoff*. 2015. S. 127, 130). Одновременно в совр. католич. экзегезе критическое внимание уделяется антииудейским высказываниям НЗ, пересматриваются устоявшиеся в церковной письменности модели их изъяснения (см., напр.: *Antijudaismen in der Exegese? Eine Diskussion 50 Jahre nach «Nostra aetate»* / Hrsg. S. Schreiber, T. Schumacher. Freiburg i. Br., 2015).

Научные разработки «богословия религий» находят отражение в религ. педагогике, в принципах оглашения и миссии (см., напр.: документ папской комиссии по религ. отношениям с иудаизмом «Замечания по поводу правильного представления иудеев и иудаизма в проповеди и катехизации Римско-католической Церкви» (*Notes on the Correct Way to Present the Jews and Judaism in Preaching and Catechesis in the Roman Catholic Church*. 1985 // *Wigoder G. Jewish-Christian Relations since the Second World War*. Manchester etc., 1988. P. 149–158)), в практике обмена духовным и аскетическим опытом, в частности между католич. и буддийскими монахами.

Ярким примером теоретической и практической деятельности в сфере межрелигиозного диалога на основе «N. a.» является разрабатываемый с 1990 г. швейцар. богословом-консультантом II Ватиканского Собора Г. Кюнгом проект «Мировой этос» (*Weltethos*), нашедший широкую международную поддержку в подготовленной им декларации парламента мировых религий в Чикаго (см.: *Küng H. Erklärung zum Weltethos*. Münch., 1993). С 1995 г. действует созданный Кюнгом одноименный институт, в задачи которого входят укрепление и развитие культурного и социально-политического сотрудничества народов путем углубления взаимопонимания и выработки общих этических норм различных религ. традиций.

Институциональная рецепция на уровне верховного католич. магистериума нашла отражение в мно-



гочисленных документах ватиканской курии, в отдельных высказываниях, церковно-политических актах и символических жестах Святого Престола (установление дипломатических отношений между Ватиканом и Израилем (1993), посещение понтификами мечетей и синагог, мемориалов жертвам холокоста, покаянные молитвы у Стены Плача в Иерусалиме, офиц. приветственные послания к важнейшим иноверным праздникам и др.), направленных на укрепление мирного сосуществования религий (подробно см.: *Renz*. 2014. S. 167–208; *Roddey*. 2005. S. 99–211). Способствовать реализации содержащихся в «N. а.» импульсов призваны основанные в 1964 г. папский секретариат по делам нехристиан (с 1988 папский совет по межрелиг. диалогу) и в 1974 г. папская комиссия по религ. отношениям с иудаизмом, входящая в состав папского секретариата (с 1988 совет) по содействию христ. единству. В послесоборные годы при активном участии представителей Римско-католической Церкви были созданы различные исследовательские центры, общественные орг-ции, форумы и советы по развитию всесторонних взаимоотношений между представителями разных религий.

Особое внимание уделяется сближению с иудеями. Ответственная за эту сферу папская комиссия во главе с кард. Йоханнесом *Виллебрандсом* вскоре после своего учреждения выработала план действий в виде программного документа «Направления и указания по проведению в жизнь соборной декларации «Nostra aetate», № 4» (1 дек. 1974) (*Orientations et suggestions pour l'application de la déclaration conciliaire «Nostra aetate» N 4 // AAS. 1975. Vol. 77. P. 73–79*), главными составляющими которого были названы налаживание дружественного диалога и социального взаимодействия с евр. общинами, выявление литургических связей и библейского единства, внедрение правильного взгляда на иудейскую веру на путях катехизации и религ. образования.

Одной из самых важных задач для католич. учительства в этом контексте стало обоснование и достижение взвешенного соотношения между утвержденным II Ватиканским Собором принципом религ. свободы и внутренне присущим христианству миссионерским призванием (ср.:

CVatII. AG. 2). Так, говоря о необходимости евангелизации «значительной части человечества, исповедующей нехристианские религии, которые Церковь уважает и ценит», папа Римский Павел VI в апостольском обращении «*Evangelii nuntiandi*» (8 дек. 1975) подчеркнул, что «подобная ситуация порождает сложные и деликатные вопросы, которые следует изучать в свете христианского Предания и учительства Церкви», поскольку «ни уважение и почтение к этим религиям, ни сложность поднятых проблем не служат для Церкви поводом обходить молчанием благовестие Христа перед лицом нехристиан» (*AAS. 1976. Vol. 68. P. 41–42*). Впоследствии этой проблематике были посвящены документ папского секретариата по делам нехристиан «Церковь и другие религии: Диалог и миссия» (*The Church and other Religions: Dialogue and Mission. 1984*) и совместный документ папского совета по межрелиг. диалогу и конгрегации евангелизации народов «Диалог и провозвестие: Размышления и указания относительно межрелигиозного диалога и возвещения Евангелия Иисуса Христа» (*Reflection and Orientations on Interreligious Dialogue and the Proclamation of the Gospel of Jesus Christ. 1991*).

Папа Римский *Иоанн Павел II* (1978–2005), уделявший отношениям католицизма с мировыми религ. традициями исключительное внимание, отмечал, что спасительная евангельская проповедь должна распространяться и на последователей др. вероучений: «В свете всеобщего домостроительства спасения Церковь не видит противоречия между возвещением Христа и межрелигиозным диалогом, но считает необходимым ввести их в сферу своей миссии народам (*ad gentes*). Ведь вполне приемлемо, чтобы эти два элемента сохраняли как свою внутреннюю связь, так и свои отличия; поэтому не следует их смешивать, необдуманно применять к ним одинаковые подходы или считать их тождественными, как будто они взаимозаменяемы» (*Redemptoris missio. 55* (ан. 1990): [Энциклика папы Иоанна Павла II] // *AAS. 1991. Vol. 83. P. 303*).

На непростую дилемму между миссионерским благовестием и религ. толерантностью обратила внимание ватиканская Конгрегация вероучения в декларации «*Dominus Iesus*» (6 авг. 2000). В ней отмечает-

ся, что провозглашенное «N. а.» уважительное отношение Римско-католической Церкви к др. религиям не означает отказа от изначально заповеданной Христом обязанности вселенской миссии, к-рая «сегодня сталкивается с противодействием со стороны релятивистских теорий, оправдывающих религиозный плюрализм не только *de facto*, но и *de iure* (или *de principio*). Как следствие, считаются более неактуальными определенные истины: окончательный и полный характер Откровения Иисуса Христа, природа христианского вероучения в сравнении с верованиями иных религий, богодухновенность книг Священного Писания, ипостасное единство предвечного Слова с Иисусом из Назарета, единство домостроительства воплощенного Слова и Св. Духа, единственность и спасительная всеобъемлемость (*unicitas et universalitas salvifica*) тайны Иисуса Христа, универсальное спасительное посредничество Церкви...» (*Dominus Iesus. 4 // AAS. 2000. Vol. 92. P. 744–745*).

Тема отношения к нехрист. религиям включена в «Катехизис Католической Церкви» (1992), гл. обр. в контексте раскрытия эkkлeзиологического понятия вселенскости (*catholicitas*). Поскольку все человечество призвано Отцом к единству в Церкви Сына Своего, Церковь, несмотря на возможные ограниченность и искажающие образ Божий ошибки, «признает в других религиях поиски — «через тени и образы» — Бога неведомого, но близкого, раз это Он дает всем жизнь, дыхание и все и хочет спасения всех людей» (ККЦ. 843–845). Святоотеческое утверждение того, что вне Церкви нет спасения (см.: *Cypr. Carth. Ep. 73. 21*), «не относится к тем, кто не по своей вине не знает Христа и Его Церковь» (ККЦ. 847; ср.: CVatII. LG. 16). Наряду с отдельным указанием на то, что спасительный замысел охватывает поклоняющихся единому Творцу, а именно мусульман (ККЦ. 841), особо подчеркнуто родство христианства с иудаизмом: «Церковь, Божий народ в Новом Завете, исследуя свою собственную тайну, открывает свою связь с еврейским народом... В отличие от других нехристианских религий иудейская вера уже представляет собою ответ на Богооткровение в Ветхом Завете» (ККЦ. 839). Внутренняя близость обеих традиций отражена в общности Писания

и Закона (ККЦ. 121–123, 577–582), а также во мн. аспектах богослужения, напр. в литургии Слова или в каноне *мессы*. Поэтому «более глубокое знание веры и религиозной жизни еврейского народа, как они исповедуются и протекают еще и в наши дни, может помочь лучшему пониманию некоторых аспектов христианской литургии» (ККЦ. 1096). Однако наличие у христиан и иудеев сходных устремлений — ожидаемого «пришествия (или возвращения) Мессии» — сопровождается в эсхатологической перспективе «драмой незнания или непризнания Христа Иисуса» (ККЦ. 840). Одновременно в Катехизисе со ссылкой на Свящ. Писание (Деян 3. 17; Лк 23. 34) и «N. а.» специально оговорено, что «нельзя распространять во времени и пространстве ответственность за распятие Иисуса на других иудеев» (ККЦ. 597).

Дискуссии по вопросу о миссии среди нехристиан, и особенно среди евреев, обострились после выхода *motu proprio* папы Римского Бенедикта XVI «*Summorum pontificum*» (7 июля 2007), вернувшего т. н. тридентскую мессу в церковный обиход в качестве экстраординарного евхаристического чина. Появившаяся в этой связи формулировка молитвенного прошения об иудеях в богослужении Великой пятницы: «...да познают они Иисуса Христа» — вызвала как негативную реакцию евр. общин, так и критику со стороны специалистов в области межрелиг. диалога.

Заложенные в «N. а.» принципы отношения католицизма к др. религиям нашли отражение в апостольском обращении папы Римского *Франциска* о возвещении Евангелия в совр. мире «*Evangelii gaudium*» (24 нояб. 2013). В нем сказано, что с т. зр. поиска мира и социальной справедливости взаимодействие с представителями иных религ. традиций, особенно с мусульманами, «является этическим обязательством» (*Evangelii gaudium*. 250 // AAS. 2013. Vol. 105. P. 1120). Отвергая «примиряющий синкретизм» (*un sincretismo conciliante*), понтифик указал на существенную связь открытости и благовестия, вслед. к-рой «евангелизация и межрелигиозный диалог находятся отнюдь не в противоречии, а поддерживают и питают друг друга» (Idem. 251 // Ibid. P. 1120–1121). По его мнению, нехристианам

доступно приобщение пасхальной тайне благодаря безвозмездному освещающему действию Бога. Хотя их «обряды не имеют смысла и действительности (*il significato e l'efficacia*) таинств, установленных Христом», они все же «могут служить для Духа каналами, по которым Он освобождает нехристиан от атеистического имманентизма и чисто индивидуального религиозного опыта» (Idem. 254 // Ibid. P. 1122).

Вопросы взаимосвязи с евр. народом, завет к-рого с Богом «так и не был расторгнут», идут в обращении как обычно отдельной статьей на основании того, что его религия не может считаться для христианства чуждой: «Церковь разделяет с иудаизмом важную часть Священного Писания и считает... его веру священным корнем собственной христианской идентичности» (Idem. 247 // Ibid. P. 1119). Имеющиеся противоречия во взгляде на Иисуса Христа не упраздняют, согласно документу, взаимодополняющего обогащения (*complementarietà*) традиций, позволяющего «вместе читать книги еврейской Библии и взаимно помогать раскрывать богатства Слова, разделять многие этические убеждения, совместно заботиться о справедливости и о развитии народов» (Idem. 249 // Ibid. P. 1120).

В 2015 г. было опубликовано заявление группы ортодоксальных раввинов под названием «Исполнить волю Отца нашего Небесного: Навстречу сотрудничеству между евреями и христианами» (*To Do the Will of Our Father in Heaven: Toward a Partnership between Jews and Christians: Orthodox Rabbinic Statement on Christianity* // *Judaica*. Zürich, 2016. Jg. 72. S. 356–361), в к-ром наряду с положительной оценкой последствий принятия декларации «N. а.» для иудеев и инициатив Римских пап по ее реализации сказано, что «христианство — явление не случайное и не ошибочное, но плод Божественной воли и дар народам... Теперь, когда Католическая Церковь признала вечный завет между Богом и Израилем, мы, евреи, можем признать постоянную конструктивную мотивированность христианства в качестве нашего партнера в избавлении мира — без каких-либо опасений, что за этим стоят миссионерские цели» (§ 3). Однако впервые офиц. реакция с евр. стороны на «N. а.» последовала в документе рав-

винов Израиля, Европы и США «Между Иерусалимом и Римом: Общий мир и признаваемые особенности: Размышления о 50-лети «Nostra aetate»» (*Between Jerusalem and Rome: The Shared Universal and the Respected Particular: Reflections on 50 Years of «Nostra aetate»*. 2016), к-рый был передан лично папе Римскому Франциску 31 авг. 2017 г. в Ватикане (опубликован на офиц. сайте Совета раввинов Америки). В нем также подчеркиваются неоспоримые заслуги Римско-католической Церкви по искоренению антисемитизма, в т. ч. в литургических текстах, и установлению братских отношений с иудеями, ставшие возможными благодаря соборному провозглашению в «N. а.» веротерпимости и признанию актуального религ. значения завета Божия с Израилем. Авторы документа призвали остальных христиан следовать в этом примеру католиков. Вместе с указанием на признание некоторыми высокоавторитетными евр. богословами особого статуса христианства как религии поклонения единому истинному Творцу и Промыслителю мира, выведшему древний Израиль из егип. плена, ими констатируется наличие непреодолимых различий существенного порядка между христианским и иудейским вероучениями, к-рые все же не должны препятствовать развитию союзничества в поисках лучшего мира, социальной справедливости и безопасности.

Ист.: Sacrosanctum concilium oecumenicum Vaticanum II: Declaratio de Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas // AAS. 1966. Vol. 58. P. 740–744; Док-ты II Ватиканского Собора. М., 1998². С. 277–282.

Лит.: *Oesterreicher J. M.* Kommentierende Einleitung zur Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen // LTK: Das Zweite Vatikanische Konzil: Dokumente und Kommentare. Freiburg i. Br., 1967. S. 406–478; *Rahner K., Vorgymler H.* Kleines Konzilskompendium. Freiburg i. Br., 1968; *Ruokanen M.* The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions According to the Second Vatican Council. Leiden etc., 1992; *Methodische Erneuerung der Theologie: Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten* / Hrsg. P. Hünermann, Th. Söding. Freiburg i. Br. etc., 2003; *Multiple Paths to God: «Nostra aetate», 40 Years Later* / Ed. J. P. Hogan, G. F. McLean. Wash., 2005; *Roddey Th.* Das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen: Die Erklärung «Nostra aetate» des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Rezeption durch das kirchliche Lehramt. Paderborn, 2005; *Siebenrock R.* Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen «Nostra aetate» // *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* /

Hrsg. P. Hünermann, B. J. Hilberath. Freiburg i. Br. etc., 2005. Bd. 3. S. 591–693; «Nostra aetate» – ein zukunftsweisender Konzilstext: Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach / Hrsg. H. N. Henrix. Aachen, 2006; История II Ватиканского Собора / Под ред. Дж. Альбериги и др. М., 2007. Т. 4. С. 162–200; «Nostra aetate»: Origins, Promulgation, Impact on Jewish-Catholic Relations: Proc. of the Intern. Conf., Jerusalem, 30 Oct. – 1 Nov. 2005 / Ed. N. Lamdan, A. Melloni. B., 2007; Recker D. Die Wegbereiter der Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils: Johannes XXIII., Kardinal Bea und Prälat Oesterreicher – eine Darstellung ihrer theologischen Entwicklung. Paderborn, 2007; Weltkirche und Weltreligionen: Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach «Nostra aetate» / Hrsg. J. Sinkovits, U. Winkler. Innsbruck etc., 2007; «Nostra aetate» und die Muslime: Eine Dokumentation / Hrsg. H. Vöcking. Freiburg i. Br. etc., 2010; Renz A. Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog: 50 Jahre «Nostra aetate» – Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption. Stuttg., 2014; Hoff G. M. «Nostra aetate» 4 als Anfrage an die systematische Theologie // «Nostra aetate» 4: Wendepunkt im Verhältnis von Kirche und Judentum – bleibende Herausforderung für die Theologie / Hrsg. R. Boschki, J. Wohlmuth. Paderborn, 2015; The Future of Interreligious Dialogue: A Multireligious Conversation on «Nostra aetate» / Ed. Ch. L. Cohen, P. F. Knitter, U. Rosenhagen. Maryknoll (N.Y.), 2017.

Е. А. Пилипенко

НОТ [нем. Noth] Мартин (3.08.1902, Дрезден – 30.05.1968, Шивта (Субейта), Израиль), нем. библиист, протестант. теолог и историк Др. Израйля. Род. в семье учителя гимназии. С 1921 по 1925 г. Н. изучал теологию и вост. языки в ун-тах Ростока, Эрлангена и Лейпцига (в частности, в Лейпциге ВЗ – сначала у Р. Кумтеля, а затем у А. Альта). В 1927 г. защитил в ун-те Грейфсвальда диссертацию, посвященную древнеизраильской ономастике. Преподавал ВЗ, занимая должности приват-доцента в ун-тах Грейфсвальда (1927–1928) и Лейпцига (1928–1930), профессора в ун-тах Кёнигсберга (ныне Калининград; 1930–1945; в 1939/40 и 1943–1945 служил в армии) и Бонна (1946–1967). Дважды (1947–1948; 1957–1958) избирался на пост ректора ун-та Бонна. В 1964 г. переселился в Иерусалим, став директором Немецкого евангелического ин-та древностей Св. земли (Deutsches Evangelische Institut für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes) (1964–1968).

Н. является одним из наиболее известных исследователей ВЗ в XX в. Его перу принадлежит ок. 20 монографий, посвященных различным вопросам ВЗ и истории Др. Израйля. Наиболее значителен вклад Н.



М. Нот.

Фотография. Нач. 60-х гг. XX в.

в исследование ранней истории Израйля, *Пятикнижия*, исторических книг ВЗ, древнеизраильской ономастики.

В работе о догос. истории Израйля (Das System der zwölf Stämme Israels, 1930) Н. выдвинул гипотезу, согласно к-рой Др. Израиль представлял собой священный союз 12 племен, его целью была забота о центральном святилище, где находился ковчег. Местоположение этого святилища менялось, поскольку ковчег переносили с места на место. Союз израильских племен Н. уподобил аналогичным греческим (т. н. амфикиония) и италийским племенным союзам.

Н. развивал в своих трудах («Geschichte Israels» и др.) теорию мирного и постепенного заселения Палестины израильскими племенами (т. н. теория инфильтрации), выдвинутую ранее его учителем Альгом.

Широкое признание получила гипотеза Н. о девтеронимической истории, разработанная им в кн. «Überlieferungsgeschichtliche Studien» (1943). По его мнению, Второзаконие, книги Иисуса Навина, Судей, 1–4-я Царств представляют собой историографическое сочинение, составленное одним автором, жившим в VI в. до Р. X. (т. н. девтеронимическая история, см. в ст. *Исторические книги*). В нем описывалась история Израйля, начиная с завоевания земли обетованной и заканчивая событиями Вавилонского плена. Прологом к нему служил текст кн. Второзаконие с изложением законов, несоблюдение к-рых привело к упадку Северного (Израиль) и Южного (Иудея) царств. Целью сочине-

ния было объяснить причины утраты Иудеей государственности и обстоятельств Вавилонского плена в VI в. до Р. X.

Монография Н., где рассматриваются вопросы ономастики (Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung, 1928), основана на его диссертационной работе и посвящена проблеме происхождения и значения древнеизраильских имен собственных в контексте семит. ономастики. Перу Н. принадлежит также ряд комментариев на нек-рые книги ВЗ: Иисуса Навина (1938), Исход (1959), Левит (1962), Числа (1966), 3 Цар 1–16 (1968).

Н. похоронен в Вифлееме.

Соч.: Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung. Stuttg., 1928; Das System der zwölf Stämme Israels. Stuttg., 1930; Das Buch Josua. Tüb., 1938; Die Welt des AT: Einf. in die Grenzgebiete der alttestamentlichen Wissenschaft. B., 1940; Überlieferungsgeschichtliche Studien. Halle, 1943. Bd. 1: Geschichte Israels. Gött., 1950 (рус. пер.: *Нот М.* История Древнего Израйля / Пер. с нем.: Ю. П. Варганов. СПб., 2014); Das zweite Buch Mose: Exodus. Gött., 1959; Das dritte Buch Mose: Leviticus. Gött., 1962; Das vierte Buch Mose: Numeri. Gött., 1966; Könige. Neukirchen-Vluyn, 1968. Тl. 1.

Лит.: Thiel W. Noth // BBKL. 1993. Bd. 6. Sp. 1023–1032; Begg C. T. M. Noth: Notes on his Life and Work // The History of Israel's Traditions: The Heritage of M. Noth / Ed. S. L. McKenzie, M. P. Graham. Sheffield, 1994. P. 18–30; Seebass H. Das Erbe M. Noths zu Pentateuch und Hexateuch // M. Noth – aus der Sicht der heutigen Forschung / Hrsg. U. Rütterswörden. Neukirchen-Vluyn, 2004. S. 21–59; Smend R. M. Noth (1902–1968): Person und Werk // Ibid. S. 1–20.

К. А. Битнер

НОТА́ЦИЯ [лат. notatio, от nota – знак, символ], система письменной фиксации музыки. Символы муз. Н. при всем их многообразии (невмы, квадратные, круглые, ромбовидные ноты, буквы, слоги, цифры, горизонтальные и вертикальные линии, табулатурные диаграммы, «авторские» графемы композиторов-авангардистов и проч.) призваны кодировать специфически муз. логику, прежде всего в гармонии (звукорядности) и ритмике (ритм и метр). В этом фундаментальное отличие письменной фиксации музыки от механических и электронных способов воспроизведения звучащего материала (на восковом валике Т. Эдисона, на аналоговой грампластинке, на цифровом компакт-диске, в аудиофайле, посредством графика звукового сигнала, его спектра и т. п.). Напр.,

запись полутона и целого тона в западноевроп. линейной Н. показывает логическую «звукорядную» величину интервалов, притом что их «математическая» (реальная) величина задается — в каждом конкретном случае (в зависимости от эпохи, локальной традиции, стиля) — муз. строем. Знак альтерации, относящийся к диатонической ступени ладового звукоряда, может означать ее хроматическую альтерацию в системе мажорно-минорной тональности, а в додекафонной музыке (предпосылкой к-рой служит энгармоническое равенство полутонов равномерно темперированной октавы) несет функцию контекстно-безразличного «маркера высоты». Размер и тактовая черта в классической (5-линейной круглой) Н. показывают местоположение сильных и слабых долей, уровни ритмического деления и т. д., и наоборот, отсутствие этих графем имплицитно произвольность метrorитмической транскрипции музыки и (в текстово-муз. форме, напр. в мелизматическом *органуме* и в многоголосном *кондукте*) артикуляции текста.

Подробная разметка динамических, темповых и прочих нюансов (напр., в музыке И. Ф. Стравинского) выдает стремление композитора детерминировать смысл, запечатленный в «графическое» форме. И наоборот, «ненотирование» (в т. ч. осознанное) или условное нотирование музыки (напр., гармонии и фактуры — в итал. цифровке *basso continuo*, ритма — во франц. бестактовой прелюдии (*prélude non mesuré*) XVII в.) открывает простор для исполнительских интерпретаций и музыковедческих концепций. Так, отсутствие однозначной Н. темпов и мелизмов в музыке эпох Возрождения и барокко послужило причиной большого различия в ее интерпретациях — «радикальные» интерпретации темпа, наблюдающиеся у нек-рых представителей движения т. н. аутентичного исполнительства, приводят к изменению этоса музыки (такое изменение дискуссионно особенно в духовной музыке, напр. в «Страстях по Матфею» И. С. Баха), а чрезмерное увлечение орнаментикой у клавиеснистов, гамбистов и проч. нивелирует рельеф мелодии как несущей структурного элемента гомофонной музыки. Непоследовательное нотирование встречных (*musica ficta/falsa*) и ключевых знаков альте-

рации в многоголосной музыке средних веков и раннего Возрождения породило противоречивые музыковедческие трактовки старинной гармонии, вплоть до концепции «поли-modalности». Специфическая «регистровая» расстановка *ключей нотных* в церковном многоголосии XVI–XVII вв. (напр., в «Офферториях на весь церковный год» Дж. П. да Палестрины) вызвала многолетние споры о релевантности в этой музыке *амбитуса* (категория монодико-модального лада; прямо противоположные т. зр. высказывали Б. Майер и К. Дальхауз) и, шире, о самой сущности лада в эпоху, когда монодическая модальность уже стала фактом истории, а мажорно-минорная тональность еще не приобрела значение регулирующего звуковысотную систему закона (Г. Пауэрс, Ю. Н. Холопов).

В европейской культуре Н. обеспечила сохранность и передачу профессиональной музыки — анонимной (гл. обр. церковной) и авторской («композиторской») — от поколения к поколению. Поэтому артефакты музыкальной Н. приобрели статус первичного источника для исполнительских реализаций (интерпретаций) музыки и научных суждений о ней.

В качестве физических носителей нотированной музыки в разных странах на разных этапах ее эволюции выступали камень, папирус, пергамент, бумага, компьютерный файл (содержащий программный код на специальном языке) и др.

Наблюдаемые в истории разнообразные формы Н. сводятся к следующим типам: буквенная (также буквенно-слововая, буквенно-цифровая), невменная, линейная, табулатурная (табулатура), современная и компьютерная. Историческое значение имели также смешанные нотации, не укладывающиеся в рамки «чистого» типа, — *дасийная нотация*, невменно-линейная, линейно-цифровая, табулатурно-линейная, джазовая и др.

Древнейшие в Европе (IV в. до Р. Х.) сохранившиеся образцы музыки, восходящие к культуре Др. Греции, записаны в буквенной Н. Греч. буквы (с чрезвычайно изобретательными графическими модификациями) служили обозначениями ступеней («струны») относительной звуковой т. н. полной системы (греч. *σύστημα τέλειον*; традиц. рус. пер. — *совершенство*), к-рая лежала в осно-

ве античной музыки. Для музыки вокальной и музыки инструментальной наборы символов были разными, при этом инструментальная Н. считается древнее вокальной. Напр., в вокальной Н. греков Σ (сигма) в лидийском ладу соответствует ступени полной системы, называемой «гипата средних», а Φ (фи) в том же ладу — ступени «диатоническая лихана низших». Каждой ступени в системе присущ специфический интервальный контекст — значение, определяющееся отношением к др. ступеням, к-рые окружают нотированную ступень (такое значение ступени звукоряда ныне называют модальной функцией). Для древнегреч. ладов (в оригинале — *τόνοι* или *τρόνοι*), по меньшей мере в диатоническом роде мелоса, задана собственная неповторимая совокупность символов, к-рую музыкант-исполнитель опознавал именно как таковую. Поскольку (относительные) модальные функции полной системы описаны в музыкально-теоретических трактатах древних греков и римлян, отношения звуковысот в совр. расшифровках античной музыки могут быть переданы достаточно точно. В буквенной Н. греков существовали и знаки для обозначения ритма (см., напр., в знаменитой эпитафии Сейкила), однако системное представление о них составить невозможно. В Др. Риме, судя по теоретическим свидетельствам (нотные памятники не сохр.), пользовались древнегреч. системой.

Латинская буквенная Н. была построена как упрощенная модель греческой. Буквы A, B (в 2 начертаниях, квадратном и круглом), C, D, E, F, G представляют собой те же модальные функции, но отображают лишь миксодиатонический звукоряд в диапазоне октавы (к-рый лежал в основе западноевроп. церковной монодии; оригинальный термин — *cantus planus*). Первоначально лат. буквенная Н. была «сквозной» алфавитной, ступени звукоряда нотировали буквами восходящего алфавитного ряда от A до P (напр., в анонимном трактате «*Alia musica*» IX в., в *тонарии* из Монпелье нач. XI в. (Montpellier. Bibl. de la Faculté de Médecine de l'Université. N 159)). Осознание модального тождества октавы породило октавную буквенную Н., к-рую традиционно приписывают *Гвидо Аретинскому*. Впервые она встре-

чается ок. 1000 г. в небольших анонимных трактатах «Musicae artis disciplina» (инципит, заголовок не сохр.) и «Dialogus de musica». Несмотря на то что названные труды написаны разными авторами, и того и другого зап. источниковеды называют одинаково — Псевдо-Одо. Выдающееся достижение Гвидо — слоговая Н., в которой слогами обозначены ступени диатонического гексахорда: ut, re, mi, fa, sol, la. С небольшими изменениями (вместо ut в ряде локальных традиций, в т. ч. в русской, используется слог do; для того чтобы охватить гептахорд «стандартного» мажорного и минорного ладовых звукорядов, позднее были добавлены слог si и буква H) буквенно-слоговая Н. Гвидо используется до наст. времени, напр. для обозначения тоналностей, для словесного описания высотного ряда в отсутствие специализированных «музыкальных» символов и т. п.

Получившая широкое распространение на христианских Востоке и Западе в средние века невменная Н. (см. *Невмы*), будучи по дидактической функции вспомогательной и мнемонической, в нек-ром смысле уступала как греческой, так и латинской буквенным системам в том, что касается фиксации звуковысотных отношений (напр., нотированные лат. буквами разные муз. интервалы C—D, C—E, C—F, C—G в зап. невменной Н. могли быть переданы одной и той же невмой — *pes/podatus*), но содержала важные для церковнопевч. традиции указания на агогику, динамику, темп, ритм и т. д., уточняла просодию богослужебного текста. В целом магистральным «вектором» невменной Н. был смысл распеваемого молитвы, а не рациональная задача точной фиксации высотных и ритмических параметров музыки. На Западе невмы (в разных локальных традициях свои) начиная с эпохи Каролингов стали основной формой записи богослужебной монодии (см. *Григорианское пение*). Система графем, сложившаяся в средневек. Византийской империи (см. *Византийская нотация*), в древнерус. церковном пении (см. *Кондакарная нотация*, *Знаменная нотация*, *Демественная нотация*, *Казанская нотация*, *Путевая нотация*), в арм. богослужебной монодии (см. *Хазы*) при всем индивидуальном своеобразии каждой из этих традиций также относится к типу невменной Н.

Идея нотировать высоты на горизонтальных линейках возникла в средневек. церковно-муз. дидактике. Первые реализации этой идеи отмечаются в трактатах кон. IX в. «Musica enchiriadis» и «Scolica enchiriadis» (авторов обоих трудов чаще всего условно именуют одним именем — Псевдо-Хукбальд, в последние десятилетия как возможный автор обоих рассматривается Хогер, аббат мон-ря Верден). В качестве ключей (расположенных слева от линейки) в нотных примерах трактатов выступают особые знаки т. н. дасии (*daseia*), а на самих линейках или между ними располагаются слоги распеваемого текста. Дасийная нотация, совмещающая в себе разные графические принципы, причисляется к типу смешанной Н. К тому же типу относятся ноты в анонимных рукописях XI в. с 2 (и более) линейками без к.-л. ключей, между линейками строго диастематически выписаны обычные невмы. Невменно-линейную систему Н. впервые описал Гвидо Аретинский («Правила в стихах», прозаический «Пролог к Антифонарию»). Он же предложил использовать в качестве ключей звукуступени F и C (в оригинальной терминологии Гвидо «родственные», или «подобные», ступени; подразумевается родство модальных функций).

Полностью принципы линейной Н., в которой стало возможным однозначно указывать межзвуковые интервалы, сложились в системах *квадратной нотации* (с XII в.) и *готической нотации* (нем. *Hufnagelschrift*, XII—XVI вв.). Названные системы предназначались преимущественно для записи традиц. церковной монодии, но также и для новосочиненных монодических распевов *Хильдегарды Бингенской*, музыки менестрелей (напр., трувера Гютье де Куэнси, известного автора паралитургических песен во славу Богородицы), испано-португ. кантиг, итал. лауд и др. паралитургических жанров.

В результате интенсивного развития полифонии в парижской школе *Нотр-Дам* была выработана *модальная нотация* (2-я пол. XII—XIII в., на основе графики квадратной Н.), в к-рой впервые в истории музыки наряду с высотой звука последовательно фиксировался ритм и метр («перфектный», трактовался с позиций христ. символики). Много-

голосные *клаузулы* (заготовки метризованного органаума для вставки в традиционно оформленное богослужение) в «Magnus liber organi» представляют собой образцы вокальной партитуры (самые ранние, если не считать «партитурой» записи параллельного органаума в «Musica enchiriadis», в к-рых нет ритмического ранжирования). Функцию маркеров ритмической синхронизации голосов в ней выполняют вертикальные линейки (напоминают позднейшие тактовые черты), отделяющие одну серию (*ordo*) *модусов* от другой. В развившейся на основе модальной Н. *мензуральной нотации* (2-я пол. XIII — нач. XVII в.) произошел отход от идеи формульности модусов и были уравнены в правах бинарная и тернарная мензура, что позволило записывать ритмически изысканные мелодии с гораздо большей точностью. Негативным следствием «ритмической свободы» стала запись полифонической музыки по голосам (она позволяла экономить место), вплоть до начала нотопечатания партитурная запись музыки практически не использовалась. В результате поголосники целых сборников мензуральной эпохи оказались утраченными (напр., 2 голоса из 2-й кн. «Sacrae cantiones» К. Дезуальдо). В Юго-Зап. Руси в 80–90-х гг. XVI в. ряд графем квадратной и поздней мензуральной Н. был использован при разработке линейной *киевской нотации*, применявшейся для записи как одnogолосного, так и многоголосного церковного пения.

Наиболее распространенная разновидность линейной Н. — 5-линейная круглая тактовая Н., называемая также классической. Сложившаяся в Зап. Европе к XVII в., она и в наст. время сохраняет статус стандартной формы записи любой музыки, составляет фундамент элементарного муз. (в т. ч. церковного) образования в России и за рубежом. Классическая Н. наилучшим образом приспособлена для произведений, написанных в мажорно-минорной тоналности XVII—XIX вв., в основе звукоряда к-рой лежит диатонический интервальный род (наименьший возможный интервал — полутон). Вместе с тем она не может адекватно передать логику звуковысотных систем, содержащих микроинтервалы. Поэтому транскрипции в классической Н. древнегреч. произведений в энгармоническом звукоряде, тур. макама,

индийской раги, экспериментальных сочинений композиторов XX в. и др. примеров музыки, написанных не в традиц. «полутоновой» логике, носят весьма условный характер.

Столь же ограничена классическая бинарная (длительности кратны 2) Н. ритма, отраженная в самих названиях ритмических длительностей — «целая», «половина», «четверть», «восьмая» и т. д. Тернарные (кратные 3) длительности записываются в классической Н. как альтерации ближайших к ним бинарных (напр., длительность величиной в 3 четверти записывается как половинная с точкой) — даже в том случае, когда в качестве регулирующей ритмической меры (мензуры) муз. произведения установлена 3-дольная длительность (напр., в транскрипциях мензуральной музыки с совершенным темпусом и большой пролацией). Условный характер нередко носит и тактовая черта, к-рая выставляется даже в тех случаях, когда акцентной метрической системы в музыке нет (напр., в транскрипциях многоголосных кондуктов XIII в., мотетов Жоскена Дебре, духовных мадригалов Палестрины и т. п.).

Интенсивное развитие инструментальной музыки в Зап. Европе XV–XVII вв. обусловило широкое распространение табулатурной Н., или табулатуры. Высота, ритм, мензура и т. д. в ней указываются буквами, цифрами, точками и др. специальными графемами на таблице (схеме, графической диаграмме). Существовали также смешанные формы записи, где к обычной табулатуре добавлялся нотоносец (с различным количеством линеек) с обычными для классической Н. графемами. В отличие от др. типов Н., которые кодируют звуковысотную логику музыки, табулатура фиксирует высоту муз. звука/созвучия схематично, указывая «место пальца» на клавишах (органа, клавесина) или грифе струнного инструмента (лютни, виуэлы, гитары). По этой причине, напр., в нем. клавирной табулатуре высота нотировалась буквенными графемами только для дизезов — даже в том случае, когда муз. логика предписывала бемоль (напр., в доминантном трезвучии с терцией es стандартно использовалась графема для dis). По традиции, уходящей корнями в древнегреч. полную систему, особый символ был только для си-бемоля. В табулатуре нотирова-

лась и светская, и церковная музыка. Так, составленная в традициях т. н. старонем. органной табулатуры Буксхаймская органная книга (Monac. Mus. 3725 (Sim. 352b), ок. 1470) насчитывает всего 256 пьес, из к-рых ок. 50 — многоголосные обработки церковной музыки, преимущественно в жанре версета (инструментальные вставки между стихами псалмов или *библейских песней*). Составленный в системе испан. клавирной табулатуры (испан. cifra) сборник А. де Кабесона «Музыкальные произведения для клавира, арфы и виуэлы» (Obras de música para tecla, agra y vihuela, 1587) включает обработки григорианских хоралов проприи (гимны «Ave maris stella», «Pange lingua», «Te lucis ante terminum», «Veni creator Spiritus» и т. д.) и ординария (мелодии «Kyrie», регулярных псалмовых тонов и особых тонов на «Magnificat») и призван продемонстрировать разнообразные, в т. ч. по уровню технической сложности, приемы и техники инструментального сопровождения и украшения богослужения.

Понятием «современная нотация» объединяются различные экспериментальные формы фиксации музыки в сочинениях композиторов XX–XXI вв., использующих т. н. совр. техники муз. композиции (алеаторику, сонорику, сериализм, минимализм и т. п.). В отличие от вышеназванных типов Н. описываемый тип не сводится к единому или неск. нормативам, что объясняется эстетической установкой композиторов-авангардистов на индивидуализацию стиля.

Для совр. Н. характерны: произвольные словесные инструкции; уникальные «авторские» знаки и пиктограммы для обозначения новых приемов звукоизвлечения на традиц. муз. инструментах, а также режимов работы электронных инструментов и сценического оборудования; варьируемые по величине, форме и внутреннему рисунку нотные головки (для обозначения длительности, динамики, способа извлечения звука), напр. в «Христианской музыке» Л. Полански; штили без нотных головок (экмельика) и расщепленные штили (для записи увеличенных унисонов и кластеров); вязки варьируемой формы и толщины (для обозначения недетерминированных длительностей, а также особых приемов звукоизвлечения) — напр., в «Moteti cantiones» для струн-

ного квартета К. Хубера; индивидуализированные знаки альтерации для нотации микроинтервалов; горизонтальные полосы, в т. ч. со стрелками, обозначающие время звучания отдельной ноты, а также повторы пассажа или более крупного формообразующего элемента — напр., в «Молитвословиях» для хора без сопровождения Д. В. Смирнова; вертикальные полосы различной конфигурации (указывающие на все или избранные звуки охваченного диапазона при записи кластеров); волнистые линии (определяющие амплитуду вибрато, примерный рельеф импровизируемой мелодии — напр., в «Реквиеме» для сопрано, тенора и большого симфонического оркестра Б. И. Тищенко); табулатуры с обозначениями специфических приемов исполнения для конкретного инструмента; бестактовая Н., несинхронные такты в разных партиях; нестандартные счетные доли; идеограмма, предназначенная для созерцания исполнителем (напр., симметричная идеограмма Распятия в самом центре «Пяти песен» Л. Даллапикколлы; картины апокалиптических сцен с вкраплением нотной записи в пьесе «Anchored in Perath: an Apocalypse» для органа Л. Джоб) либо (в электронной музыке) для машинной интерпретации по заданному инженером алгоритму, и т. д. Часто в одной и той же партитуре применяются одновременно несколько из перечисленных выше приемов Н., как, напр., в «Утрене» для солистов, 2 хоров и оркестра К. Пендерецкого.

Поскольку передача столь индивидуализированной совр. Н. посредством нотопечатания крайне затруднена, муз. произведения распространяются в виде факсимиле авторской рукописи, при этом партитуру обычно предваряет список условных обозначений.

Во 2-й пол. XX в. появились компьютерные программы-нотаторы (нотные редакторы), частично автоматизирующие процессы нотопечатания («Score», «Finale», «Sibelius», «Dorico» и др.). Как правило, каждая программа имеет свое внутреннее представление данных музыкальной Н. и соответствующий двоичный формат файла, к-рый описывает классическую Н. со степенью точности, соответствующей функциональным возможностям программы. По мере расширения возможностей программ-нотаторов воз-

ника потребность в формате, позволяющем описывать Н. во всей полноте и единообразно с т. зр. некоего формализованного языка. Универсальный способ кодификации также был необходим для обеспечения переноса файлов в различные программы. Этим задачам соответствовал появившийся в 2005 г. общедоступный формат MusicXML, в котором элементы, параметры и концепции исторических типов Н. единообразно описываются в рамках спецификации XML. Ко 2-му десятилетию XXI в. формат MusicXML приобрел статус нормы компьютерной Н.

Компьютерная Н., как и всякая другая, не является необходимым условием для «живого» воспроизведения музыки. Она существует параллельно с уже записанным звучанием и служит своего рода панелью управления звуковой программой, позволяет интерактивно вносить изменения в материал. Кроме того, запись Н. этого типа (файл) может быть использована в качестве «партитуры» для последующего изучения музыкантами. Важное свойство компьютерного представления Н. — возможность повторно использовать тот же «цифровой» нотный текст в иной форме или в др. контексте. Так, благодаря компьютерной Н. стало возможным быстро конвертировать материал набранной партитуры в голоса, переложить оригинал для др. состава, сделать дирекцион или клавиш, выполнить аранжировку муз. произведения (особенно типизированных массовых жанров), транспонировать на любой интервал, извлечь любые фрагменты (напр., нотные примеры для практических семинаров, докладов, научных статей), создать цифровой аудиофайл и др. операции и процедуры, востребованные в практике совр. муз. жизни.

Лит.: *Riemann H.* Studien zur Geschichte der Notenschrift. Lpz., 1878; *idem.* Die Entwicklung unserer Notenschrift. Lpz., 1881; *Apel W.* The Notation of Polyphonic Music, 900–1600. Camb. (Mass.), 1942. Lpz., 1962; *Smits van Waesberghe J. M.* The Musical Notation of Guido of Arezzo // *Musica Disciplina.* R., 1951. Vol. 5. P. 15–51; *Parrish C.* The Notation of Medieval Music. N. Y., 1957; *Barbour J. M.* The Principles of Greek Notation // *JAMS.* 1960. Vol. 13. P. 1–17; *Flores C.* Univesale Neumenkunde. Kassel, 1970. 3 Bde; *Stäblein B.* Schriftbild der einstimmigen Musik. Lpz., 1975. (Musikgeschichte in Bildern; Bd. 3. Lfg. 4); *Stone K.* Music Notation in the 12th Cent. N. Y., 1980; *Besseler H., Gülke P.* Schriftbild der mehrstimmigen Musik. Lpz., 1981. (Musikgeschichte in Bildern; Bd. 3. Lfg. 5); *Rastall R.* The Notation of Western Music. L., 1983;

Santosuosso A. C. Letter Notations in the Middle Ages. Ottawa, 1989; *Hebborn B.* Die Dasia-Notation. Bonn, 1995; *Барсова И. А.* Очерки по истории партитурной нотации. М., 1997; *Лебедев С. Н.* Об одном свойстве дасийской нотации // *Ars notandi: Нотация в меняющемся мире.* М., 1997. С. 13–16; *Дубинин Е. А.* Знаки звуков: О совр. муз. нотации: (XVI – 1-я пол. XVIII в.). К., 1999; *Трубинов П. Ю.* Высота звука в компьютерном представлении: Музыкально-математические заметки // *Классика и XX в.* / СПбГК. СПб., 1999. С. 221–238; *он же.* Время в нотной графике: вопросы компьютерной формализации // *Ритм и форма.* СПб., 2002. С. 204–221; *Поспелова Р. Л.* Западная нотация XI–XIV вв.: Основные реформы (на мат-ле трактатов). М., 2003; *Gould E.* Behind Bars: The Definitive Guide to Music Notation. L., 2011; *Исторический атлас средневеков. Музыка / Рус. пер. и ред.: С. Н. Лебедев.* М., 2016.

С. Н. Лебедев, П. Ю. Трубинов

НОТКЕР ЗАЙКА [лат. Notkerus Balbulus] (ок. 840, обл. Тургау, Алеманния (ныне на территории Швейцарии) — 6.04.912, Санкт-Галлен), блж. Римско-католической Церкви (пам. 7 апр.), монах бенедиктинского аббатства *Санкт-Галлен*, историк, поэт, музыкант. О жизни Н. З. известно из его сочинений и документальных источников, связанных с историей мон-ря. В более поздних исторических и агиографических произведениях, прежде всего в «Истории монастыря Санкт-Галлен» (*Casus S. Galli*) аббата Эккехарда IV († ок. 1056) и в анонимном Житии (1-я треть XIII в.), запечатлены монастырские предания о нем.

Род. в знатной семье местных землевладельцев. Рано осиротел и находился на попечении у Адальберта, ветерана войн, к-рые имп. Карл Великий вел против саксов, аваров и славян. Еще мальчиком Н. З. попал в мон-рь Санкт-Галлен в качестве облата (см. *Облаты*). Сначала он оказался под опекой мон. Веринберта — сына Адальберта. Потом наставниками юноши были мон. Изон, глава внешней монастырской школы (для тех, кто готовились служить клириками в миру), комментатор Пруденция, обучавший «божественным вещам», и ирландец мон. Марцелл (Моэнгал), руководитель внутренней монастырской школы (для тех, кто выбрали монашескую стезю), библиотекарь, считавшийся крупным специалистом в духовной музыке и учивший «свободным искусствам» (см. *Artes liberales*). В «Истории монастыря Санкт-Галлен» сообщается о «неразлучных друзьях» Н. З., учившихся вместе с ним, — Туотилоне († после 912) и Ратперте

(† ок. 911). Впосл. Туотилон реализовал свои дарования как художник, скульптор, поэт, певчий с великолепным голосом, автор муз. сочинений. Ратперт трудился в мон-ре школьным наставником и переписчиком; им была начата «История монастыря Санкт-Галлен», к-рую в XI в. продолжил аббат Эккехард IV. Ратперту принадлежит также авторство богослужебных песнопений (большая часть их не сохр.).

Н. З. провел всю жизнь в мон-ре Санкт-Галлен. Он не занимал высоких должностей: нек-рое время исполнял обязанности библиотекаря и госпитария (ведаль монастырской гостиницы), был наставником в монастырской школе. Среди его учеников — историк и аббат Санкт-Галлена Гартман († 925), Соломон III, еп. Констанца и аббат Санкт-Галлена (890–919/20), и его брат — Вальдон, еп. Фрайзинга (883–906). Н. З. именвал себя «хворым и зайкой» (*aeger et balbulus*), от чего происходит закрепившееся за ним прозвище. Аббат Эккехард IV, пересказывая в «Истории монастыря Санкт-Галлен» монастырские предания, изображает Н. З. «немощным телом, но не духом, заикающимся голосом, но не душой» (*Ekkehard IV. Casus S. Galli. 3 / Ed. G. Pertz // MGH. SS. T. 2. P. 94*). Приводятся также слова современника, к-рые описывали Н. З. как смиренного, робкого, склонного к уединенным духовным трудам, что не мешало его дружбе с Туотилоном — противоположным по характеру, веселым и открытым, физически сильным и любившим демонстрировать свои разносторонние таланты. Агиограф, очевидно, стремился создать идеализированный образ Н. З. — подвижника, наделенного особыми духовными дарами, в повествовании подчеркиваются его исключительное благочестие, отрешенность от всего мирского и в то же время творческая одаренность. В более поздних монастырских преданиях Н. З. представлен мудрым наставником, библиотекарем, хранившим, передававшим и преумножавшим знания и духовный опыт.

В «Истории монастыря Санкт-Галлен» отражен процесс складывания локального почитания Н. З., начавшийся уже в 1-й пол. XI в. К этому времени относится и самое раннее из сохранившихся до наст. времени изображение Н. З. — портрет в сборнике секвенций, переписанном между

1024 и 1027 гг. в скриптории мон-ря Санкт-Галлен для еп. Сигиберта Минденского (1022–1036) (Kraków. Bibl. Jagiellońska. Berol. Theol. Lat. Qu. 11. Fol. 144r). На этом портрете юный монах изображен перед письменным столом с ножом в одной руке и с оциненным пером в другой. На страницах книги, лежащей на столе, — строка из секвенции авторства Н. З. на Пятидесятницу: «Sancti Spiritus assit nobis gratia» (Благодать Святого Духа да пребудет с нами). Позднее распространение получила традиция изображать Н. З. держащим сломанный посох, к-рая восходит к преданию о том, что монах побил им дьявола. Согласно монастырскому преданию, посох в руках Н. З. был посохом основателя обители, св. Галла († ок. 650), а тот в свою очередь будто бы получил его от св. Колумбана († 615).

Ок. 1215 г. Ульрих фон Закс, аббат мон-ря Санкт-Галлен (1204–1220), инициировал канонизационный процесс Н. З. Этим временем датируется его анонимное Житие (BNL, N 6251; ранее считалось, что его составил декан мон-ря Эккехард). В 1512 г. Н. З. был беатифицирован папой Римским Юлием II; его поминание совершалось в аббатстве Санкт-Галлен и в диоцезе Констанц. С 1963 г. память Н. З. совершается в еп-стве Санкт-Галлен 7 мая — в день перенесения мощей (состоялось в 1537). В Римском Мартирологе память Н. З. указана под 7 апр.

Сочинения. Лит. наследие Н. З. обширно и многообразно, включает исторические, агиографические, богословские сочинения, сохранились его письма, а также составленное им собрание формуляров для написания грамот. Частично сохранилось написанное прозиметром Житие св. Галла, основателя мон-ря Санкт-Галлен (Metrum de vita Sancti Galli; между 884 и 890). Составители Жития — Н. З., Гартман и Ратперт — написали его в форме диалогов учителя и учеников. Частью этого Жития была, вероятно, т. н. Констанцкая проповедь (Sermo habitus Constantiae), изданная в сер. «Patrologia Latina» под авторством св. Галла (PL. 87. Col. 13–26).

«Записки о знаменитых мужах» (Notatio de viris illustribus; 885) — адресованные ученику Соломону, буд. еп. Констанцскому, 2 дидактических письма, которые, по мнению М. Л. Гаспарова, можно рассматри-

вать как «первый в Европе учебник латинской патристики», «подобие аннотированной библиографии» (Гаспаров. 1970. С. 417). Произведение представляет собой руководство, указывающее, к каким книгам Свящ. Писания, творениям отцов Церкви и др. сочинениям христ. авторов следует обращаться, чтобы узнать о том или ином предмете. Подробные рекомендации, к-рые Н. З. дает ученику, отражают его глубокие познания. В подобном жанре был написан ряд произведений позднеантичных и раннесредневеков. авторов: блж. *Иеронима Стридонского* († 419/20), *Геннадия Марсельского* (2-я пол. V в.), *Евгиптия* († после 558), *Кассиодора* († ок. 580), *Исидора Севильского* († 636), *Ильдефонса Толетского* (Толедского) († 667), однако для каролингской эпохи сочинение Н. З. — уникальный в своем роде пример, после него сочинения в этом жанре были созданы лишь в кон. XI — 1-й пол. XII в. Сигибертом из Жамблу и *Йонорием Отёнским*.

«Записки о знаменитых мужах» сохранились в виде отдельного сочинения и в составе «Книги формул» (Liber formularum), к-рая включает др. адресованные Соломону наставнические послания и собрание формуляров для королевских, епископских, монастырских грамот. Эти формуляры были составлены в помощь ученику, рукоположенному в 884 г. во диакона, а позднее добившемуся высокого положения в церковной иерархии.

В 896 г. Н. З. работал над Мартирологом (Martyrologium), к-рый сохранился лишь фрагментарно, вероятно, он не был закончен. Сочинение представляет собой компиляцию из «исторических» мартирологов IX в., которые, в свою очередь, восходили к Мартирологу Беды Достопочтенного (672/73–735). Основу Мартиролога Н. З. составляют тексты, заимствованные из 2-й редакции Мартиролога Адона Вьеннского (ок. 856), дополненные сведениями из Мартиролога Рабана Мавра (между 843 и 854) и житий святых, также Н. З. заимствовал памяти некоторых святых из Иеронимова мартиролога (Dubois J. Les martyrologes du Moyen Age latin. Turnhout, 1978. P. 57). Н. З. иногда полностью копировал текст, иногда сокращал его (Quentin H. Les martyrologes historiques du Moyen Age. P., 1908. P. 679–680). Мартиролог Н. З. сохранился в единственной

рукописи из Санкт-Галлена (St. Gallen. Stiftsbibl. 456, рубеж X и XI вв.; лакуны: с 12 по 18 июня, с 10 по 14 июля, с 19 по 27 авг., с 27 окт. по 31 дек.; изд.: Antiquae lectiones / Ed. H. Canisius. Ingolstadt, 1604. T. 6. P. 759–932; PL. 131. Col. 1025–1164). Известно, что Н. З. принимал участие в переписывании мартирологов Адона Вьеннского и Рабана Мавра для б-ки Санкт-Галлена, что, по-видимому, помогло ему в работе над Мартирологом (Rankin. «Ego itaque Notker scripsi». 1991. P. 289–292).

Важнейшее историческое сочинение Н. З. — «Деяния Карла Великого» (Gesta Karoli Magni, 884–887) — было написано, вероятно, по заказу имп. Карла III Толстого (881–887), к-рый посетил мон-рь и лично познакомился с историком. Произведение было задумано в 3 книгах: 1-я книга — об отношениях Карла Великого (747/8–814) с Церковью, 2-я книга — о военных предприятиях государя, 3-я книга — о его частной жизни. До наст. времени целиком дошла лишь 1-я книга, 2-я книга сохранилась в неоконченном виде, 3-я — утрачена (или не была написана). Исследователи связывают возможное прекращение работы над 3-й книгой со свержением Карла III и скорой его смертью в янв. 888 г., в результате чего Н. З. лишился высокого покровительства.

«Деяния Карла Великого» состоят из отдельных рассказов, близких по жанру к *exempla* (поучительным примерам), к-рые объединяет фигура главного героя — Карла Великого. Н. З. отмечал, что его повествование основано на устных свидетельствах 3 рассказчиков (он называет одного из своих наставников — Веринберта и своего приемного отца Адальберта, к-рый сопровождал императора в военных походах), хотя очевидно знакомство автора с большим кругом античных и средневеков. сочинений, в т. ч. с «Жизнью Карла Великого» (Vita Karoli Magni) Эйнхарда (ок. 770–840). Н. З. рассказывает о деяниях Карла Великого не в хронологической последовательности, как мн. авторы исторических сочинений, а используя тематический принцип. Причем, по мнению Т. Ноубла, в этом в большей степени заметно влияние моделей агиографической лит-ры, чем античных светских исторических сочинений (как, напр., в произведении Эйнхарда): человеческая история понима-

ется и представляется Н. З. прежде всего как часть истории божественной. В отличие от труда Эйнхарда, «Деяния Карла Великого» изобилуют библейскими цитатами и отсылками к сочинениям христ. богословов.

Адресованное Карлу III произведение имеет выраженную дидактическую направленность (ряд исследователей даже относят его к жанру «зеркал» — наставлений правителю). Образ Карла Великого представлен как идеал христ. государя: защитник Церкви, справедливый судья, многократно награждавший праведных клириков и каравший неправедных церковных служителей (автор часто критикует представителей высшей церковной иерархии и связанных с ними светских магнатов, обвиняя их в высокомерии, страсти к стяжательству и др. пороках). В «Деяниях Карла Великого» часто повторяется библейский мотив унижения гордых и возвышения смиренных, характерный также для наставнических посланий Н. З. к Соломону. В повествовании Н. З. иногда даже сам государь не всегда оказывался высшим справедливым судьей. Однако даже если Карл Великий принимал неверное решение, божественная кара все равно наступала того, кто виноват (см., напр.: *Notkerus Balbulus. Gesta. I 28. 1959. P. 38–39*); по мнению Н. З., и праведных, и грешных ждет неизбежное воздаяние.

В образе идеального правителя важным элементом было описание покровительства, которое оказывал Карл Великий наукам и искусствам. По рассказам Н. З., император хорошо разбирался в церковной литературе и литургических песнопениях, лично оценивал исполнительское мастерство певчих, награждал их по заслугам (способность различать искусных и неискусных Н. З. уподоблял способности рассудить праведных и неправедных). Монах вводит в повествование хорошо знакомые ему реалии церковной жизни, использует преимущественно сюжеты, связанные с его семейными преданиями и историей аббатства Санкт-Галлен.

До сер. XX в. «Деяния Карла Великого» не рассматривались в числе важных исторических источников из-за якобы недостоверности этого сочинения, искажения «подлинных» фактов. Однако благодаря работам Г. Ф. Хефеле, Х. Лёве, Х. В. Гётца во-

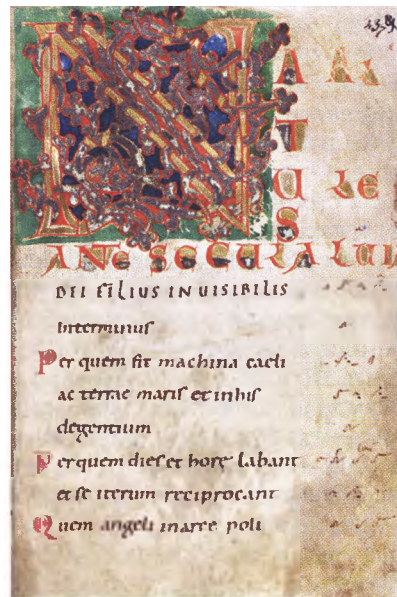
прос о значимости этого произведения был пересмотрен: это ценный источник, отражающий взгляды социальной элиты позднекаролингской эпохи, социально-политические и церковные реалии последней четв. IX в. С 90-х гг. XX в. это сочинение привлекает внимание ученых в контексте исследований исторической памяти как пример соединения устной и письменной традиций (М. Иниз, А. И. Сидоров). В настоящее время «Деяния Карла Великого» рассматриваются исследователями как один из последних значительных историографических памятников каролингской эпохи; в этом произведении исторические свидетельства о Карле Великом трансформировались в легенды, которые были осмыслены в новом политическом контексте.

Другое историческое сочинение Н. З. — «Продолжение Бревиария Эрханберта» (*Continuatio Breviarii Erchanberti*) — существенно отличается по манере изложения от соч. «Деяния Карла Великого». Автор повествует об истории империи Каролингов в 840–881 гг.: от смерти имп. Людовика Благочестивого до имп. коронации Карла III Толстого. В связи с этим составление «Продолжения Бревиария Эрханберта» относят обычно к 881 г. (хотя возможна и более поздняя датировка). Сочинение состоит преимущественно из кратких сообщений о смене государей и территориальных переделах, в целом для повествования характерна историческая точность. В отличие от «Деяний Карла Великого», автор уделяет внимание тому, что происходило не только на нем. землях, но и в Западнофранкском королевстве, Лотарингии, Италии (хотя родные для Н. З. территории упоминаются значительно чаще). Через все сочинение проходит мотив тревоги за будущее державы Каролингов.

Литургическое творчество. Н. З. — важная фигура в истории западнохрист. церковной музыки; известен как поэт-гимнограф, автор *секвенций*. В сб. «Книга гимнов» (*Liber Hymnorum*; ок. 884), посвященном Лиутварду, еп. Верчелли († 900/01), канцлеру и архикапеллану имп. Карла III Толстого, из 50 секвенций, снабженных музыкальной нотацией, тексты примерно 40, как считают исследователи, написаны Н. З.

В предисловии к «Книге гимнов» Н. З. отмечал, что в мон-ре Санкт-

Галлен жанр секвенций стал известен благодаря некоему монаху из разоренного норманнами аббатства *Жюмьеж* в Западнофранкском королевстве. Монах, бежав в Санкт-Галлен (вероятно, не позднее 50-х гг. IX в.), принес с собой антифонарий, содержащий среди прочего и тексты секвенций. По словам Н. З., сначала это новшество заинтересовало его как мнемоническая техника, облегчающая запоминание мелодий. Он начал сочинять собственные тексты секвенций, его наставник Изон, помогая, вносил в них прав-



Секвенция «Natus ante saecula» из «Книги гимнов» Ноткера Зайки. 60–70-е гг. X в. (Einsiedeln. Stiftsbibl. 121 (1151). P. 437)

ки, др. наставник, Марцелл, способствовал распространению секвенций, составленных Н. З., и использовал их при обучении.

Н. З., по-видимому, не сочинял собственные мелодии. Полагают, что он тропировал (см. *Трон*), т. е. силлабический подтекстовывал, уже известные мелизматические распевы (см. *Мелизматический стиль*). Монах тщательно выстраивал ритмический рисунок каждой строки в соответствии с музыкой. Этот подход был удобен с учетом того, что тексты сочинялись для запоминания мелизматических хоралов с витиеватым мелодическим контуром. Н. З. искусно использовал приемы аллитерации, ассонанса, особого ритмического построения фразы (*cursus planus*).

Секвенции Н. З. были посвящены гл. обр. церковным праздникам, однако некоторые являлись хвалебными,

торжественными песнопениями, не связанными с конкретными праздниками. В средневековой и ренессанской традиции Н. З. ошибочно приписывалось авторство ряда знаменитых богослужебных песнопений, в частности, антифона «*Media vita in morte sumus*», получившего широкое распространение в качестве гимна, исполнявшегося христианами в бою.

Помимо секвенций, сохранился созданный Н. З. ок. 883 г. небольшой цикл из 4 гимнов св. Стефану († ок. 35), покровителю кафедрального собора в Меце. Еще один цикл гимнов был посвящен Мецскому еп. Роберту (Руодберту; 883–917).

Важным памятником истории музыки является «Письмо к Лантберту» (в разных изданиях именуется также «О музыке» (*De musica*) либо по 1-й строке — «*Quid singulae litterae...*», дата создания неизв.) — предисловие к нотной рукописи, содержащее сведения о принятой в Санкт-Галлене системе *невм*, невменной нотации, пояснение лат. букв (т. н. *litterae Romanae*), использовавшихся как дополнительные символы для уточнения высотного и ритмического значения, а также этоса и агогики. Поскольку музыкальная наука, унаследованная от античности, была частью квадривиума (см. *Artes Liberales*), Н. З. хорошо знал арифметику, о чем свидетельствует его глосса к сложному месту в «Арифметике» и «Музыке» *Бозция*, где описывается алгоритм разворачивания из единицы любых отношений первенства и, наоборот, приведения любых отношений неравенства к единице (см.: *Вубнов*. 1899).

Влияние Н. З. на духовную музыку распространилось на землях Восточнофранкского королевства и за их пределами. Хотя Н. З. не был создателем жанра секвенций, он оказал решающее влияние на формирование его лит. составляющей. Созданные им секвенции представляют собой классические раннесредневековые образцы данного жанра, а его свидетельства о системе нотации важны для историков музыки. Музыкальное творчество Н. З. было сопряжено с педагогическими задачами: он стремился облегчить обучение монахов духовным песнопениям, передать знания, выработать строгую технику, позволяющую точно следовать музыке. В то же время благодаря высокому поэтическому мастер-

ству и исключительной силе воздействия на слушателя его творения вышли далеко за рамки круга вопросов сугубо дидактического характера.

Литературное и литургическое наследие Н. З. изучается с разных точек зрения: как одна из ключевых составляющих санкт-галленской лит. традиции (Хефеле, Й. Дуфт), так и в контексте исследований каролингской историографии (Гётц, Иннз, Сидоров), истории музыки (С. Ренкин, Дж. Дейвис-Секорд, Дж. Каттин), и т. д. На рус. языке публиковались переводы отдельных фрагментов сочинений Н. З.

Соч.: PL. 131. Col. 983–1178; *Das Formelbuch des Bischofs Salomo III. von Konstanz aus dem 9. Jh.* / Hrsg. E. Dümmeler. Lpz., 1857; *Dümmeler E. St. Gallische Denkmale aus der karolingischen Zeit* // Mitt. der Antiquarischen Gesellschaft in Zürich. 1859. Bd. 12. S. 206–265; *Монах Сангалленский*. Народные легенды о Карле Великом, ближайшие к нему по времени (884 г.) / Пер.: М. М. Стасюлевич // История ср. веков в ее писателях и исследованиях новейших ученых. СПб., 1864. Т. 2: От Карла Великого до крестовых походов. С. 68–83; De S. Stephano. Epistolae // MGH. Poet. T. 4. Pt. 1. P. 337–339, 344–347; Vita S. Galli // Ibid. T. 4. Pt. 2. P. 1094–1118; АНМА. Bd. 53; Notker der Dichter und seine geistige Welt / Hrsg. W. von den Steinen. Bern, 1948. 2 Bde; *Gesta Karoli Magni imperatoris* / Hrsg. H. F. Haefele. B., 1959. (MGH. Script. Rer. Germ. NS; 12); *Gesta Karoli* // AQDGM. 1960. Bd. 7. S. 321–428; *L'Épître de Notker sur les «lettres significatives»* / Éd. J. Froger // EGreg. 1962. Vol. 5. P. 23–71; Секвенция на Рождество Господне. Секвенция на праздник Пятидесятницы. Три брата и козел / Пер.: М. Л. Гаспаров // ПСЛЛ, IV–IX вв. 1970. С. 363–365, 367–368; Послание к Соломону о 5 чувствах / Пер.: Б. И. Ярхо // Там же. С. 368–369; Деяния Карла Великого / Пер.: Т. И. Кузнецова // Там же. С. 369–381; *Metrum de vita S. Galli* / Hrsg. W. Berschin // *Florilegium Sangallense*: FS f. J. Duft z. 65. Geburtstag. St. Gallen, 1980. S. 71–121; *Notatio de illustribus viris* / Hrsg. E. Rauner // *Mittelateinisches Jb. Stuttgart*, 1986. Bd. 21. S. 34–69; Деяния Карла Великого / Пер.: А. И. Сидоров // Историческое и ист. мысль западноевроп. средневековья. СПб., 2011. Кн. 1: IV–IX вв. С. 284–285.

Лит.: *Bubnov N. Gerberti postea Silvestri II papae opera mathematica*. B., 1899. P. 297–299; *Wilckoll W. E. Ist Notker Balbulus der Verfasser des Sermo Galli?* // ZSKG. 1941. Bd. 35. S. 4–28, 114–139, 180–208; *Steinen W., von den*. Notker der Dichter und seine geistige Welt. Bern, 1948. 2 Bde; *Haefele H. F. Studien zu Notkers Gesta Karoli* // DA. 1959. Bd. 15. S. 358–393; *idem*. Notker I. von St. Gallen // Die deutsche Literatur des Mittelalters. B.; N. Y., 1987. Bd. 6. Sp. 1187–1210; *Гаспаров М. Л.* Ноткер Зайка // ПСЛЛ, IV–IX вв. 1970. С. 361–363; *Löwe H.* Das Karlsbuch Notkers von St. Gallen und sein zeitgeschichtlicher Hintergrund // Schweizerische Zschr. für Geschichte. Zürich, 1970. Bd. 20. S. 269–302; *Eggert W.* Zu Kaiser- und Reichsgedanken des Notker Balbulus // Philologus. B., 1971. Bd. 115. S. 71–80; *Goetz H.-W.* Strukturen der spätkarolingischen Epoche im Spiegel der Vorstellungen eines zeitgenössischen Mönchs:

Eine Interpretation der «Gesta Karoli» Notkers von St. Gallen. Bonn, 1981; *Cattin G.* Music of the Middle Ages. Camb., 1984. Vol. 1. P. 66, 101–105; *Berschin W.* Ex ipsorum comparatione merito se in doctissimum iudicans: Der sanktgallische Universalsbiograph Notker // *Idem*. Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter. Stuttgart., 1991. Bd. 3: Karolingische Biographie, 750–920 n. Chr. S. 388–416; *Duft J.* Der Impetus für Notkers Sequenzen // *Idem*. Die Abtei St. Gallen. Sigmaringen, 1991. Bd. 2: Beiträge zur Kenntnis ihrer Persönlichkeiten. S. 136–147; *Rankin S. K.* «Ego itaque Notker scripsi» // RBen. 1991. T. 101. N. 3/4. P. 268–298; *eadem*. The Earliest Sources of Notker's Sequences: St. Gallen, Vadiana 317, and Paris, Biblioth. Nat. Lat. 10587 // *Early Music History: Studies in Medieval and Early Modern Music*. Camb., 1991. Vol. 10. P. 201–233; *eadem*. Notker und Tuotilo: Schöpferische Gestalter in einer neuen Zeit // Schweizer Jb. für Musikwissenschaft. N.F. Bern, 1991. Bd. 11. S. 17–42; *eadem*. Notker Bibliothecarius // Medieval Cantors and their Craft: Music, Liturgy and the Shaping of History, 800–1500 / Ed. K. A.-M. Bugys e. a. Woodbridge, 2017. P. 41–58; *Ochsenbein P., Schmuki K.* Die Notker im Kloster St. Gallen. St. Gallen, 1992. S. 17–52; *Haefele H. F., Gschwind Ch.* Notker I // LexMA. 1993. Bd. 6. Sp. 1289–1290; *Herbers K.* Notker Balbulus // BBKL. 1993. Bd. 6. Sp. 1032–1035; *Hiley D.* Western Plainchant: A Handbook. Oxf., 1993. P. 173–186, 265–286, 516–587; *Innes M. J.* Memory, Orality and Literacy in an Early Medieval Society // Past and Present. Camb., 1998. Vol. 158. P. 3–36; *Wunderlich W.* Die Kosten der Demut: Eine Bischofsgeschichte in Notkers Balbulus «Gesta Karoli Magni» // Jb. für Internationale Germanistik. Bern, 1999. Bd. 31. N. 2. S. 30–44; *Сидоров А. И.* Ноткер и «Деяния Карла Великого»: Удивительные истории, рассказанные монахом из Санкт-Галлена // *Он же*. Отзвук настоящего: Ист. мысль в эпоху каролингского возрождения. СПб., 2006. С. 225–265; *Kaczynski B. M.* Reading the Church Fathers: Notker the Stammerer's «Notatio de illustribus viris» // J. of Medieval Latin. Turnhout, 2007. Vol. 17. P. 401–412; *Noble T. F. X.* Notker the Stammerer: The Deeds of Emperor Charles the Great // Charlemagne and Louis the Pious: Lives by Einhard, Notker, Ermoldus, Thegan, and the Astronomer / Ed. T. F. X. Noble. Univ. Park, 2009. P. 51–59; *Davis-Secord J.* Rhythm and Music: The Sequences of Notker Balbulus // J. of Medieval Latin. 2012. Vol. 22. P. 117–148; *Лебедев С. Н.* Ноткер Зайка // БРЭ. 2013. Т. 23. С. 356.

А. С. Ануфриева

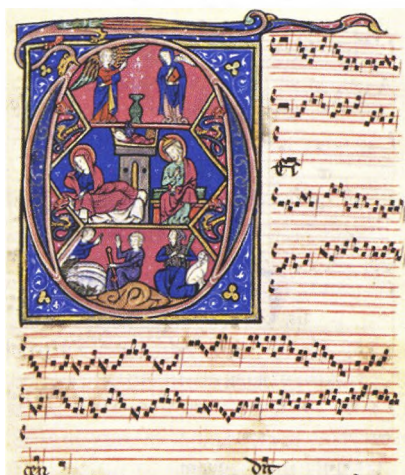
НОТР-ДАМ ШКОЛА [франц. École de Notre Dame de Paris], название, данное современными исследователями группе церковных музыкантов, деятельность которых была связана с собором Нотр-Дам в Париже в период ок. 1150 — ок. 1250 гг. (закладка 1-го камня в основание собора на месте первой христианской церкви Парижа — базилики св. Стефана, состоялась в 1163).

Важнейшим достижением Н.-Д. ш. было превращение полифонии из импровизационной исполнительской

практики в искусство муз. композиции, к-рое предполагает письменную фиксацию музыки до процесса ее исполнения (см. также в ст. *Многоголосие*). Репертуар, созданный представителями Н.-Д. ш., знаменует начало европ. полифонического языка как такового: утверждается система консонансов и диссонансов, устанавливается самая ранняя форма муз. метра, вырабатывается сложный контрапункт. Эти явления были впервые описаны *Иоанном де Гарландиа* в трактате «О мензуральной музыке» (2-я четв. — сер. XIII в.). Сохранились имена 2 представителей школы Н.-Д. ш. — Леонин и Перотин.

Основным источником сведений о Н.-Д. ш. является анонимный трактат «De mensuris et discantu» (О мензурах и дисканте; написан ок. 1272–1280 гг. (см. ст. *Анонимы*)). Предполагается, что автор трактата, условно называемый Аноним IV Кусмакера, был родом из Англии, в 70–80-х гг. XIII в. учился и работал в Париже, после чего вернулся на родину.

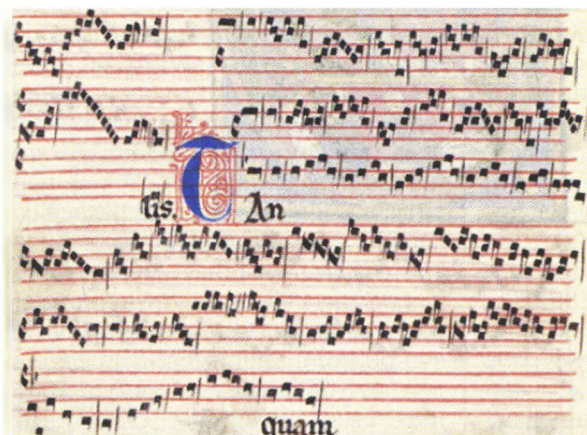
Согласно Анониму IV, «магистр Леонин... был лучшим сочинителем органумов, который составил большую книгу органума [на песнопения] из Градуала и Антифонария для украшения (*multiplicando*, букв. — «расширение» — *М. Г.*) богослужения» (*Anonymus IV*. 1967. S. 46). К. Райт отождествил Леонина с магистром Леониусом, к-рый жил во 2-й пол. XII в. и был связан с собором Нотр-Дам в Париже: о Леониусе сохранилось 14 упоминаний в финансовых документах собора (*Wright*. 1986). В документе 1179 г. Леониус назван магистром искусств и каноником парижской ц. Сен-Бенуа, — одной из 4 коллегиальных церквей Парижа, подчиненных собору (*Description historique*. 1763. P. 335); на тот момент он занимал эту должность уже довольно длительное время. К 1187 г. Леонин стал также каноником августинского аббатства Сен-Виктор в Париже. С 1192 г. он фигурировал в документах собора Нотр-Дам как пресвитер; место, где стоит подпись Леонина, свидетельствует о достаточно высоком положении, занимаемом им в должностной иерархии собора. В 2 документах 1193 г. используется уменьшительная форма имени — *Leoninus*, к-рая в тот период указывала на близкое знакомство с человеком, а также на его почтенный возраст. Наименование «ма-



Пример 1. Органум «*Descendit de caelis*» (начало)
в сборнике кон. XIII — нач. XIV в.
(*Laurent. Phut. 29.1. Fol. 14*)

гистр Леонин» встречается только в 2 вышеназванных документах и у Анонима IV (у последнего — наряду с *Leo*). Имя Леонин последний раз появляется в документах 1201 г.: вероятно, он умер в этом году или немногим позже. В некрологах собора Нотр-Дам и аббатства Сен-Виктор указаны разные даты смерти: 24 марта и 26 дек. соответственно (без года). Леонин был известен и как автор неск. поэтических сочинений, в т. ч. обширной поэмы «Священная история от сотворения мира» и 4 писем в стихах, адресованных Римским папам Адриану IV и Александру III.

Аноним IV замечает, что «Большая книга органума» «использовалась вплоть до времени великого Перотина, который ее сократил и



нятие *punctum*, букв. — «точка», «кусочек», в подобном значении нигде, кроме как у Анонима IV, не встречается). Аноним IV утверждал, что Перотин — автор многочисленных муз. сочинений, и назвал 7 из них: «Сам же магистр Перотин сочинил лучшие четырехголосные органумы, как то: «*Viderunt*», «*Sederunt*» с избытком украшений музыкального рода. И сходным образом превосходные трехголосные органумы, как то: «*Alleluia, Posui adiutorium*», «[*Alleluia,*] *Nativitas*» и другие. Он также сочинил кондукты — трехголосные, как то «*Salvatoris hodie*», и двухголосные, как то «*Dum sigillum summi Patris*», и простые [одноголосные] помимо многих прочих, как то: «*Beata viscera*», и другие» (*Ibidem*). Перотин упоминается как магистр, т. е. он имел степень магистра искусства. Аноним IV использовал в отношении Перотина (как и в отношении Леонина) уменьшительную форму имени (*Иоанн де Гарландиа* также называл его «*magister Perrotinus*») и эпитет «великий».

Как историческая личность Перотин точно не идентифицирован. Наиболее вероятно то, что им является магистр Петр, который к 1198 г. был каноником собора Нотр-Дам, а в 1207 г. или незадолго до этого стал помощником (*succentor*) главного певчего (*praesentor* или *cantor*) и занимал этот пост приблизительно до 1238 г. (*Wright*. 1989. P. 288–294).

Датировка атрибутированных сочинений Перотина позволяет уточнить период его творческой активности: примерно 1190–1230/40 гг. Четырехголосные органумы «*Viderunt omnes*» на Рождество и Обрезание Господне и «*Se-*

Пример 2. Фрагмент органума «*Descendit de caelis*»
(*Laurent. Phut. 29.1. Fol. 14v*)

derunt principes» на день св. Стефана часто датируются на основании указов еп. Парижа Эда (Одо) де Сюлли от 1198

и 1199 гг. о реформировании праздника Обрезания Господня (1 янв.) и дня памяти св. Стефана (26 дек.) в соборе Нотр-Дам. В указе о празднике Обрезания Господня, в частности, рекомендуется исполнять

сочинил множество прекрасных клаузул или *puncta*, будучи самым лучшим дискантистом (т. е. сочинителем многоголосной мензуральной музыки. — *М. Г.*), лучшим, чем Леонин» (*Anonymus IV*. 1967. S. 46; по-

респонсорий вечерни, 3-й и 6-й респонсории утренней службы *matutinum*, «*Benedicamus Domino*», а также градуал и аллилуиарий мессы «в виде трехголосного, или четырехголосного, или [двухголосного] органума» (*in triplo, vel quadruplo, vel organo*) (*Collection des cartulaires*. 1850. P. 74). Кондукт «*Salvatoris hodie*» предназначен для мессы на Обрезание Господне и, возможно, также связан с реформой Эда де Сюлли. Вероятно, Перотин был знаком с Филиппом Канцлером, занимавшим пост канцлера собора Нотр-Дам с 1218 по 1236 г. Кондукт «*Beata viscera*» написан на поэтический текст Филиппа Канцлера, два 4-голосных органума Перотина найдены в мотетных версиях с поэтическими текстами, которые приписываются тому же автору.

Аноним IV утверждает, что «Большая книга органума» создавалась для собора Нотр-Дам и в переработанном Перотином виде продолжала использоваться в богослужении вплоть до времени написания им трактата: «Книга или, вернее, книги магистра Перотина были в употреблении вплоть до времени магистра Роберта де Сабилоне (более нигде не упом. — М. Г.) в хоре большого парижского собора Блаженной Девы и с его времени вплоть до сегодняшнего дня» (*Anonymus IV*. 1967. S. 46).

Репертуар Н.-Д. ш. сохранился в рукописях, появившихся спустя значительное время после того, как начала создаваться самая ранняя его часть, составившая, согласно Анониму IV, «Большую книгу органума» Леонина. Эти рукописи датируются 30-ми гг. XIII — нач. XIV в. Известно 4 основных источника «Большой книги органума». Самым ранним из них считается сб. *Guelf. 628 Helmst.* (содержит 328 сочинений), скопированный для августинианского кафедрального собора Сент-Андрус в Шотландии. Рукопись *Laurent. Plut. 29. 1* (886 сочинений; листы 48–64, 94, 185–200, 255–256 утеряны) имеет франц. происхождение и относится к сер. XIII в. Мадридская рукопись *Matrit. 20486* (100 сочинений) была скопирована несколько позже в Испании, скорее всего для Толедского собора. Самая поздняя рукопись — *Guelf. 1099 Helmst.* (312 сочинений) — почти наверняка была создана во Франции.

Аноним IV трактует понятие «органум» в названии «Большая книга



органума», по всей видимости, расширительно, относя его не к жанру органума, а скорее к мензуральной музыке (*musica mensurabilis*), полифонии вообще (подобная трактовка присутствует у Иоанна де Гарландиа, труд которого послужил одним из источников для трактата Анонима IV). Это не мешало включать в рукописные копии и одноголосные образцы.

О составе «Большой книги органума» можно судить по самому обширному сборнику *Laurent. Plut. 29. 1*, наиболее тесно связанному с собором Нотр-Дам. В начале его помещены образцы музыки *sine littera* (букв. — «без букв», т. е. без тек-



та) — органумы и *клаузулы*, написанные на григорианский первоисточник. В примере 1 приведено начало 3-голосного органума «*Descendit de caelis*». В нижнем голосе, *теноре*, помещен литургический напев. Два сочиненных голоса, дуплум и триплум, располагаются в партитуре выше. Начальный раздел содержит выдержанные, синлабические подтекстованные тоны в теноре (так, на 1-й слог «*Des-*» в каждом из верхних голосов приходится почти 50 нот). В примере 2 представлен другой раздел органума. В теноре распевается слог «*Tan-*», этот голос подчиняется модальной ритмике и идет в 5-м *модусе*. Из чередования разделов на выдержанных, синлабически подтекстованных тонах и разделов на мелизматическом распеве в теноре (последние получили название *дискантовых*)

складывается композиция органума. В примере 3 приводится 2-голосная

Пример 3.
Клаузула «*Tanquam*»
(*Laurent. Plut. 29.1. Fol. 147v*)

клаузула, также написанная на мелизматический распев слога «*Tan-*». В какой-то момент *дискантовый* раздел отделился от органума и стал самостоятельным жанром, получившим название «*клаузула*».

Далее в сборнике помещены образцы музыки *cum littera* («с буквами», т. е. с текстом) — кондукты и *мотеты*. В примере 4 приведено начало 3-голосного кондукта «*Trine vocis tripudio*». От др. многоголосных жанров Н.-Д. ш. кондукт отличался прежде всего тем, что его тенор основывался на свободном мелодическом материале. Поэтический текст подписан под партией тенора (с синлабической подтекстовкой) и синхронно проневаляется во всех голосах. Кондукт открывается *каудой* (*cauda*, букв. — «хвост») — мелизматиче-

Пример 4. Кондукт
«*Trine vocis tripudio*» (начало)
(*Laurent. Plut. 29.1. Fol. 205–206v*)

ским распевом 1-го слога текста. Мотет являлся самым поздним многоголосным жанром Н.-Д. ш., он возник в результате добавления поэтических текстов в верхние голоса *клаузулы*. Сначала выписана партия верхнего голоса, мотетуса, затем — партия тенора с григорианским напевом.

Завершает сборник подборка песенных рефренов, к-рые имеют наиболее тесную связь со светским репертуаром.

Внутри жанровых групп сочинения расположены в порядке убывания количества голосов. В начале манускрипта помещены 4-голосные композиции, собранные независимо от их жанра: это 2 органума Перотина — «*Viderunt omnes*» и «*Sederunt principes*», *клаузула* «*Mors*» (ее приписывают Перотину на основании стилистической общности с атрибутивными ему сочинениями) и 3 кондукта. За ними следуют орга-



нумы и клаузулы для 3 голосов, для 2 голосов, кондукты для 3 голосов, для 2 голосов, кондукт-мотеты для 3 голосов (2 верхних голоса в них записаны так, как если бы это были 2-голосные кондукты), мотеты для 2 голосов, а также неск. мотетов для 3 голосов (записанных в виде отдельных партий), одnogолосные кондукты и песенные рефрены.

Внутри групп с григорианским первоисточником песнопения записаны в порядке церковного календаря.

Другие крупные сборники «Большой книги органума» обнаруживают сходные принципы организации, но имеют несколько иные репертуарные акценты. Так, Guelf. 628 Helmst. содержит совсем немного мотетов, исключительно с лат. текстами, в то время как в Guelf. 1099 Helmst. мотеты составляют примерно $\frac{2}{3}$ сочинений, в конце сборника представлена большая подборка мотетов с франц. текстами.

Репертуар Н.-Д. ш. распространялся по Европе существенно варьируясь. Дуплум одного и того же 2-голосного органума мог отличаться в разных источниках, сохраняя при этом общий мелодический каркас. Таковы мелодические версии дуплума органумов «Non conturbentur» и «Dum complerentur» (их первоисточники звуковысотно идентичны) в рукописях Guelf. 628 Helmst. Fol. 15–16, Laurent. Plut. 29. 1. Fol. 71v – 72v, Guelf. 1099 Helmst. Fol. 49v – 51. Некоторые органумы возникали как контрафактуры других органумов. Трехголосый органум Перотина «Alleluia, Nativitas» в Laurent. Plut. 29. 1. Fol. 31–32v был использован для органумов «Alleluia, Iudicabunt sanctis» и «Alleluia, Sanctissime Iacobe» в Guelf. 1099 Helmst. Fol. 17v – 19v, 19v – 21. Дискантовый раздел органума мог заменяться др. дискантовым разделом. Двухголосный органум «Viderunt omnes» имеет разные дискантовые разделы на мелизматическом распеве слога «Do-» в Laurent. Plut. 29. 1. Fol. 99–99v и Guelf. 1099 Helmst. Fol. 63–64 и т. д. В то же время сочинение может не содержать к.-л. явных различий в разных источниках.

Все это указывает на непрекращающееся обновление репертуара «Большой книги органума», к-рое описано Анонимом IV как «сокращение и сочинение множества прекрасных клаузул», осуществленное

Перотином. В действительности в этот процесс было вовлечено гораздо больше музыкантов — певцов-солистов (главных певчих и их помощников), сочинителей («органистов»), переписчиков.

До 2-й пол. XII в. полифония как средство украшения григорианского пения создавалась непосредственно в процессе исполнения. Большинство сохранившихся образцов полифонического двухголосия того времени являются не композициями в строгом смысле слова, но в большей степени дидактическими примерами, демонстрирующими как подстроить еще один голос к литургическому напеву. Практика импровизации продолжала играть важную роль в самой Н.-Д. ш. Присутствие в рукописях «Большой книги органума» различающихся мелодических версий дуплума в одном и том же 2-голосном органуме имеет сходство с разными мелодическими его реализациями певцами-солистами в рамках устной певч. традиции. Композиция и импровизация здесь нераздельны.

Трех- и 4-голосные сочинения Перотина, наряду с 3-голосным кондуктом «Congaudeant catholici», авторство которого в Кодексе Каликста приписывается кантору собора Нотр-Дам Альберту Парижскому, — первые известные композиции для более чем 2 голосов. Сочинения Перотина стали вехой в истории западноевроп. музыки. Они демонстрируют принципиально новый подход (уже не «органиста», но «дискантиста») к организации муз. текста.

Спонтанная координация голосов в процессе исполнения-импровизации уступила место строгому контролю над многоголосием посредством приведения всех голосов к единой мере, что положило начало становлению муз. метра.

Вертикальная координация голосов подчиняется определенной, установленной системе консонансов и диссонансов. Верхние голоса звучат примерно в одном диапазоне, каждый из них координируется с тенором без особого учета того гармонического эффекта, к-рый верхние голоса произведут при их соединении. Подобная техника (согласования каждого контрапунктирующего голоса прежде всего с тенором, а не друг с другом) сохраняется и позднее, вплоть до XVI в., в широкой распространенной практике имп-

ровизации контрапункта, известной как «пение над книгой» (*cantus supra librum*).

В сочинениях Перотина утверждается система ритмических модулов. Аноним IV указывает на то, что Перотин применял более развитую нотацию ритма, чем Леонин: «Эти правила [нотации ритма] используются во многих книгах древних, и это со времени и во время великого Перотина... и сходным образом со времени Леонина в какой-то мере» (*Anonymus IV*. 1967. S. 46).

В отличие от дуплумов более ранних 2-голосных органумов с их прихотливой, ритмически свободной мелизматикой в органумах Перотина голоса над тенором организованы при помощи рядов модусов (т. н. *ordines*) во фразы различной протяженности, как правило, с разделением их паузами. Возможность передавать подобные фразы из голоса в голос (точно или с варьированием) способствовала образованию в сочинениях Перотина сложного контрапункта и таких основанных на нем форм, как вертикально-подвижной контрапункт, бесконечный канон, каноническая секвенция и др. Когда Аноним IV указывал на «изобилие украшений музыкального рода» в 4-голосных органумах Перотина, он, несомненно, имел в виду в т. ч. «украшения» средствами контрапункта.

Новая, более сложная организация музыкального текста предполагала письменную его фиксацию и передачу.

Репертуар «Большой книги органума» получил широкое распространение по всей Зап. Европе. Помимо рукописей Guelf. 628 Helmst. и Matrit. 20486, копии «Большой книги органума» сохранились в бенедиктинском соборе в Вустере, в бенедиктинском мон-ре в Санто-Доминго-де-Силос, в цистерцианском жен. мон-ре Санта-Мария-ла-Реальде-лас-Уэльгас в Бургосе, в соборе св. Петра в Бове. Из библиотечных каталогов и архивов известно, что «Большая книга органума» использовалась в соборе св. Павла в Лондоне, в капеллах англ. королей Генриха III и Эдуарда I и, вероятно, в капелле франц. кор. Карла V; экземпляр, к-рый имел нек-рое сходство с Laurent. Plut. 29. 1, находился в сокровищнице рим. папы Бонифация VIII; есть также свидетельства присутствия репертуара Н.-Д. ш.



в итал. францисканских монастырях того времени. Как «классический» репертуар периода *Ars antiqua*, «Большая книга органума» была отправной точкой для многочисленных локальных репертуаров и возникающих новых стилей не только во Франции, но и в Англии и Италии.

Ист.: Description historique des curiosités de l'Église de Paris. P. 1763; Collection des cartulaires de France. P. 1850. T. 4: Cartulaire de l'Église Notre-Dame de Paris. (Coll. de documents inédits sur l'histoire de France. Ser. 1: Histoire politique); *Anonymous IV*. [De mensuris et discantu] // *Reckow F.* Der Musiktraktat des Anonymus IV. Wiesbaden, 1967. Bd. 1. S. 22–89. (Beih. z. Archiv f. Musikwissenschaft; 4); *Reimer E.* Johannes de Garlandia: De mensurabili musica: Krit. Ed. mit Komment. und Interpret. der Notationslehre. Wiesbaden, 1972. Bd. 1. S. 35–89, 91–97. (Beih. z. Archiv f. Musikwissenschaft; 10).

Лит.: *Евдокимова Ю. К.* Многоголосие средневековья: X–XIV вв. М., 1983. (История полифонии: 1); *Wright C.* Leoninus, Poet and Musician // *JAMS*. 1986. Vol. 39. P. 1–35; *idem*. Music and Ceremony at Notre Dame of Paris, 500–1550. Camb., 1989. (Cambridge Studies in Music); *Roesner E. H.* Who «Made» the Magnus Liber? // *Early Music History: Studies in Medieval and Early Modern Music*. Camb., 2001. Vol. 20. P. 227–266; *Поспелова Р. Л.* Западная нотация XI–XIV вв.: Основные реформы (на мат-ле трактатов). М., 2003; *Flotzinger R.* Von Leonin zu Perotin: Der musikalische Paradigmenwechsel in Paris um 1210. Bern, 2007; *Taruskin R.* Music from the Earliest Notations to the XVIth Cent. Oxf., 2010. (Oxford History of Western Music; 1); *Гирфанова М. Е.* Мензуральная система как исторический тип западноевроп. муз. метра: Докт. дис. Каз., 2015; *Шиманский Н. В.* Проблемы раннего многоголосия в период школы Нотр-Дам (на примере органумов Перотина) // *Южно-Российский муз. альманах*. Р-н/Д., 2016. № 1(22). С. 5–11; *он же*. Раннее многоголосие в литургической музыке западноевроп. Средневековья (к типологии органума): Докт. дис. Минск, 2017.

М. Е. Гирфанова

НОЭТ СМІРНСКИЙ [греч. Νοῆτος ὁ Σμυρναῖος] (кон. II – сер. III в.), один из главных представителей ереси патрипассианских антитринитариев. Сведения о нем содержатся гл. обр. в сочинениях «Опровержение всех ересей» («Философумы») (*Hipp. Refut.* IX–X) и «Против Ноэта», приписываемых *Ипполиту Римскому*. Происходил из Смирны, что подтверждается не только свидетельством Ипполита, но и указаниями *Феодорита*, еп. Кирского, и прп. *Иоанна Дамаскина* (*Theodoret*. Haer. fab. I 3. 3; *Ioan. Damasc.* De haer. 57); свидетельством свт. *Епифансия Кипрского* об эфесском происхождении Н. С. (*Ephr.* Adv. haer. [Panagion]. 57. 1), по всей вероятности, ошибочно. О времени жизни Н. С.

имеются только весьма приблизительные данные. В трактате «Против Ноэта» о Н. С. говорится как о «недавно жившем» (*Hipp. Contr. Noet.* 1), а свт. Епифаний Кипрский отмечает, что Н. С. распространял свое учение «не более как за сто тридцать лет» (*Ephr.* Adv. haer. 57. 1), что соответствует примерно 245 г. Согласно «Опровержению всех ересей», последователи Н. С. находились в Риме при епископах свт. *Зефирине* (198–217 или 218) и мч. *Каллисте I* (218–222), поэтому появление учения Н. С. относится, вероятно, к нач. III в.

По своим воззрениям Н. С. принадлежал к направлению модалистического монархианства, или патрипассианства, т. е. учил, что Сам Бог Отец, пребывающий в нераздельном единстве божественной сущности, сходил на землю, страдал и умер и что Христос есть Сам Отец, или «Сыноотец» (υἱοπάτωρ — *Ioan. Damasc.* De haer. 57). Такой взгляд Н. С. и его последователи обосновывали рядом мест из Свящ. Писания, преимущественно из ВЗ (Исх 3. 6; 20. 3; Ис 44. 6; 45. 14–15; Вар 3. 36–38) и в меньшей степени из НЗ (Рим 9. 5; Ин 10. 30; 14. 10), толкуя их в модалистическом смысле, исключавшем ипостасное различие Лиц Св. Троицы. Отстаивая подобным образом единобожие, Н. С., по свидетельству Ипполита Римского и свт. Епифансия, именовал себя *Моисеем*, а *Аарона* — своим братом (*Hipp. Contr. Noet.* 1; *Ephr.* Adv. haer. 57. 1). «Исповедание веры» Н. С. приведено в «Опровержении всех ересей»: «Один и тот же Бог есть Творец и Отец всего, благоволивший изначально открыться праведным, оставаясь невидимым (ὄντα ἀόρατον), когда Он не созерцается (οὐχ ὁράται), видимым, когда созерцается (ὁράται), непостижимым, когда не хочет быть постигаемым, постижимым, когда постигается; и подобным образом Он непреодолим и преодолим (ἀκράτητος καὶ κρατητός), нерожден и рожден, бессмертен и смертен... Этого же Отца именуют и Сыном в зависимости от обстоятельств» (*Hipp. Refut.* IX 10; X 27).

Учение Н. С. могло быть реакцией на крайние взгляды монархиан-динамистов, отрицавших ипостасное бытие Логоса и отвергавших божественность Христа, а также на тринитарный субординационизм доникейских церковных писателей. Ипполит Римский, выведивший все

христ. ереси из к.-л. античной философской концепции, находил параллели взглядам Н. С. в учении *Гераклита* Эфесского (ср. приводимое им в этой связи изречение Гераклита: «Всё (τὸ πᾶν) — делимое и неделимое, происшедшее и непроизшедшее, смертное и бессмертное, логос, век, отец и сын, бог праведный» — *Ibid.* IX 9). По мнению Р. Хюбнера, учение Н. С. было направлено против взглядов гностиков-валентиниан (см. в ст. *Гностицизм*) с их представлением о духовных существах-эонах (*Hübner*. Der antivalentiniansche Charakter. 1999).

Проповедовавший таким образом и собравший вокруг себя последователей (свт. Епифаний Кипрский упом. о 10 учениках — *Ephr.* Adv. haer. 57. 1), Н. С. был отлучен от Церкви собором пресвитеров. Однако ему удалось образовать школу (διδασκαλεῖον — *Hipp. Contr. Noet.* 1). Учеником Н. С. был Эпигон, который, придя в Рим, распространил там его взгляды, а ученик последнего, Клеомен, стал основателем и главой школы ноэтиан (Νοητιανοί — *Ibid.* 3; *Ephr.* Adv. haer. 57. 2). В Риме, согласно «Опровержению всех ересей», ноэтианам оказывали поддержку епископы Зефирин и Каллист, к-рые увлекались их учением. Воззрения ноэтиан получили развитие в ереси *Савеллия*, осужденного Александрийским (261) и Римским (262) Поместными Соборами.

Полемика церковных писателей с Н. С. и его последователями стимулировала развитие христ. триадологии. В сочинении Ипполита «Против Ноэта» дается правосл. истолкование библейских текстов, используемых ноэтианами в своих целях, и формулируется правосл. учение о Боге, едином по существу и троичном в Лицах, в частности о Лице Сына Божия, о Его вечном бытии и сосуществовании вместе с Богом Отцом от вечности, об ипостасном различии Его с Богом Отцом и об отношениях Отца и Сына при творении мира и в деле промышления о мире, важнейшим актом которого была искупительная деятельность Сына Божия.

Лит.: *Dräseke J.* Noëtos und die Noëtianer in des Hippolytos Refutatio IX, 6–10 // *ZWTh.* 1903. Bd. 46. S. 213–232; *Спасский А. А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Серг. П., 1914, 1995²; *Maschio V.* Leresia noëtiana. Napoli, 1921; *Turner C. H.* The «Blessed Presbyters» who Condemned Noetus // *JThSt.* 1922. Vol. 23(89).

P. 28–35; *Giet S.* Le texte du fragment contre Noët // RSR. 1950. T. 24. P. 315–322; *Hippolytus Romanus.* Contra Noctum / Ed. R. Butterworth. L., 1977; *idem.* Contra Noeto / Ippolito; Ed. M. Simonetti. Bologna, 2000; *Frickel J.* Hippolytus Schrift Contra Noetum: Ein Pseudo-Hippolyt // Logos: FS L. Abramowski zum 8. Juli 1993 / Ed. H. C. Brennecke, E. L. Grasmück, C. Marksches. B.; N. Y., 1993. S. 87–123. (BZNW; 67); *Hübner R. M.* Der antivalentinianische Charakter der Theologie des Noët von Smyrna // *Idem.* Der Paradox Eine: Antignostischer Monarchianismus im 2. Jh. Leiden; Boston; Köln, 1999. S. 95–129; *idem.* Die antignostische Glaubensregel des Noët von Smyrna // *Ibid.* S. 39–94; *idem.* Die Ignatianen und Noet von Smyrna // *Ibid.* S. 131–206; *idem.* Melito von Sardes und Noët von Smyrna // *Ibid.* S. 1–37.

М. В. Никифоров

ПРАВСТВЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ, раздел богословия, в рамках к-рого изучается и систематически излагается христ. учение о нравственности, нравственном сознании и нравственном поведении человека. Как самостоятельная богословская дисциплина Н. б. возникло в XVI в. в католич. и протестант. церквях. В наст. время в католич. науке Н. б., как правило, носит название «моральная теология», в протестантской — «христианская этика». В кон. XVIII — нач. XIX в. Н. б. было усвоено рус. духовными учебными заведениями.

Н. б. изучает состояние и поведение человека в свете сотворения его по образу Божью и призвания к обожению. Истину о первозданном, падшем и преображенном состояниях человека, о его должном и недолжном поведении Н. б., как и всякая богословская наука, черпает из Свящ. Писания и Предания Церкви. Предметом рассмотрения Н. б. является то онтологически необходимое, что позволяет человеку достигать цели, ради к-рой он сотворен.

Н. б. тесно связано с др. церковно-научными дисциплинами. Опираясь на Свящ. Писание и святоотеческое наследие, Н. б. пользуется данными *библейстики* и *патрологии*. Тесно связано Н. б. с *догматическим богословием*. Доктринальные положения христ. вероучения в рамках Н. б. осмысливаются как основания христ. жизни. Тематически Н. б. связано с *аскетикой* (см. ст. *Аскетизм*) и *каноническим правом*, т. к. эти дисциплины также изучают сферу должного и недолжного в жизни человека с т. зр. его богообразности и принадлежности к Телу Христову. Аскетика, будучи посвящена теории и практике личного христ. подвига,

а также методам борьбы со страстями и стяжания добродетелей, изначально была частью Н. б. и выделялась в самостоятельный предмет во 2-й пол. XIX в. В качестве вспомогательных источников Н. б. связано с науками философскими, у к-рых оно заимствует общенаучные методы исследования. В XX в. Н. б. получило новый импульс развития благодаря достижениям медицины в сфере эмбриологии, нейробиологии, паллиативной медицины и проч. (см. ст. *Биоэтика*). Учитывая, что естественные науки не рассматривают явления через призму категорий добра и зла, роль Н. б. заключается в уточнении условий возможного применения тех или иных современных технологий с т. зр. учения Церкви.

Н. б. и философская этика. В период становления нравственное учение христианства столкнулось со множеством этических традиций, развивавшихся античными философами. Особенно близкой христ. этике во мн. отношениях оказалась этика *стоицизма*. Мера влияния последней на христианство является предметом дискуссий, напр., «Энхиридион» стоика Эпиктета († 138) с минимальными изменениями был усвоен в христ. среде как произведение *Нула Анкирского*. К XVII–XVIII вв. христ. правоучение столкнулось с необходимостью обосновать собственное содержание и отличие от возникших к тому времени атеистических этических учений. Несмотря на то что философская этика и Н. б. связаны во мн. отношениях общей проблематикой, Н. б. имеет ряд существенных отличий, обусловленных его богословскими основаниями.

1. Этика и Н. б. по-разному отвечают на вопрос о происхождении и статусе нравственного начала в человеке. Несмотря на то что в этике нет однозначного ответа на этот вопрос, для большинства ученых представляется очевидным, что мораль социально обусловлена и ее зачатки имеют место в животном мире. Не отрицая связи человека с животным миром, Н. б. утверждает, что человек — носитель образа Божия, и его бытие зависит от дел любви, поскольку «Бог есть любовь» (1 Ин 4. 8). Знание должного и недолжного, с т. зр. Н. б., укоренено в совести, присущей человеку по природе. Этические утверждения христиан-

ства основаны на догматическом учении, по этой причине Н. б. свойственен нравственный реализм в противоположность релятивизму светской этики.

2. Н. б. учитывает повреждение человека в грехопадении (см. ст. *Грех первородный*) и его восстановление в спасительном подвиге Христа. Н. б. не просто оценивает нек-рые поступки как недолжные и указывает на их негативные социальные последствия, но обращается к их внутренней структуре. В еще большей мере Н. б. обращено к положительной стороне нравственной жизни, к-рая зависит не только от внутренних усилий человека или влияния на него общества, но и от действия Божией благодати.

3. Этика и Н. б. различно определяют источники нравственных норм. Указывая на нормы общественной морали, светская этика не имеет объективных критериев для оценки тех или иных явлений, кроме апелляции к привычным формам нравственной жизни того общества, изнутри к-рого дается оценка. Большинство исследователей этики утверждают существование общечеловеческих нравственных норм, но, во-первых, под этим нередко понимаются нормы современного зап. общества, сформировавшегося в контексте христ. традиции; во-вторых, на деле говорится о нек-ром минимуме, необходимом для мирного сосуществования людей и обычно сводимом к т. н. золотому правилу этики. В свою очередь Н. б. содержательно основывается на учении Церкви и воспринимает в качестве критериев должного и недолжного Божественное Откровение. Более того, Н. б. предполагает не только запрещение поступков, «которых не желаешь по отношению к себе», но и предписывает определенные поступки в качестве обязательных. Н. б., не умаляя значимости общественной морали, протекающей из естественного закона и свидетельства совести, отмечает его несовершенство, обусловленное влиянием на поведение и ценности человека греха.

4. В отличие от светской этики Н. б. телеологично, т. к. утверждает наличие в жизни человека высшей цели, единения с Богом, с к-рой должны соотноситься все частные цели жизни человека и к-рой возможно достигнуть в исполнении заповедей и в «сотрудничестве» с Богом.



Исторический обзор развития Н. б. Христ. нравоучение на раннем этапе было ориентировано исключительно на практические нужды и не предполагало постановки и решения теоретических задач. Свящ. Писание возмещает нравственные нормы, повеления и запреты без исследования их содержания и формы. Традиционно в ВЗ выделяют неск. нравоучительных кодексов: Кодекс Завета (Исх 20. 22 – 23. 33), Кодекс Святости (Лев 17–26) и Кодекс Второзакония (Втор 12–26). Учительные книги Премудрости использовались в древней Церкви в процессе оглашения новоначальных. Новозаветный нарратив практически не содержит никаких специальных этических кодексов, за исключением *Нагорной проповеди* (Мф 5–7). Обсуждая вопросы соотношения свободы и благодати, христ. понимания свободы и естественного нравственного закона, ап. Павел заложил основы последующей этической теории христианства.

Одним из первых катехизических текстов, в к-ром излагается учение о грехах и добродетелях, является *Дидахе*. Учение о 2 путях — жизни и смерти — близко к галахической традиции ВЗ. Писания *мужей апостольских* во многом были посвящены темам личной или общественной нравственности. В трудах *апологетов раннехристианских* отчетливо проявились 2 тенденции: поиск положительного нравоучения в языческой философии и вместе с тем дистанцирование от нее. Особое внимание этике уделял *Климент Александрийский*, написавший нарочито нравоучительные тексты «Увещание к эллинам» и «Педагог». Важным этапом в развитии христ. нравоучения стали споры III в., связанные с *икономией* и *акривией*, т. е. различными пастырскими подходами в отношении к христианам, совершившим тяжкие согрешения. Авторы этого времени, среди к-рых наиболее известен *сщмч. Киприан Карфагенский*, писали о нравственном состоянии кающихся.

В IV в. благодаря увеличению количества желающих принять крещение появилось множество специальных произведений, посвященных христ. нравственности (см. в статьях *Крещение, Оглашение*). Обширная нравственно-аскетическая лит-ра возникла в среде *монашества*. Для VI и VII вв. характерно появление боль-

шого числа *флорилегиев*, включающих разделы нравственной тематики. Наряду с богословскими, катехизическими, аскетическими и гомилетическими сочинениями важную роль в развитии Н. б. играли также церковные *каноны* и корпус комментариев к ним. Большое значение имели *покаянные помоканоны, пенитенциалы*, канонарии, к-рые формально регламентировали нравственную жизнь христиан.

Н. б. в католицизме. Как наука Н. б. получило развитие на Западе в рамках схоластики, для к-рой было характерно обращение к античной моральной философии. Важными опытами изложения основ нравственности были сочинения *Гильдеберта Турского* († 1133), *Петра Абеляра* († 1142), *Александра Гельского* († 1245), к-рый, в частности, полагал, что науку о нравственности необходимо отделить от догматики. Термин «*theologia moralis*» был введен *Аланом Лилльским* († 1203). Одновременно со схоластами к нравственным темам обращались авторы мистического направления — *Бернард Клервоский* († 1153), *Гуго Сен-Викторский* († 1141) и др. Также Н. б. развивалось казуистами (см. ст. *Казуистика*); они составляли огромные по объему сборники, в которых разрабатывали подробную систему нравственной оценки поступков. Среди авторов этого направления особенно известны канонист *Раймунд Пеньяфортский* († 1275), *Антонин Флорентийский* († 1459), *Сильвестр Приериас* († 1523) и др. Наиболее полное средневек. руководство по христ. нравоучению написано в XIII в. *Фомой Аквинским* († 1274); его этическая система содержится во 2-й кн. «Суммы теологии» (1265–1274). Во многом богословский синтез *Фомы Аквинского* построен на основании богословия блж. *Августина*, к-рый полагал, что источником всей нравственной жизни человека является Бог. Изложение предмета Фома делит на 2 части. В первой, излагая общие основы Н. б., он говорит о цели человеческой жизни, о счастье, о воле и действии, об удовольствии и проч., а также систематизирует учение о грехе и страстях, рассуждает о законе и благодати. Во 2-й части он подробно говорит о «богословских добродетелях» (вере, надежде и любви), о др. добродетелях и пороках, а также о внутренних и внешних актах религии.

Параллельно с теонормными взглядами доминиканца *Фомы Аквинского* получили развитие автономные взгляды францисканца *Иоанна Дунса Скотта* († 1308). Последний в комментариях на «Сентенции» *Петра Ломбардского* († 1160) утверждал, что в основе нравственной деятельности лежит свободная воля человека. Начиная с XIV в. система *Фомы Аквинского* стала подвергаться критике номиналистами. Так, *У. Оккам* († 1347) вопреки *Фоме* утверждал, что благо не является онтологической категорией и нравственная оценка того или иного явления как благого или злого полностью определяется волей. Соответственно нравственный поступок есть поступок, соответствующий закону. Однако акцент на соблюдении закона, с одной стороны, создавал дополнительный импульс для развития казуистики, процветавшей в то время, с другой — говорил о способности человека к нравственной жизни и сотрудничеству с Богом. В рамках последнего направления немецким мистиком *Фомой Кемпийским* в 1427 г. был написан трактат «О подражании Христу» (*De imitatione Christi*), оказавший огромное влияние на последующих авторов. В XVI в. развитие Н. б. в католической среде связано с возобновлением интереса к «Сумме теологии» *Фомы Аквинского*. Центром развития Н. б. стал Саламанкский ун-т в Испании. Из доминиканцев наибольшую известность приобрел основатель пробабализма *Бартоломе де Медина* († 1581), написавший в 1577 г. комментарий к «Сумме теологии» *Фомы Аквинского*.

В качестве учебной дисциплины Н. б. получило развитие во 2-й пол. XVI в. Источниками этого развития можно считать богословские труды доминиканцев и казуистику иезуитов. Первые на генеральном капитуле 1571 г. выделили Н. б. в самостоятельную дисциплину, в то время как вторые ввели Н. б. в качестве дисциплины через утверждение «Плана и организации школьного обучения Общества Иисуса» в 1599 г. Кроме того, обособлению Н. б. как прикладной дисциплины способствовало уточнение католич. учения о таинстве Покаяния, происшедшее на *Триденском Соборе* (1545–1563), в связи с чем возросла необходимость в подготовке исповедующих священников, которые разбирались



бы во всех казусах нравственной жизни.

В нач. XVII в. в Риме было опубликовано сочинение иезуита Хуана Асора «Моральные наставления» (*Azor J. Institutiones morales. R., 1600–1611. 3 t.*), ставшее основой для всех католич. учебников по Н. б. последующего столетия. Автор пользовался казуистическими суммами, пенитенциалами прошлого и 2-й частью 2-й книги «Суммы...» Фомы Аквинского, посвященной частным явлениям нравственной жизни. Развиваясь в течение XVII в., казуистика иезуитов распалась на 4 направления в зависимости от того, как именно оценивался тот или иной поступок: туциоризм, пробабилоризм, эквипробабилоризм и пробабилоризм. Основная проблематика, вокруг которой развивалось католич. Н. б., была связана с пробабилоризмом, вызвавшим ожесточенные споры из-за его близости к релятивистским концепциям этики. На практике логика пробабилоризма привела к т. н. лаксизму, в рамках к-рого богословы и пастыри искали любую возможность оправдать согрешившего. Уже в XVII в. пробабилоризм как метод стал испытывать серьезные трудности, спровоцированные жесткой критикой доминиканцев янсенистов (см. ст. *Янсенизм*). В 1656 и 1679 гг. папы запретили нек-рые положения пробабилоризма, а в 1700 г. папа *Иннокентий XII* запретил его окончательно.

Среди авторов XVII в. были известны не только казуисты. Широкой популярностью пользовался иезуит Иеремия Дрексель († 1638), издавший в 1627 г. трактат «Илиотропий, или Соображение человеческой воли с божественной» (*Heliotropium, seu conformatio humanae voluntatis cum divina*), который почти через 100 лет был переведен свт. *Иоанном (Максимовичем)*, митр. Тобольским.

В XVIII в. казуистический метод пробабилоризма развивали иезуиты. Альфонсо Мария ди Лигуори († 1787) разработал, как считается, наиболее взвешенный метод эквипробабилоризма. Его основным трудом по Н. б. является изданное в 1748 г. «Нравственное богословие» (*Liguori A. M. Theologia moralis. P., 1748*), получившее широкую известность, поддержку Папского престола и надолго определившее школьные подходы к Н. б. Казуистические исповедальные практики вызывали не-

гативную реакцию в тех областях, где Римско-католическая Церковь столкнулась с протестантской проповедью. Так, в Австрии и Германии появились богословы, стремившиеся к тому, чтобы очистить христианскую этику, с одной стороны, от излишней, на их взгляд, философичности, с другой — от излишней направленности на практические исповедальные цели. Отчасти это была попытка возвращения Н. б. к библейским основам. Среди авторов этого направления наиболее заметны немецкий иезуит Иоганн Сайлер († 1832), еп. Регенсбургский, и Иоганн Хиршер († 1865), благодаря деятельности к-рого именно в Тюбингенском ун-те развивалось это направление в Н. б.

Официально в католич. Церкви методология Альфонса Лигуори продолжала поддерживаться и в XIX в. Т. о., к нач. XX в. в католической этике преобладали казуистический и легалистский подходы, последний из к-рых по существу сводил нравственную сферу жизни человека к исполнению определенных обязанностей. Основным учебником по Н. б. в это время был труд Ж. П. Гюри «Компендиум по нравственному богословию» (*Gury J. P. Compendium Theologiae moralis. Lyon, 1850. 2 t.*). Появление новых подходов к Н. б. оказалось возможным в период перед *Ватиканским II Собором*, внешними причинами чего стали развитие антропологических наук и экуменические контакты. Основная внутренняя причина заключалась в чрезмерной юридизации морали, в т. ч. Н. б. практически совпадало по содержанию с каноническим правом. Среди авторов, разрабатывавших новые подходы в Н. б., были Анри де *Любак* и Г. Тильс. Последний подчеркивал, что спор о Н. б. — это не спор о содержании, но спор о методе, к-рый определяет характер систематизации христ. морали. Одним из самых важных католических учебников по Н. б. этого времени можно считать книги «Идея подражания Христу» Ф. Тильмана (*Tillmann F. Die Idee der Nachfolge Christi. Düss., 1934*) и «Закон Христов: нравственное богословие, предназначенное для священников и мирян» Б. Геринга (*Häring B. La loi du Christ: Théologie morale à l'intention des prêtres et des laïcs. Tournai, 1955–1959. 3 vol.*). Кроме теоретических дискуссий католич. Н. б. 2-й трети XX в. характеризуется обра-

щением к зарождающимся биоэтическим проблемам.

Католич. Н. б. претерпело значительные изменения после II Ватиканского Собора. Послесоборные дискуссии показывают, что акценты в Н. б. переместились от теоретических к практическим и от юридических к богословским и библейским. Ключевыми авторами нового периода стали И. Фукс, П. Кнауер, Х. Райнерс, Г. Гиллеман и К. *Ранер*, Й. Г. Циглер, Ф. Бекле, Й. Ратцингер (папа Бенедикт XVI, 2005–2013). Как основа нравственной жизни теперь постулируется не столько исполнение христианином нравственных обязанностей, сколько «выявление высшего призвания верного во Христе».

Н. б. в протестантизме. Одним из главных пунктов критики католич. Церкви первыми протестантами были грубые формы казуистики. Лютеран. Н. б. первоначально не представляло собой отдельной науки. М. *Лютер* утверждал, что добрые дела должны последовать вере, хотя и не играют для спасения никакой роли. В отличие от лютеран первые реформаты с самого начала воспринимали нравоучение в практическом и даже юридическом ключе. Ж. *Кальвин* в работе «Наставления в христианской вере» (*Calvin J. Institutio christianae religionis. Gen., 1536*), по уровню систематизации сравнимой с «Суммой теологии» Фомы Аквинского, выражает строгие и ригористичные суждения о нравственной жизни, разделяя сферу нравственного на личную дисциплину и общественную. Во 2-й пол. XVI в. лютеран. и реформатские богословы сблизилась в стремлении построить христ. нравоучение на научных началах. Родоначальниками Н. б. как науки, отдельной от догматического богословия, считаются реформат Ламбер Дано и лютеранин Георг Каликст. В 1577 г. в труде «Христианская этика» (*Danao L. Ethices christianae. Gen., 1577*) Дано изложил Н. б. в виде строгой моральной дисциплины, в рамках которой он выступал против понятия «свобода совести». После Дано в реформатской среде Н. б. развивали Варфоломей Кеккерман («Этическая система»; *Keckermann B. Systema ethicae. Gen., 1607*), Моиз Амиро («Христианская мораль»; *Amyraut M. La morale chrestienne. Saumur, 1652–1660. 6 vol.*) и др. В свою очередь Каликст в трактате «Нравственное

богословие в кратком изложении» (*Calixt G. Epitome theologiae moralis. Helmaestadi, 1634*) поставил вопрос о нравственной норме и исследовал соотношение естественного и божественного законов, стремясь к их объединению. В сфере Н. б. Каликст был последователем Ф. Меланхтона. Ученик Каликста И. А. Квентедт оказал заметное влияние на рус. Н. б.

В англикан. среде, учитывая, что основными причинами отделения англикан. Церкви от Римской были причины небогословского характера, отношение к заповедям сохранялось вполне традиционное. Декалог был включен в Катехизисы 1549 и 1604 гг. В 1571 г. среди 39 статей, утвержденных парламентом, была статья, подчеркивавшая обязательность соблюдения заповедей. Некоторые авторы продолжали развивать казуистическую традицию, как, напр., У. Перкинс в соч. «Полный трактат о случаях совести» (*Perkins W. The Whole Treatise of the Cases of Conscience. [Camb.], 1606*), другие сближали казуистику со взглядами реформатов. Наиболее известными англикан. авторами XVII в. были Дж. Холл, Р. Сапдерсон, Дж. Тейлор, Р. Бакстер, Дж. Шарп и др. В целом они продолжали средневек. традиции, исправляя лишь то, что не соответствовало собственно англикан. доктрине. В споре казуистических доктрин они были на стороне пробабилоризма и однозначно отвергали пробабиллизм. Конец столетия обозначился постепенным уклонением англикан. Н. б. в морализм. Трактат анонимного автора «Полное изложение обязанностей человека» (*The Practice of Christian, or The Whole Duty of Man. L., 1658*) стал образцом для работ по Н. б. в течение последующего столетия.

Для континентального протестантизма XVII в. в сфере Н. б. была характерна борьба 2 направлений: «сердечного христианства», нашедшего выражение в работах пиетистов, с одной стороны, и сторонников сближения нравоучения с философией — с другой. Реакцией на схоластические споры стал *пиетизм*, зародившийся в богословии Иоганна Арндта и Готфрида Арнольда. Трактат Арндта «Об истинном христианстве» (*Arndt J. Vom wahren Christenthum. Magdeburg, 1610. 4 Bde*) был чрезвычайно популярен как в протестант. среде, так и в рус. богословской науке. Сутью его при-

зыва было стяжание сердечного христианства вопреки сухому догматизму, к-рый проповедовали богословы лютеран. ортодоксии. Однако окончательно богословские положения пиетизма сформировались в трудах Ф. Я. Шпенера, к-рый призывал к обновлению христианской жизни на основании деятельной веры и т. н. общения святых. В Англии идеи пиетизма распространились благодаря проповедям Дж. Уэсли.

Одновременно с богословием пиетизма получили развитие научные и философские подходы к Н. б. Самым известным автором этого направления во 2-й пол. XVII в. был С. фон Пуфендорф, один из трактатов к-рого, «О должности человека и гражданина» (*Pufendorf S. De officio hominis et civis juxta legem naturalem. L., 1673*), был опубликован в России в 1724 г. и оказал сильное влияние на развитие Н. б. в России. В сочинении Пуфендорф доказывал, что естественное право обосновывается волей Божией, хотя и познается не через Откровение, а через рассмотрение природы самого человека. Значительно позже в стремлении совместить философию и Н. б. преуспел философ и богослов Х. Вольф. Сближение Н. б. с философией продолжилось в XVIII в. Лютеранские теологи этого периода, такие как И. Ф. Буддей и И. Л. Мосхайм, а также вольфианец Ф. Х. Баумейстер, оказали влияние на Н. б. в России.

Значительное число протестантских авторов оказалось бессильно перед лицом английского и французского атеистического морализма, полагавшего в основу нравственности эвдемонизм и утилитаризм. Несмотря на то что отдельные авторы пытались оспорить эти идеи, первый, кому в полной мере это удалось, был И. Кант, который ввел в этику деонтологическую основу. Благодаря Канту Н. б. стало восприниматься в большей степени как научное, нежели как догматическое. Этапом в развитии Н. б. стала работа Ф. Шлейермахера «Основы критики всех предшествующих этических учений» (*Schleiermacher F. Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. B., 1803*). Вопреки Канту он утверждал, что Н. б. не может быть только учением об обязанностях, в среде христиан «должно» стоит заменить на «необходимо», т. к. нравственная жизнь христиан должна быть процессом творческим. Уче-

ниями Шлейермахера были Г. Харлесс, написавший работу «Христианская этика» (*Harless G. C. A. Christliche Ethik. Stuttg., 1842*), и Р. Поте, автор «Богословской этики» (*Rothe P. Theologische Ethik. Wittenberg, 1845–1848. 3 Bde*). Шлейермахер стал родоначальником направления *либеральной теологии*, одной из основ которого была идея о возможности человека спастись своими силами.

В сер. и 2-й пол. XIX в. появились ученые, стремившиеся к тому, чтобы поставить Н. б. на библейские основания, вернув предмет в ряд богословских, а не философских дисциплин, при этом сохранив его научный вид. Среди протестантских богословов к этому направлению относились Э. Сарториус, Г. Л. Мартенсен, К. Шварц, А. Вуттке, Х. Пальмер, В. Вундт и др. Кроме этого направления в рамках христ. нравоучения появился т. н. христ. социализм, одним из основателей к-рого считается Ф. Д. Морис, автор соч. «Мораль и метафизическая философия» (*Maurice F. D. Moral and Metaphysical Philosophy. L., 1847. 2 vol.*). В этой работе Морис говорит о том, что основой этики является факт реальности Царствия Божия. Эти идеи были продолжены В. Раушенбушем, автором ряда книг о социальных аспектах христианства.

Начало XX в. для протестант. Н. б. было ознаменовано вниманием к идеям автономной этики и продолжением разработки социальных аспектов христ. нравоучения. Одной из ключевых фигур, повлиявшей на протестант. Н. б. XX в., является реформатский богослов К. Барт. Он утверждал первенство воли Бога перед законами и правилами, перед любыми человеческими способностями: «Бог совершает добро через нас и дарует его нам в Иисусе Христе». Значительный вклад в развитие Н. б. внес Р. Нибура, к-рый в соч. «Нравственный человек и безнравственное общество: Исследования в области этики и политики» (*Niebuhr R. Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics. N. Y.; L., 1932*) говорит об ограниченной роли христианства в жизни светского общества. Так же как и Барт, он боролся против теологического либерализма, сомневаясь в естественных способностях человека к нравственной жизни, возвращая протестант. богословие к его истокам. Учеником Нибура был извест-

ный протестант. богослов Д. Бонхёффер. Он не успел оформить свои этические взгляды в целостную систему, но оказал значительное влияние на развитие Н. б. на Западе. Как и предыдущие авторы, он полагал, что только Бог во Христе является источником нравственной жизни человека. В то же время именно Бонхёффер ввел понятие совершеннолетнего мира, в к-ром оказывается возможным «безрелигиозное христианство».

Во 2-й пол. XX в. исследования Н. б. во многом были сведены к дискуссиям о путях изменения социального устройства общества. Продолжая развивать идеи Нибура и одновременно отталкиваясь от них, Н. б. разрабатывали такие богословы, как М. Л. Кунг, П. Тиллих, Дж. Беннет. У. Темпл утверждал, что в ходе истории люди являются соработниками Бога на пути усовершенствования мира. Дж. Маккуори и Дж. Робинсон создали этику, основанную на естественной морали. Благодаря развитию идей Барта и Нибура в сер. XX в. возник т. н. реляционизм, или контекстуальная этика. Суть этих понятий сводится к тому, что обстоятельства, в которых действует человек, первичны по отношению к нормам, на которые он ориентируется. Напр., П. Дж. Леман говорил, что контекст может быть осознан только в «койнонии», т. е. общении с церковным сообществом. Вторая мировая война не могла не повлиять на развитие исследований в этической сфере. Направление, в рамках которого были сделаны попытки осмыслить опыт страданий, получило название «теология надежды». Один из первых авторов, обратившихся к этим темам, — Ю. Мольтман (*Moltmann J. Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie. Münch., 1964*). В свою очередь авторы этого направления повлияли на появление работ, причисляемых к т. н. теологии освобождения (см. ст. *Освобождения теология*).

Одно из наиболее актуальных направлений в совр. протестант. Н. б. связано с обращением к деятельности морального субъекта. Среди основоположников этого движения был Дж. Густафсон, автор работ «Христос и нравственная жизнь» (*Gustafson J. M. Christ and the Moral Life. N. Y., 1968*), «Нравственное рассуждение в жизни христианина:

Эссе по богословской этике» (*Idem. Moral Discernment in the Christian Life: Essays in Theological Ethics. Louisville; L., 2007*). Теологи этого направления исследуют функции нравственного сознания, соотношение этики норм и этики добродетелей. С особенной глубиной тема этики добродетелей раскрывается в богословии С. Хауерваса.

Н. б. в Православии. Первое систематическое описание христ. нравоучения в рус. богословской науке содержится во 2-й и 3-й частях «Православного исповедания кафолической и апостольской Церкви» митр. Петра (*Могилы*), впервые опубликованного в 1645 г. В нач. XVIII в. появились системы, к-рые также включали Н. б. в качестве части общего введения в курс вероучения. Развитие Н. б. как самостоятельной дисциплины в России началось с составления курсов лекций по этому предмету в Киевской и Московской духовных академиях, а также в семинарии при Троице-Сергиевой лавре. В Киевской академии Н. б. ввел архиеп. Феофан (*Прокопович*). Для первых курсов был характерен схоластический метод подачи материала с заметным влиянием лютеран. ортодоксии, написаны они были, как правило, на лат. языке. Курсы, составленные Кириллом (*Флоринским*), Афанасием (*Волховским*), Феофилактом (*Лопатинским*), не отличались оригинальностью и во многом были извлечениями из книг Буддея или Мосхайма. Впрочем, нек-рые авторы отдавали предпочтение исследователям католическим. Митр. Платон (*Левшин*) включил в соч. «Православное учение, или Сокращенная христианская богословия» (СПб., 1765) в качестве 3-й части гл. «О заповедях закона». Работа была написана на рус. языке и отличалась простой изложением, а также значительно меньшей схоластичностью, характерной для мн. богословских книг того времени. В 1784 г. в Лейпциге был опубликован на лат. языке труд еп. Феофилакта (*Горского*) «*Orthodoxae orientalis Ecclesiae dogmata...*», включавший нравственный раздел в 3 частях: «Всеобщие законы», «Частные заповеди», «Аскетические способы исполнения заповедей». Параллельно с Н. б. как школьным предметом в кон. XVII — нач. XVIII в. христ. нравоучение получило развитие благодаря трудам свт. Димитрия Ростовского и особенно свт. Тихона За-

доиского. Важнейшими творениями свт. Тихона в области Н. б. были «Об истинном христианстве» (СПб., 1785. 6 ч.), «Сокровище духовное, от мира собираемое» (СПб., 1784. 4 ч.), «Наставление христианское» (СПб., 1783), «Скрижали нравоучения» (СПб., 1784).

Первым отдельно изданным русскоязычным пособием по Н. б. стала работа прот. Иакова Воскресенского «Нравоучение для благородных воспитанниц Общества благородных девиц и Института ордена св. Екатерины» (СПб., 1813). Сочинение включало теоретическое введение, изложение практических обязанностей человека, общих и частных. В 1817 г. в МДА был введен конспект, в к-ром содержание курса Н. б. делилось на 3 части. В 1-й, богословской части говорится о человеке, его состоянии до и после греха, о духовной жизни; 2-я часть посвящена общим и частным обязанностям человека; в 3-й содержатся наставления в христ. благоразумии. Автор конспекта Г. А. Левитский сильно зависит от Буддея, хотя обращается также и к святоотеческой литературе. В 1821 г. были опубликованы лекции «Богословие деятельное» свт. Ишиокентия (*Смирнова*). Лекции включали 3 блока: «Христианское нравоучение» (о развитии духовной жизни), «Божественное правоучение» (о заповедях), «Христианское благоразумие» (о способах исполнения заповедей). По содержанию лекции сильно зависели от сочинений протестант. авторов XVIII в. В 1823 г. был издан «Пространный христианский катехизис» свт. Филарета (*Дроздова*), в к-ром нравственным вопросам посвящены 2-я и 3-я части. Автор обращается к Нагорной проповеди, Молитве Господней, *Заповедям блаженств*, декалогу. В 1824 г. издан посвященный нравственности раздел более общего курса свещ. Иоакима Кочетова под названием «Начертание христианских обязанностей по учению православно-кафолической Церкви». В 1832 г. в Харькове вышла в свет кн. «Об основных формах, изображающих явления нравственной жизни, или Об основных нравственных должностях человека, определяющих и степень нравственного совершенствования его, и способ к достижению его назначения» проф. Ф. Ф. Чанова, оказавшая влияние на последующую литературу.

Одним из ключевых авторов XIX в. по Н. б. был свт. *Иннокентий (Борисов)*, который предложил ряд идей, касавшихся осмысления места Н. б. в системе богословских наук и его специфики. Лекции по этому предмету он читал в КДА с 1833 по 1835 г., опубликованы они частично в «Сборнике из лекций бывших профессоров КДА: архим. Иннокентия, прот. И. М. Скворцова, П. С. Авсенева (архим. Феофана) и Я. К. Амфитеатрова, изд. Академией по случаю 50-летнего юбилея ее» (К., 1869. С. 280–363). В этом же сборнике были изданы «Записки по нравственной философии» прот. И. Скворцова (Там же. С. 1–83 (2-я паг.)), лекции, читанные в КДА в 30-х гг. XIX в. Иером. *Иоанн (Соколов)*; в посл. епископ), читал курс по Н. б. в МДА в 1842–1844 гг. (опубл.: *Иоанн (Соколов), еп.* Богословские академические чтения. СПб., 1897). В 1852–1857 гг. в КДА читал лекции по Н. б. архим. *Леонтий (Лебединский)*; в посл. митрополит). Они были опубликованы в 1892 г. в ж. «Богословский вестник» под названием «Из лекций по нравственному богословию» (БВ. 1892. Т. 2. № 4. С. 1–33 (2-я паг.); № 7. С. 1–38 (2-я паг.)).

В 1854 г. был издан труд ректора Владимирской ДС архим. *Платона (Фивейского)*; в посл. архиепископ) «Православное нравственное богословие», принятый Синодом в качестве учебника для семинарий. Первая часть учебника посвящена Закону Божию и всему, что связано с его исполнением, 2-я посвящена конкретным обязанностям по отношению к Богу, к святым, к себе, к ближним, к обществу. Труд архим. Платона стал 2-м после сочинения еп. Иннокентия (Смирнова), к-рый можно считать учебником, специально написанным для семинарий. С 1860 по 1864 г. вышли 3 тома «Записок по Нравственному православному богословию» прот. П. Ф. *Солярского*. Чрезвычайно объемный труд Солярского, в основу к-рого были положены сочинения протестантских и католических авторов того времени, больше других повлиял на развитие Н. б. в России в XIX в.

14 мая 1867 г. были утверждены новые уставы духовных учебных заведений, содержавшие программы учебных дисциплин. В основу программы по Н. б. была положена нравоучительная система прот. П. Ф. Солярского, а его пособие было назва-

но единственным рекомендуемым руководством для преподавания. Впрочем, программа не копировала пособие Солярского полностью, но включала и иные темы. По примеру нек-рых зап. пособий в программу были введены темы, посвященные связям Н. б. и религии, соотношению светской и религ. этики, Н. б. и нравственной философии. В 1869 г. прот. П. Солярский опубликовал учебник «Нравственное православное богословие», сокращенный вариант своего 3-томного труда.

В 1884 г. был введен новый устав, в связи с чем претерпела изменения и программа по Н. б. Базовыми руководствами были объявлены учебник прот. П. Ф. Солярского и «Очерки нравственного православно-христианского учения» (К., 1863) прот. Н. А. *Фаворова*. Программа отменяла изучение этики иных христ. конфессий в их сравнении с Православием, а также изучение нравственности нехристианского. При этом новая программа предполагала более подробное изучение евангельских заповедей, особенностей жизни христианина после крещения, а также практики *Молитвы Иисусовой*. В новой программе содержались предложения и методологического характера. Так, программа призывает к тому, чтобы излагать нравственные истины христианства с меньшей философичностью и большим указанием на их укорененность в догматическом учении Церкви. При обсуждении грехов авторы программы советуют говорить не только о сути поступков, но и об их причинах и последствиях. Наличие новой программы не помешало архим. *Гавриилу (Голосову)*; в посл. епископ) выпустить обширный учебник «Нравственное богословие, применительно к программе семинарского курса» (Тверь, 1884), в котором он ориентировался на прежнюю программу 1867 г. В 1888 г. был опубликован учебник «Православно-христианское нравственное богословие» прот. *Никанора (Каменского)*; в посл. архиепископ), в большей степени ориентированный на новую программу. В 1887 г. вышли в свет лекции проф. СПбДА протопр. И. Л. *Янышева* «Православно-христианское учение о нравственности». Работа Янышева стала одной из ключевых в период кон. XIX — нач. XX в. План учебника был вполне традиционным: от освещения теоретических

основ Н. б. до подробной характеристики человеческой нравственности в истории, начиная от состояния первозданного к падшему и, наконец, к возрожденному. В 1890 г. был опубликован «Опыт православного нравственного богословия», учебник преподавателя Ставропольской ДС И. Г. Пятницкого. Этот учебник отличался от мн. других тем, что был составлен по авторскому плану и мало ориентировался на офиц. программу. В 1891 г. преподавателем Самарской ДС А. И. Покровским был издан еще один учебник для семинарий — «Православно-христианское нравственное богословие».

Значимым событием стал выход в 1892 г. в Киеве учебника «Нравственное богословие, или Христианское учение о нравственности» известного ученого, проф. КДА М. А. *Олесницкого*. Труд соответствовал офиц. программе, впрочем, автором были рассмотрены и некоторые дополнительные вопросы. Последним изданием XIX в. стал учебник С. П. Никитского «Учение христианской православной Церкви о нравственности, или Нравственное богословие», опубликованный в 1899 г. На рубеже XIX и XX вв. был также издан ряд учебников по Н. б. для гимназий и ун-тов.

Начиная с 1896 г. неск. раз издавался курс лекций проф. А. А. *Бронзова* по Н. б., читанный в СПбДА в разные годы. В 1909 и 1911 гг. в виде журнальных статей появились опыты изложения системы Н. б. П. В. Левитова «Введение в христианское нравственное богословие» (ХЧ. 1909. № 1. С. 83–96; № 2. № 279–292) и «Из курса христианского нравственного богословия» (ХЧ. 1911. № 7/8. С. 901–916; № 10. С. 1190–1205).

Летом 1910 г. Синодом была утверждена новая программа Н. б., авторы которой призывали преподавателей отойти в преподавании от философии в пользу собственно христианства. В 1910 г. в Могилеве на Днестре была издана работа архиеп. Стефана (Архангельского) «К вопросу о системе православного христианского нравоучения», в которой автор представил типологию всех существовавших к тому времени христ. учений о нравственности. В 1912 г. в Твери был опубликован учебник свящ. М. Березина (в посл. Рафаил, еп. Калининский) «Православно-христианское нравоучение», составленный по новой программе.

В предреволюционные годы принципиально новый метод Н. б. предложил проф. МДА М. М. *Тареев*. Свое видение Н. б. он изложил в многотомном труде «Основы христианства» (Серг. П., 1908–1910. 5 т.) и многочисленных статьях. Последней фундаментальной системой Н. б. до революции стал 3-томный труд Харьковского проф. прот. Н. С. *Стеллецкого* «Опыт нравственного православного богословия в апологетическом освещении». Первый том, «Общий или основоположный», издан в 1914 г. Второй, посвященный нравственности индивидуальной, и 3-й том, посвященный общественной нравственности, вышли в 1916 г. Труд Стеллецкого представляет собой наиболее фундаментальное учебное издание по Н. б., опубликованное в XX в. Ориентируясь в целом на программу 1910 г., автор подчеркивает, что намеревается восполнить ее пробелы как в области философских и рациональных обоснований нравственности, так и в освещении ряда вопросов личной и общественной нравственности.

В послереволюционной России Н. б., как и вся богословская наука, оказалось в упадке. Нек-рые публикации были сделаны в эмиграции. В 1936 г. в Харбине игум. *Филаретом* (*Вознесенским*; вполн. митрополит РПЦЗ) был опубликован «Конспект по Закону Божию», позже издававшийся как «Конспект по нравственному богословию». Труд игум. Филарета был лишен схоластичности дореволюционных учебников и включал материал не только по этике, но и по аскетике. Большая часть сочинения была посвящена анализу грехов и добродетелей, как личных, так и общественных. В 1966 г. проф. И. М. Андреевский издал в Джорданвилле «Православно-христианское нравственное богословие», в к-ром обращается среди прочего к эстетике и рус. лит-ре.

В СССР в сер. XX в. в машинописном виде были изданы неск. курсов по Н. б. Известны конспекты лекций проф. МДА прот. К. И. *Ружицкого* «Конспект по нравственному богословию», проф. МДА прот. А. А. *Ветелева* «Краткий курс нравственного богословия», преподавателя КДА Г. И. Шиманского «Конспект по нравственному богословию». Последний отличался широтой и системностью, схожей с дореволюционными пособиями.

В постсоветскую эпоху в России было издано неск. учебных пособий по Н. б. Широкое распространение получил учебник «Православное нравственное богословие» проф. МДА архим. Платона (Игумнова), опубликованный в 1994 г. Труд архим. Платона посвящен по преимуществу теоретическим вопросам: процессу формирования личности, естественному нравственному закону, анализу человеческих эмоций, влечений и потребностей, нравственному сознанию, феномену свободы и основам аксиологии. В 2000 г. вышли в свет «Очерки христианской этики» проф. прот. В. В. Свешникова, в основе к-рых лежал курс Н. б., прочитанный автором в ПСТГУ. Структура «Очерков...» значительно отличается от дореволюционной. Кроме традиц. введения и описания греховного состояния человека автор посвящает отдельную часть проблемам психопатии и неврозов, богословским основам нравственности и анализу богословских добродетелей. В 2001 г. прот. Д. В. Рождественский опубликовал учебник «Нравственное богословие: Общее учение о нравственном законе Божиим и нравственной жизни и деятельности человека». Отличительной чертой учебника является особенное внимание к Нагорной проповеди Спасителя. В 2006 г. вышел в свет труд прот. Г. Н. Нефёдова «Основы христианской нравственности». Структура текста не имеет традиц. деления на теоретическую и практическую части, богословские главы чередуются с практическими. Автор большое внимание уделяет семейной жизни и воспитанию детей.

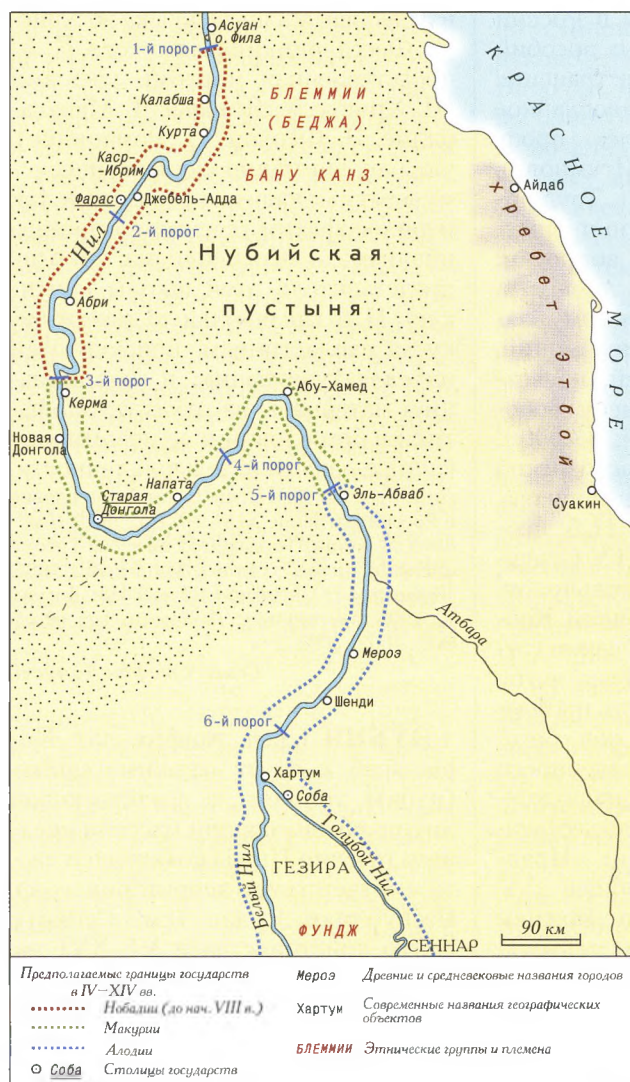
В XX в. Н. б. получило развитие в греч. Церкви. Выделяют 3 школы в изучении Н. б.: афинскую, к-польскую и фессалоникийскую. Для афинской школы, наиболее известными представителями которой являются проф. Х. Андруцис и проф. И. Кармирис, характерны сближение богословской и философской этики и особенное внимание к этической универсальности христианства, а также минимальное обращение к святоотеческому наследию. Наиболее известный представитель к-польской школы — В. Антониадис. Особенности методологии этой школы является отсутствие внимания к философской этике, напротив, Н. б. рассматривается как христовцентричная богословская дисциплина,

изучающая жизнь человека во Христе. Фессалоникийская школа Н. б., представленная многими учеными (П. Христу, Х. Яннарас, Г. Мансаридис, З. Феодор, И. Романидис), уделяет внимание как мистическому опыту монашеской традиции, так и философским течениям экзистенциализма и персонализма. Многие представители этой школы критикуют Н. б. как школьную дисциплину за схоластицизм, присущую ей интеллектуализацию и схематизацию материала, за отказ от апофаттики в богословии и за невнимание к уникальности отдельной личности. Лит.: *Бронзов А. А.* Нравственное богословие в России в течение XIX ст. СПб., 1901; *Narvikas S. S.* Toward Transfigured Life: The Theoria of Eastern Orthodox Ethics. Minneapolis, 1983; *Wogaman J. P.* Christian Ethics: A Hist. Introd. L., 1993; *Μαντζαρίδης Γ.* Χριστιανική ηθική. Θεσ., 2002–2003. 2 т.

Свящ. Стефан Домусци

НУБИЯ [греч. Νουβία; лат. Nubia; араб. النوبة; от этнонима «ноба» (нуба)], топоним, в средневековой лит-ре обозначавший бассейн среднего течения Нила (по большей части соответствует территории совр. Республики Судан (см. *Судан*)); центр христианства в VI–XVI вв. В географическом плане это зона нильских порогов (от Асуана до слияния Белого и Голубого Нила), к-рую населяли носители нубийских наречий нило-сахарской языковой семьи (в наст. время нубийцы занимают несколько меньший ареал, чем в средневековье, — участок от 1-го до 4-го порога). В культурно-историческом отношении Н. можно определить как расположенную выше 1-го порога полосу Нильской долины, народы которой испытывали культурное, а иногда и политическое влияние со стороны *Egyptha*; в средние века это воздействие привело к возникновению в регионе самобытной христ. цивилизации.

На протяжении неск. тысячелетий долина Нила являлась единственным коридором, соединявшим цивилизацию Средиземноморья с Африкой южнее Сахары. Н. стала каналом, по к-рому осуществлялся культурный и торговый обмен, местом соприкосновения рас и религий, одним из немногих регионов Тропической Африки, где сложилась собственная относительно жизнестойкая гос. традиция. В фараоновский период Н., именовавшаяся Куш, многократно становилась объектом военных походов,



колонизации и культурного воздействия со стороны Египта (см. *Египет Древний*). В VIII–VII вв. до Р. Х. оформившееся между 3-м и 4-м порогом гос. образование Напата сумело на короткое время установить власть над Египтом (XXV, т. н. Эфиопская, династия). Ок. 300 г. до Р. Х. южнее 5-го порога (плес Шенди) возник новый политический центр долины — империя Мероэ, к-рая на пике своего могущества распространила власть вплоть до Красного м. К нач. IV в. гос-во Мероэ пришло в упадок, прервались масштабное храмовое строительство, возведение помпезных царских гробниц в форме пирамид, изготовление керамики на гончарном круге и др.; все это сменили культурно-политический полицентризм, «варваризация», ослабление внешних торговых связей, редкие и небольшие по размерам поселения, грубая керамика, вылепленная вручную, и возросшая милитаризация жизни. Характерной чертой «переходной эпохи» (ок. 350 —

ок. 550) стало возведение тысяч погребальных курганов знати, в к-рых обнаружены многочисленные инвентарь и следы человеческих жертвоприношений.

Этот период в бассейне среднего Нила начала складываться новая этнокультурная идентичность, в определенной степени сохранившаяся до настоящего времени, — нубийцы (народы нуба, или ноба, в античных источниках). В течение нескольких веков нубийцы и блеммии (предки кушитских беджа, пришедшие из Аравийской пустыни в район южнее Асуана) совершали набеги на Египет и друг на друга. Известно о нападениях блеммиев в кон. IV — 1-й пол. V в. на Синайскую обитель и монастыри Фиваиды. В царских гробницах Нижней Н. археологи находят трофейную церковную утварь. В религиозном плане нубийцы и блеммии были связаны с храмовым комплексом

Исиды на о-ве Филе, к югу от Асуана. Именно там были найдены греч. граффити VI в., авторы которых впервые называют себя этнонимом «нубиец».

К V в. сформировались 3 нубийских царства: в Нижней Н., между 1-м и 3-м порогом Нила, — Нобатия (Нобатия) с центром в крепости Каср-Ибрим, а затем в г. Фарас; южнее, за труднопроходимым 3-м порогом, выступавшим естественным политическим рубежом, — Макурия (араб. Эль-Мукурра) со столицей в Ст. Донголе; выше по течению от слияния Нила и Атбары, на прежних землях Мероэ, — Алодия (Алоа; араб. Алва) со столицей в Собе близ совр. Хартума.

Христианизация Н. По причине соседства Н. с Египтом и Аксумским царством, где с IV в. начало распространяться христианство, появились гипотезы о достаточно раннем знакомстве нубийцев с христ. верованием. Высказывались предположения о проникновении христиан-

ства на территорию совр. Судана через рим. порты на Красном м. и далее — через караванные маршруты Аравийской (Восточной) пустыни (*Christides. 1994*), речным путем по Нилу, а также со стороны Эфиопии. В Фарасе археологами были найдены остатки довольно скромной церкви из сырцового кирпича на каменном фундаменте, к-рую отнесли к сер. V в. Ок. 500 г. руины церкви были перекрыты пластом с развалинами дворца языческого правителя, что свидетельствует о подавлении или об ослаблении христ. общины (*Шинни. 1986. С. 151–152*). В любом случае христ. присутствие в регионе было точечным. Вторая волна христианизации среднего Нила относится к VI в. Этот процесс принял целенаправленный характер в 535–537 гг., когда по указу византийского имп. Юстиниана I храм Исиды на о-ве Филе был обращен в церковь (*Procop. Bella. I 19. 36–37*) и на острове учреждена епископская кафедра с миссионерскими задачами.

Монофизитский хронист Иоанн Эфесский (VI в.) передает несколько беллетризованный рассказ об отправке ок. 542 г. в Нобатию миссии монофизитской ориентации во главе со свящ. Юлианом, к-рому покровительствовала имп. Феодора, и параллельного посольства от имп. Юстиниана с целью обратить нубийцев в халкидонское Православие (см. *Вселенский IV Собор*). Имп. Феодора угрозами заставила егип. наместника задержать миссионеров императора и сделать так, чтобы монофизитское посольство прибыло в Нобатию первым. Т. о., нубийская элита восприняла христианство в виде монофизитства и в посл. отвергла предложение принять правосл. (халкидонское) вероучение. В совр. науке подвергаются сомнению степень религ. расхождений Юстиниана и Феодоры и соответственно достоверность предания Иоанна Эфесского (см., в частности: *Munro-Hay. 1982/1983. P. 89. Not. 10; Suermann. 1998; Scholz. 2010; Грацианский М. В. Император Юстиниан Великий и наследие Халкидонского Собора. М., 2016. С. 186–204*).

Вслед за крещением Нобатии началось устройство церквей (известна, в частности, копт. надпись, датированная ок. 559, об обращении в церковь языческого храма в Дендуре). Нубийские приходы первоначально управлялись епископом о-ва Филе, пока

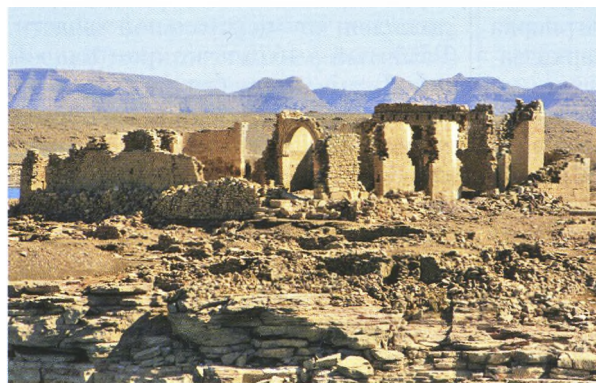
монофизитский Александрийский патриарх в 566 (или 569) г. не рукоположил 1-го епископа Н. — Лонгина. В 578 г. он крестил юж. царство Алодия, где ему пришлось бороться с ересью еп. Юлиана Галикарнасского, распространившейся из Аксума.

Срединное нубийское царство Макурия находилось в конфликте со своими сев. и юж. соседями — Нобадией, ее союзниками блеммиями и Алодией. Союз Нобадии и Алодии против общего врага скрепляли их возможная принадлежность к одной субэтнической нубийской группе и общее монофизитское вероисповедание. В 569 или 573 г. элита Макурии приняла христианство в форме халкидонитства (*Munro-Hay*. 1982/1983. P. 88–91), что могло быть обусловлено именно противостоянием с монофизитской Нобадией. Из сообщения хрониста *Иоанна Бикларийского*, современника описываемых событий, известно о посольстве макурийцев в К-поль в 573 г. Черты византийской архитектуры распознаются в церквях Ст. Донголы. Характерно, что макурийцы, не желая обращения в монофизитство своих юж. соседей, пытались перехватить Нубийского еп. Лонгина, направлявшегося с миссионерскими целями в Алодию, и ему пришлось отступить в Аравийской пустыне (*Kirwan*. Notes. 1935. P. 58). В то же время между монофизитскими и халкидонитскими общинами Н. не заметно четких различий в богослужении и церковном искусстве. У нубийцев не было той этнически окрашенной приверженности к монофизитству и неприятия греч. Церкви, которую демонстрировали копты в Египте. В культуре царств Н. отмечено значительное греко-византийское влияние на протяжении всего средневековья.

Христианизация 3 царств Н. изображается в нарративных источниках как быстрая и беспроблемная. Вместе с тем историки скептически относятся к слишком точным датам крещения нубийцев, приводимым в средневеков. летописании. Несомненно, что жители Нижней Н. познакомились с христианством значительно раньше того времени, когда в страну прибыла миссия свящ. Юлиана. При этом сам процесс христианизации был постепенным, растянувшимся на неск. поколений. Археологи отмечают смену погребального ритуала (появление «христиан-

ского» типа труположения, ориентированного по линии «восток–запад» и без многочисленного инвентаря), распространение в поселениях глиняных ламп с христ. символикой, замену постмероитской керамики новыми типами утвари, ассоциирующимися с христ. традицией. Все эти изменения в материальной культуре происходили не параллельно друг другу. Кроме того, заметно, что они первоначально развивались к северу от 2-го порога и лишь впосл. распространились на более юж. области долины Нила. Самым удивительным в эволюции погребального ритуала нубийцев является исчезновение пышных царских захоронений в курганах после 500 г., задолго до миссий свящ. Юлиана и еп. Лонгина. Наиболее убедительным объяснением изменения заупокойного культа представляется именно христианизация правящей элиты (*Шини*. 1986. С. 149–155; *Edwards*. 2004. P. 216–219).

Н. и мусульманский мир в VII–XI вв. *Арабские завоевания* сыграли определяющую роль в истории Н., навсегда отрезав ее от остального христ. мира, за исключением *Коптской Церкви* (некоторое влияние на Н. продолжали оказывать христ. культуры Вост. Средиземноморья).



Развалины Каср-Ибрима, Египет
Фото: ttnotes.com

В ходе завоевания Египта мусульманами арабский полководец Абдаллах ибн Саад (или Укба ибн Нафи) вторгся в Н. (641/2), однако, как считается, потерпел неудачу. Второе вторжение в Нобадью Абдаллах, ставший к тому времени наместником Египта, предпринял в 651/2 г. По итогам похода между нубийцами и мусульманами было заключено компромиссное соглашение, т. н. бакт (от лат. pactum — договор, пакт). Средневеков. араб. историки расходятся в понимании этого договора: одни трактуют его как обязательство уплаты Нобадией регу-

лярной дани в обмен на мир и безопасность нубийских торговцев на мусульм. территории, другие рассматривают «бакт» как набор обоюдных обязательств сторон, прежде всего в плане поставок оговоренных товаров. Согласно арабо-мусульм. традиции, помимо договоренности о взаимном ненападении и возвращении беглых рабов и преступников нубийцы взяли на себя обязательство ежегодно поставлять в Египет 360 рабов в обмен на зерно, ткани и вино. В нубийской столице должна была функционировать мечеть, а араб. торговцам гарантировалась свобода передвижения. Однако араб. исторические сочинения, повествующие об отношениях с Н., были созданы неск. веков спустя после описываемых в них событий и не могут считаться надежным источником. Содержание «бакта» было переработано в трудах мусульм. юристов и историков исходя из их собственных представлений о том, как должны выглядеть отношения мусульм. державы с соседями-иноверцами. По нек-рым признакам можно заключить, что арабы потерпели поражение в столкновении с нубийцами в 651/2 г., и лишь в трудах позднейших летописцев поражение превратилось в победу, а «бакт» — в обязательство

уплаты дани. Не исключено, что нубийцы воспринимали эти отношения по-другому. В архаичных аграрных общест-

вах Сев.-Вост. Африки был принят ритуальный обмен дарами между правителями сопредельных стран как механизм поддержания мирных отношений и внешнеэкономических связей, которые считались прерогативой царской власти. Возможно, «бакт», никогда не существовавший как письменный документ, обозначал именно такой ритуал периодической отправки даров, за к-рые нубийцы ожидали получить равноценные ответные подарки. Так или иначе, соглашение с араб. наместником обеспечило Н. более полутысячи лет относительно мирного сосуществования с мусульманами.

Коллапс *Александрийской Православной Церкви*, наступивший после

араб. завоевания Египта, привел к кризису и Церковь Макурии. Лишенный возможности иметь епископов, рукоположенных правосл. патриархом, царь Макурии обратился с просьбой о духовном окормлении его народа к копт. Александрийскому патриарху Исааку (688/9–691). Т. о., Макурия приняла монофизитское исповедание, как и остальные нубийские царства. Это, впрочем, не улучшило отношений царей Донголы с их противниками из Фараса: в Нобадии даже задерживали епископов, посланных из Александрии в Макурию. На рубеже VII и VIII вв. произошло финальное столкновение 2 гос-в, в к-ром царь Макурии одержал верх и присоединил земли Нобадии. В Фарасе и др. селениях Нижней Н. были найдены эпиграфические надписи нач. VIII в. с датировкой по годам правления царя Донголы Меркурия, что как нельзя лучше свидетельствует об изменении политической конфигурации в регионе. Отныне в Фарасе правил не самостоятельный государь, а эпарх — наместник властителя Макурии.

Из нубийских царей VIII в. наиболее известен Кириак (до 747 — после 768). По сообщению копт. летописи (достоверность к-рого вызывает сомнения), ок. 747/8 г. он вторгся с войском в Египет и дошел до Фустата, чтобы освободить копт. патриарха Михаила и своего посла-эпарха, заточенных в тюрьму наместником Египта Абд аль-Маликом. Большой резонанс на Ближ. Востоке имела отправка в 835/6 г. посольства ко двору аббасидского халифа аль-Мутасима от царя Макурии Захарии II (822 (?) — сер. IX в. (?)) во главе с его сыном Георгием, к-рый в ходе путешествия встречался с копт. Александрийским патриархом и католикосом *Церкви Востока*. Политические смуты в Египте в правление династии Ихшидидов стимулировали экспансию нубийцев на север; в 956 г. они разграбили Асуан. Ответный поход егип. армии завершился взятием Каср-Ибрима. В 963 г. нубийцы в свою очередь дошли до Ахмима в Ср. Египте (*Munro-Hay*. 1982/1983. P. 104–107; *Шинни*. 1986. С. 170–173; *Edwards*. 2004. P. 215).

С установлением в Египте власти Фатимидов (969) отношения гос-в долины Нила стабилизировались. Выходцы из Н. пополняли суданскую гвардию каирских халифов. Фатимиды воспринимали Макурию

как своего вассала, одну из частей великой исмаилитской империи. Завоеватель Египта фатимидский полководец Джаухар переписывался с царем Макурии Георгием II относительно выплат по «бакту». Посланник Джаухара Абдаллах ибн Сулайм аль-Асвани пытался склонить нубийского царя к переходу в ислам. Аль-Асвани провел в Макурии и Алодии несколько лет и оставил детальное описание этих стран, отрывки к-рого сохранились в трудах позднейших арабо-мусульм. авторов. В годы гонений халифа аль-Хакима (нач. XI в.) предположительно усилилась миграция егип. христиан в Н., с чем может быть связано увеличение числа копт. надписей в сев. областях. Коптский патриарх Александрии, бывший главой и Нубийской Церкви, рассматривался фатимидской администрацией как удобный инструмент влияния на юж. соседей Египта. В 50-х гг. XI в. патриарх Христодул был брошен в темницу фатимидским везиром по обвинению в том, что якобы запретил царю Макурии Соломону выплачивать дань, оговоренную «бактом». Во время смуты, охватившей Фатимидский халифат в 60-х гг. XI в., предводитель араб. клана Бану аль-Канз и правитель Асуана, носивший почетное прозвище Канз ад-Даула, отложился от центральной власти. Разбитый в 1076 г. везиром Бадром аль-Джамали, он бежал в Донголу, но был выдан в Египет по настоянию патриарха Христодула, выступавшего посредником в отношениях между фатимидским везиром и царем Макурии. В 1079 г. Соломон отрекся от престола в пользу своего племянника Георгия и удалился в ц. св. Онуфрия к югу от Асуана. Там он был схвачен егип. властями и препровожден в Каир, где содержался как почетный заложник до своей смерти в 1080/81 г. (*Шинни*. 1986. С. 172–173, 176; *Brett M. Al-Karāza al-Marqusiya: The Coptic Church in the Fatimid Empire // Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*. Leuven, 2005. [Т.] 4. P. 33–60. (OLA; 140)).

Культура христианской Н. эпохи расцвета (VIII–XI вв.). Социальный строй и материальная культура. В нубийских гос-вах доминировала матрилинейная система наследования трона (имеет древние корни в системе престолонаследия Куша), когда власть передавалась



Пресв. Богородица с Младенцем и «мать царя» Макурии Марфа. Фрагменты росписи собора в Фарасе. Нач. XI в. (Национальный музей Судана)

сыну сестры царя, хотя встречалось и наследование трона от отца к сыну. В церквях Фараса обнаружены также изображения женщин с титулом «мать царя», что указывает на их высокий статус в системе гос. институтов. Архаичное нубийское общество сохранило мн. черты матриархата. Женщины владели собственностью и даже выступали покровительницами Церкви, заказчицами стенописей и т. п. Сохранившиеся документы свидетельствуют о существовании частной собственности на землю и о возможности смены владельцев земельных участков. Крупным землевладельцем выступала Церковь, обладавшая своими «поместьями». Административная система нубийских царств заимствовала византийскую титулатуру сановников, параллельно с которой употреблялись нубийские эквиваленты тех же наименований. После присоединения Нижней Н. к царству Макурия землями на севере управлял эпарх Нобадии, имевший собственный двор и ведавший контактами с Египтом. Идентичность средневек. нубийцев, в частности восприятие друг друга жителями царств среднего Нила, остается предметом догадок. Также неясны масштабы христианизации населения, особенно в юж. царстве Алодия (*Munro-Hay*. 1982/1983. P. 100–101; *Edwards*. 2004. P. 236–239).

Между локализациями городских центров мероитской эпохи и христианской Н., как правило, не было преемства. В средневековье сложилась новая конфигурация городских и сельских поселений, достаточно плотная благодаря успехам ирригации. Для архитектуры Нижней Н. раннего средневековья характерно обилие укрепленных поселений, обнесенных прямоугольными стенами, сходных с визант. фортификациями того времени. Это строительство, возможно, отражает нестабильную ситуацию в регионе, открытом для вторжений из пустыни. В христ. эпоху крупнейшим из укрепленных городов Нобадии стал Фарас, сменивший резиденции языческих царей в качестве нового политического и религ. центра. Там ок. 620 г. был основан кафедральный собор, перестроенный в 707 г. и неоднократно обновлявшийся. Однако в целом возведение стен вокруг поселений не было правилом в средневек. архитектуре. С XII в. ввиду перманентной военной угрозы со стороны мусульм. Египта мн. селения Нижней Н. были покинуты и в регионе стали преобладать укрепленные поселки. Ядром столицы Макурии Ст. Донголы было подобие цитадели, восходящей к рубежу V и VI вв. Вне



Модель собора в Фарасе.
Автор модели З. Долинский
(Национальный музей, Варшава)

её найдены фундаменты ряда церквей, в т. ч. разрушенной арабами в ходе вторжения 651/2 г. В средние века город разросся; в окрестностях столицы открыто неск. мон-рей, некоторые из них были действующими с VII по XIV в. Территория царства Алодия исследована археологами лишь фрагментарно. Высокая плотность населения в пойме Нила препятствует проведению раскопок,

а сильная дождевая эрозия и широкое использование дерева в строительстве в эпоху средневековья предопределили плохую сохранность памятников. Все это привело к тому, что ученые судят о средневек. Судане прежде всего по материалам Нижней Н. и недооценивают значение юга. Тем не менее можно предпологать, что царство Алодия, находившееся в зоне саванн, было более обширным и населенным, обладало более многочисленными и разнообразными ресурсами, чем нубийские общества засушливого севера.

В христ. эпоху в Н. возродилось использование гончарного круга, в кон. VI в. появились новые типы керамики, часто с явной христ. символикой. Эти красные широкие чаши с плоским дном и большие кувшины с широким горлом, восходящие к образцам рим. Египта, являются наиболее узнаваемым культурным маркером христианской Н. В IX–XI вв. мастерские Фараса и Ст. Донголы производили новые модели «классической христианской» керамики — с белой грунтовой и более изысканными украшениями; появились сосуды на ножках и высокие цилиндрические формы (т. н. вазы). Характерной для материальной культуры Южной Н. является керамика, вылепленная вручную, часто с полихромной росписью. В позднее средневековье (после 1250) гончарное производство быстро деградирует, и к кон. христ. эпохи продукция, изготовленная на гончарном круге, исчезает (Adams W. Y. The Evolution of Christian Nubian Pottery // Kunst und Geschichte Nubiens in Christlicher Zeit. Recklinghausen, 1970. S. 111–128; Idem. 1984. P. 520–521; Idem. 1986; Edwards. 2004. P. 224, 234–236).

На пике расцвета христианской Н. керамика местных типов распространилась далеко за пределы царств среднего Нила. Ее образцы находят в Фустате, на побережье Красного м. (Хор-Нубт), в Сев. Дарфуре (Айн-Дара) и даже на территории совр. Чада (Коро-Торо). В Сев. Кордофана, в 150 км к западу от Нила, обнаружено граффити, выполненное нубийским письмом. Предположительно на нубийском языке говорили и к северу от 1-го порога, нубийское влияние чувствовалось в юж. части В. Египта (Шинни. 1986. С. 164–165, 167). В политическом плане нубийские царства тяготели к долине Нила

и не пытались распространять влияние на соседние пустынные области. Земли к востоку от реки и красноморское побережье находились в зоне гравитации ислам. культуры. Возможно, нубийское присутствие было более явственным к западу, на нагорьях Кордофана, куда проникли носители нубийских языков, но в целом пока нет достаточных доказательств связей нубийских царств с лежащими к западу областями Кордофан и Дарфур (Edwards. 2004. P. 250–253). Торговые связи в долине Нила способствовали проникновению нубийцев в города Египта, а контакты с Коптской Церковью привели к появлению нубийской монашеской колонии на Св. земле. Европ. паломники и хронисты кон. XII — нач. XVI в. многократно отмечали присутствие в Иерусалиме нубийцев, имевших там собственную церковь, а также особые алтари в храме Св. Гроба и в вифлеемской базилике Рождества. Иерусалим был «окном в мир» для христианской Н. (Morolli D. C. Le fonti occidentali medievali sulla presenza nubiana in Gerusalemme // SOC. Coll. 1999. Vol. 32. P. 5–60).

Церковь и духовная культура. Хотя архиереи епархий среднего Нила ставились копт. Александрийским патриархом, нубийское христианство постепенно обрело свою региональную специфику. По данным письменных источников, насчитывалось 6 епископских престолов в Алодии и 7 — в объединенном царстве Макурии и Нобадии. Наиболее важными епархиями Нижней Н. были Каср-Ибрим, Фарас и Курта, выше по течению в роли значительного церковного центра выступала Ст. Донгола. Епископ Фараса уже в X в. носил титул митрополита, как и архиерей Донголы. О прерогативах епископов и об их взаимоотношениях известно довольно мало. Впрочем, можно говорить о тесном переплетении в нубийском обществе церковной и гос. власти. Цари носили священнический сан, а епископы, частью происходящие из среды правящей элиты, выполняли управленческие функции.

Раскопки собора Фараса дали ценнейшую информацию о предстоятелях местной христ. общины. При открытии настенных росписей собора был обнаружен список 27 епископов, занимавших Фарасскую кафедру с VII по кон. XII в., с датами

их смерти (большая часть смертей пришлось на летние месяцы, что неудивительно в условиях африкан. климата). Захоронения епископов относительно хорошо сохранились, и это дало возможность провести антропологические и медицинские исследования останков, а в некоторых случаях — даже выполнить скульптурные реконструкции внешнего облика погребенных. Среди архиереев были как представители средиземноморской расы, населявшей Египет, так и выходцы из суданских народов с негроидными чертами. Европеоиды, видимо присылавшиеся из Александрии, преобладали среди епископов в первые века нубийского христианства, однако начиная с 923 г. Фарасскую кафедру занимали преимущественно носители кушитского или нубийского антропологического типа. Средний рост архиереев составлял 171–174 см. Продолжительность жизни колебалась в диапазоне от 50 до 93 лет, при этом половина епископов достигла редкого по меркам средневековья долголетия, прожив более 70 лет. Медицинский анализ выявил у погребенных возрастные изменения скелета, износ зубов, артроз, ограниченную подвижность позвоночника — проблемы с позвоночником и суставами относятся к самым распространенным заболеваниям жителей долины Нила начиная с периода неолита до наст. времени. Уникальным дополнением к антропологическим изысканиям служат прижизненные и достаточно реалистичные портреты некоторых предстоятелей Фарасской кафедры, вошедшие в программу росписи собора (*Dzierzykray-Rogalski*, 1985).

Ученые склоняются к мнению о колебаниях конфессиональной ориентации Нубийской Церкви. Считается, что 3 Фарасских епископа — Иоанн III и именовавшиеся его «[духовными] сыновьями» Мариан и Меркурий, правившие в общей сложности с 997 по 1056 г., — были православными (*мелькитами*). Это можно связать с явным доминированием в этот период правосл. Церкви среди проч. немусульм. исповеданий Фатимидского халифата. В программах храмовых росписей, выполненных при этих архиереях, присутствуют иконографические типы Богоматери *Елеуса* и Галактотрофуса (см. «*Млекопитательница*»), подчеркивающие человеческую природу Хри-



*Еп. Петр
под покровительством ап. Петра.
Фрагмент росписи собора в Фарасе.
Посл. четв. X в.
(Национальный музей, Варшава)*

ста и в силу этого несовместимые с монофизитской доктриной. На изображениях самих епископов отсутствует характерное для монофизитского духовенства головное покрывало — «шамла». В отличие от своих чернокожих предшественников на Фарасской кафедре мелькитские епископы, судя по изображениям, были смуглыми Европеоидами левантийского типа. На надгробии еп. Иоанну III высечена греч. заупокойная молитва, употребляющаяся в правосл. Церкви (в отличие от копт. текстов на саркофагах его предшественников). Надгробные камни с такими греческими молитвами нередко встречаются в нубийских могильниках; поддающиеся датировке надписи относятся к 1-й трети XI в. и к 1157–1181 гг. Исследователи связывают эти периоды с преобладанием Православия в Нубийской Церкви. Возможно, сосуществование мелькитов и монофизитов в Фарасе было относительно мирным. Когда 1-й из мелькитских епископов, Иоанн III, вступил на престол, его предшественник монофизит Петр I был еще жив. Уступив мелькитам кафедральный собор, Петр тем не менее получил в распоряжение соседнюю церковь, где и был похоро-

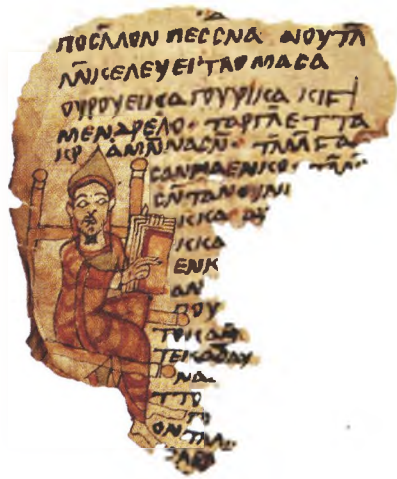
нен. После смерти мелькитского еп. Меркурия в 1056 г. Фарасский престол 2 года пустовал, а потом перешел в руки монофизитов. Это совпало с беспрецедентным событием — визитом в Н. копт. патриарха Христудула в 1058/59 г. (*Michalowski K.* *Open Problems of Nubian Art and Culture in the Light of the Discoveries at Faras // Kunst und Geschichte Nubiens in Christlicher Zeit.* Recklinghausen, 1970. S. 14, 16–17; *Jakobielski.* 1972. P. 140–146, 210–211).

Христ. церкви иногда возводились внутри языческих храмов. В др. случаях языческие святилища разрушались и их камни шли на строительство христ. базилик. Как считается, важны были не столько стройматериалы, сколько локализация церквей в древних «местах силы». Так, в районе 3-го порога известна часовня, возведенная рядом с доисторическими наскальными рисунками. На многочисленных памятниках Н., включая капеллы пирамид кладбищ Мероэ, начертаны кресты или изображения фигур с нимбами, что является своеобразным знаком включения этих сооружений в сферу христ. культуры. Большинство церквей было связано с той или иной сельской общиной. Церковные здания во мн. случаях располагались не в центре, а на окраине поселения, т. е. были возведены после христианизации Н. в уже существовавших на тот момент деревнях. Характерно также отсутствие кладбищ в непосредственной близости от церквей — нубийцы продолжали использовать старые языческие некрополи.

Наряду с сельскими церквями были монастырские и архиерейские, возможно состоявшие под царским патронажем. Мн. церкви были построены царями и представителями знати, к-рые также брали на себя расходы по росписи храмов и по переписке литургических книг и по том считались «владельцами» этих зданий и были похоронены рядом с ними. Возведение храмов служило демонстрацией благочестия и социального статуса. Этой традицией, вероятно, объясняется значительное количество церквей в относительно скромных по масштабам поселениях, а также небольшие размеры мн. церковных зданий.

Средневек. араб. авторы писали о множестве мон-рей в нубийских царствах. До 50 археологических объектов в долине среднего Нила пред-

положительно определяются как монашеские обители. Большинство изученных археологами мон-рей принадлежит к киновиальному типу; отшельнические сообщества (лавры) гораздо труднее поддаются идентификации, потому что пустынноики часто выбирали для жительства естественные пещеры. Среди мон-рей были как весьма значительные и богатые, напр. мон-рь Эль-Газали в оазисе Вади-Абу-Дом, сопоставимый по масштабам с мон-рем в мц. Екатерины на Синае, или обители, связанные с городскими центрами (Фарас, Каср-Ибрим, Ст. Донгола), так и небольшие по размерам, расположенные в уединенных оазисах или в безжизненных скальных массивах. На надгробных камнях монастырских кладбищ встречаются эпитафии на копт. языке, что позволяет предполагать наличие среди братии



Фрагмент древнунубийской рукописи из Каср-Ибрима (Британский музей, Лондон)

стенным изображениям — на греческом, надписи на керамике — на всех 3 языках в равной пропорции, среди граффити преобладает нубийский. Иногда один и тот же документ содержит текст на греческом и нубийском, в то время как копт. письмо использовалось отдельно от этих языков, предположительно в среде переселенцев из Египта. В греч. надписях заметно влияние нубийского синтаксиса и содержится много грамматических ошибок, а нубийские тексты изобилуют греч. словами и фразами. Считается, что греч. язык распространился в Н. в общем русле визант. влияния; возможно, он был офиц. языком двора Донголы и lingua franca образованных христиан. В отличие от греч. надписей коптские выполнены без ошибок и не имеют следов нубийского влияния. Копт. тексты написаны на саидском (верхнеегипетском) диалекте, притом что к XI в. в Коптской Церкви доминировал бохайрский (северный) диалект. С кон. XI в. резко сокращается количество надписей на копт. языке и расширяется использование нубийского. На каком из языков велось богослужение в Нубийской Церкви, остается предметом догадок.

В основу нубийского алфавита было положено копт. письмо с добавлением 3 знаков для звуков, отсутствующих в коптском (возможно, заимствованы из мероитской письменности). Древнейший датированный документ на нубийском языке (надпись из Эс-Сабу) относится к 795 г. Сохранившиеся тексты (в основном фрагменты) носят религиозный и юридический харак-

тер. Нубийцы применяли копт. летоисчисление по «эре мучеников». До наст. времени сохранились нубийские диалекты донгола, кенузи, махас и фадиджа в долине Нила (все больше вытесняются араб. языком), а также нубийские диалекты горного Кордофана и Дарфура. Письменный древнунубийский язык (ближе всего к совр. диалекту фадиджа или махас), судя по всему, был достаточно стандартизирован, в то же время в устном бытовом общении употреблялись различные диалекты нубийского и, возможно, др. языков. Неизвестно, в какой мере письменность применялась в светских областях деятельности, в частности в гос. управлении и торговле, и произошел ли в нубийском обществе сдвиг от преобладания устной памяти к традиции письменной фиксации информации (Завадовский Ю. Н., Смагина Е. Б. Нубийский язык. М., 1986; Browne G. M. Introduction to Old Nubian. В., 1989; Jakobielski. 1972. P. 13–15; Шунни. 1986. С. 163, 166–167, 174; Edwards. 2004. P. 239–247).

Упадок христианской Н. (кон. XII–XV в.). На рубеже 60-х и 70-х гг. XII в. Фатимидов отстранила от власти в Египте суннитская династия Айюбидов. Суданская гвардия, последний оплот халифа, была разгромлена отрядами Салах ад-Дина. Возможно, с этим переворотом и попыткой Н. оказать поддержку Фатимидам связаны нападение нубийцев на Асуан в 1171 г. и дальнейшее их продвижение в В. Египет. В ответ на юг выступило айюбидское войско во главе с братом Салах ад-Дина Шамс ад-Даулой Тураншахом. В янв. 1173 г. он взял Каср-Ибрим. Город был разграблен, соборная церковь превращена в мечеть. В ходе военных действий пострадал и Фарас, его собор и ряд др. построек в центре города были заброшены. Тураншах отправил в Донголу посольство, к-рое должно было получить представление о ресурсах страны. Результаты этой разведки разочаровали Айюбидов, и через 2 года они отозвали свой гарнизон из Каср-Ибрима. Фарасский собор, на время заброшенный и занесенный песком, в XIII в. был восстановлен и снова расписан. Однако качество строительных работ и росписей свидетельствует о начавшемся упадке нубийской культуры.

Решительные изменения в характере нубийско-мусульм. отношений



Руины мон-ря Эль-Газали. Фото: Centrum Archeologii Śródziemnomorskiej Uniwersytetu Warszawskiego

определенного числа коптов. Социальная роль нубийских мон-рей остается не до конца ясной. Некоторые из них были центрами искусств и ремесел, в частности производства пергамента, имели художественные мастерские.

Языки Н. После прекращения использования мероитского письма к сер. V в. нубийское общество в течение неск. веков оставалось лишенным собственной письменности. Христианство возродило письменную традицию, хотя неясно, насколько широко грамотность выходила за пределы царского двора, архиерейских и монашеских кругов. В средневек. Н. писали на греческом (известном и в дохрист. период), коптском и древнунубийском языках. Эпиграфические тексты выполнялись на греческом и коптском, подписи к на-

произошли после прихода к власти в Египте мамлюков, развернувших экспансию под знаменем джихада по всем направлениям. Егип. султаны успешно вмешивались в династийные распри нубийской элиты, часть которой стала ориентироваться на союз с мусульманами. Так, племянник царя Давида Шеканда, к-рому султан Бейбарс в 1275 г. помог овладеть трон, передал под управление Египта сев. часть страны, прилегающую к Асуану (ее население было обложено *джизьей*), согласился на увеличение выплат по «бакгу» и на особую дань экзотическими африкан. животными. С кон. XIII в. также отмечены массовые поставки в Египет суданских рабов. Уничтожение Макурии было подчеркнуто разрушением церкви в Донголе. В 80–90-х гг. XIII в. несколько раз занимал трон и свергался мамлюками царь Донголы Шемамун.

Постепенно у правителей Н. вошло в практику апеллировать к мамлюкским властям. В 1311 г. в мамлюкскую столицу ездил последний христ. царь Донголы Каранбас (Куданбас). В 1316 г. он в чем-то провинился, и в Н. была отправлена султанская армия, чтобы посадить на престол одного из членов правящего рода Макурии, жившего заложником в Египте и принявшего ислам, — Абдаллаха Баршамбу. Каранбас и члены его рода были пленены и уведены в Каир. Баршамба обратил тронный зал царского дворца Донголы в мечеть, о чем сохранилась соответствующая посвятельная надпись от мая 1317 г. Султан ан-Насир Мухаммад продолжал политические игры с нубийцами, периодически выпуская из заточения царственных заложников, свергавших друг друга, и направляя в Н. карательные армии. Каранбас сумел вторично занять трон ок. 1323 г., но вскоре был низложен своим племянником Канз ад-Даулой и бежал в Асуан, рассчитывая на егип. помощь. Канз ад-Даула, еще ранее принявший ислам, сумел удержаться у власти и положил начало династии, к-рая правила Донголой неск. десятилетий.

Хотя царствующий род стал мусульманским, большинство нубийцев еще сохраняли христ. веру. В то же время в стране начали распространяться ислам и араб. культура. С XII в. с севера и востока в Н. проникали араб. племена, в частности племенной союз Джухайна, расселившийся и к западу от Нила. Овла-



Северный неф собора в Фарасе.
Фотография. 60-е гг. XX в.
Фото: Taseuz Diniewski

дев Дарфуром, кочевники отрезали Нобадью от торговых связей с внутренней Африкой и нанесли удар по нильской торговле, составлявшей основу экономического благосостояния нубийских царств. К этой же эпохе относится расцвет транссахарской караванной торговли в Зап. Африке, явившейся альтернативой нильскому пути. Важнейшую роль в политической истории В. Египта и Н. играло племя Бану аль-Канз, распространившееся от Асуана до Красного м. и разорявшее оазисы и земли долины реки. В ходе династических конфликтов ок. 60-х гг. XIV в. Макурия оказалась разделена на 2 удела со столицами в Донголе и Дау (гос-во Дотаво; ныне Гебель-Адда). Оба княжества обращались в Каир с просьбами о помощи в борьбе с Бану аль-Канз. Отправленное султаном аль-Ашрафом Шаабаном (1363–1376) войско пришло на помощь нубийскому царю и нанесло поражение бедуинам. Источники сообщают, что политический центр гос-ва в это время оставался в Дау ввиду запустения Донголы. Известна грамота копт. Александрийского патриарха Гавриила IV от 1372 г. о поставлении Тимофея, еп. Каср-Ибрима и Фараса, — укрупнение епархий может быть истолковано как признак угасания христианства в Нижней Н.

Политическая анархия и доминирование Бану аль-Канз в В. Египте, прекращение торговли по Нилу и между Нилом и Красным м., упадок Донголы превратили Нижнюю Н. в маргинальную область. Это спо-

собствовало относительно долгому сохранению изолированного очага нубийского христианства — княжества Дотаво. Первые упоминания о царях Дотаво относятся еще к XII в. Возможно, это была ветвь правящего дома Макурии, находившаяся в вассальных отношениях с правителями Донголы. По другой версии, «царями Дотаво» титуловали себя епархи Нижней Н. В этой зоне продолжали употребляться нубийский язык и письменность. Самый поздний документ, относящийся к Дотаво, датируется 1484 г. и содержит имена неск. сановников и епископа Каср-Ибрима. После этого времени и до прихода османов в 60-х гг. XVI в. об истории Нижней Н. практически ничего не известно. Археологами обследован ряд поселений в районе 3-го порога, еще бывших обитаемыми в XV — нач. XVI в., однако нет признаков того, что их жители оставались христианами.

Гораздо менее изучена история юж. нубийского царства Алодия. Оно испытывало давление со стороны как арабских и кушитских племен засушливого севера, к-рых влекли тучные пастбища саванн, так и народа фундж, продвигавшегося с юга, от великих болот Белого Нила. Фундж, принадлежавшие к той же расовой и языковой группе, что и сев. нубийцы, возможно, были поверхностно христианизированы, однако к XVI в., вслед за угасанием христ. центров долины Нила, приняли ислам. Раскопки столицы Алодии Собы показали, что город едва ли процветал после XIII в. Некоторые его церкви были разрушены, а гробницы при них разграблены. Отголоски племенных преданий сев. кочевников указывают на то, что именно эти народы, возможно, сокрушили христианскую государственность на землях Алодии, но впоследствии вынуждены были подчиниться власти фундж. К нач. XVI в. Соба однозначно лежала в развалинах, а с 1504 г. политическим центром Судана стал султанат Фундж с центром в Сеннаре, на берегах Голубого Нила (*Jakobielski*. 1972. P. 160–168; *O'Fahey, Spaulding*. 1974. P. 15–33; *Munro-Hay*. 1982/1983. P. 129–134; *Adams*. 1984. P. 531–539; *Шульц*. 1986. С. 176–182; *Edwards*. 2004. P. 215–216, 253–254).

В сообщениях католич. миссионеров, работавших в Африке в Новое время, сохранились сведения (впро-

чем, не вполне надежные) о реликтах нубийского христианства. Португ. миссия в Эфиопии ок. 1500 г. получила информацию о существовании на берегах Нила многочисленных, но раздробленных христ. политических образований со своими замками и церквями. В 1520 г. португ. иезуит Франсишку Алвариш был свидетелем прибытия в Эфиопию делегации нубийских христиан, просивших прислать им священников, однако эфиоп. христ. цивилизация в этот период сама находилась в тяжелом кризисе и не могла помочь своим соседям. Последнее, не очень надежное упоминание об изолированной христианской общине нубийцев в районе 3-го порога относится к 1742 г. (*Bowers*. 1985. P. 7). Европ. ученые XIX в., открывшие нубийские церкви в районе 2-го порога, были удивлены их хорошей сохранностью, не соответствующей представлениям об исчезновении христианства за 4–5 веков до того. Возможно, местное население, даже утратив христ. традиции, продолжало с почтением относиться к церковным зданиям и надеялось на то, что когда-нибудь в эти храмы вернуться священники (*O'Fahey, Spaulding*. 1974. P. 19; *Adams W.* The Twilight of Nubian Christianity // *Nubia: Récentes recherches*. Warsz., 1975. P. 11–17; *Idem*. 1984. P. 543–544; *Bowers*. 1985; *Шунни*. 1986. С. 181).

Причины угасания нубийского христианства являются одной из самых сложных проблем истории Сев.-Вост. Африки. Очевидно, что его нельзя объяснить лишь военным натиском мусульм. соседей. Из полутора сотен нубийских церквей, изученных археологами, только несколько были обращены в мечети или целенаправленно разрушены, остальные оказались просто заброшены. В то же время мамлюкское вмешательство несомненно привело к деградации военно-политических структур Макурии, сохранявших христ. цивилизацию среднего Нила. Еще большую роль сыграл начавшийся в XII в. наплыв в долину реки арабизированных кочевых племен из соседних пустынь, возможно стимулированный некими природно-климатическими или демографическими факторами. Нубийские цари могли относительно успешно и долго сдерживать натиск мусульм. Египта к югу от 1-го порога, но оказались неспособны противостоять

стихийному проникновению кочевых племен по всему периметру долины. Христ. население берегов Нила было разделено на изолированные островки в окружении кочевых племен. Недееспособность власти, готовой идти на союзы с кочевниками и принятие ислама, привела к деморализации коренного населения и последующей его ассимиляции в массе исламизированных пришельцев.

Нубийская Церковь утратила большую часть своего духовного потенциала. Это заметно по изменениям храмовой архитектуры: самые последние из построенных в Н. церквей с трудом могли вместить 10 чел. Нарастающая пропасть между духовенством и народом привела к тому, что мирянам физически не осталось места внутри храмов в ходе богослужений, т. е. основная масса населения была оторвана от церковной жизни и христ. культуры. Нубийское население едва ли можно считать глубоко воцерковленным: христианство, как в посл. и ислам, лишь тонким слоем покрыло массив первобытных африкан. традиций. Поскольку высшее духовенство было тесно связано с правящей элитой, исламизация царской династии и последующий распад государственности привели к кризису церковных структур, лишенных поддержки власти и народа. Вероятно, к началу позднего средневековья пришло в упадок монашество и были утрачены механизмы воспроизводства духовной культуры. Нубийское христианство оказалось в критической зависимости от поддержки извне, но связи со слабеющей Коптской Церковью тоже начали рваться. Возможно, это было вызвано засильем кочевых племен в В. Египте и угасанием торговой активности на Ниле. Изоляция стала фатальной для христианской культуры среднего Нила.

В науке также высказывалось мнение о коренной трансформации социального строя нубийских гос-в начиная с XII–XIII вв. В Нильской долине стал формироваться светский по духу военно-феодальный уклад, отмеченный в т. ч. массовым строительством домов-башен и замков, а также деградацией экономики, выродившейся в натуральное хозяйство. С падением нубийских царств замки локальных феодалов превратились в разбойничьи гнезда, контролировавшие движение по реке и

прилегающим караванным путям. Эти процессы феодализации и архаизации не оставляли места для сохранения сколько-нибудь влиятельных церковных структур (*Adams*. 1984. P. 508–520, 540–545; *Bowers*. 1985).

Нубийский этнос, возникший на обломках империи Мероэ, через тысячу с небольшим лет завершил свой жизненный путь, превратившись в изолированный реликт. При иных обстоятельствах христ. традиция могла бы быть унаследована теми племенами, к-рые стали доминировать в долине Нила после нубийцев. Однако эти народы уже были носителями арабо-мусульм. культуры, достаточно динамичной и способной к растворению остатков суданского христианства.

Ист.: История Африки: Хрестоматия (по указ.); *Joan. Ephes.* Hist. eccl. IV 6–10, 49–53; *Iohannis abbatis monasterii Biclarenensis Chronica* / Ed. Th. Mommsen // *MGH. AA*. 1894. Vol. 11. P. 213; Hist. Patr. Alex. Pt. 3–4; History of the Patriarchs of the Egyptian Church / Ed. Y. Abd al-Masih, O. H. E. Burmeister, A. S. Atiya, A. Khater. Le Caire, 1943–1970. Vol. 2. Pt. 1–3; Vol. 3. Pt. 1–3; *Tarikh Ibn al-Furat*. Bayrūt, 1936–1938. T. 5–9; *al-Maqrizi, Ahmad ibn 'Ali*. Kitab al-hiṭat al-maqriziyya. Bayrūt, 1959. T. 3; *idem*. Kitāb as-suluk li-ma'rifat duwal mulūk. Bayrūt, 1997. 8 t.; The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries. Attributed to Abū-Sālih, the Armenian / Ed. B. T. A. Evetts. Oxf., 1895. Piscataway (N. J.), 2001; *Moufazzal Ibn Abil-Fazail*. Histoire des sultans Mamlouks / Éd., trad. E. Brochet. P., 1920. Fasc. 2. (PO; T. 14. Fasc. 3).

Лит.: *Розов А. В.* Христианская Нубия. К., 1890. Ч. 1: Источники для истории христианства в Нубии: Ист.-крит. и церк.-археол. исслед.; *Monneret de Villard U.* I vescovi giacobiti della Nubia // *Mélanges Maspero*. Le Caire, 1934. T. 2. Fasc. 1. P. 57–66; *idem*. La Nubia Medievale. Cairo, 1935–1957. 4 vol.; *idem*. Storia della Nubia Christiana. R., 1938. (OCA; 118); *Kirwan L. P.* Notes on the Topography of the Christian Nubian Kingdoms // *JEA*. 1935. Vol. 21. N 1. P. 57–62; *idem*. The Oxford University Excavations in Nubia, 1934–1935 // *Ibid.* N 2. P. 191–198; *Shinnie P. L., Shinnie M.* New Light on Medieval Nubia // *J. of African History*. L.; N. Y., 1965. Vol. 6. N 3. P. 263–273; *Michalowski K.* Faras: Centre artistique de la Nubie chrétienne. Leiden, 1966; *Kunst und Geschichte Nubien in Christlicher Zeit* / Hrsg. E. Dunkler. Recklinghausen, 1970; *Vantini G.* The Excavations at Faras: A Contribution to the History of Christian Nubia. Bologna, 1970; *idem*. Oriental Sources concerning Nubia. Hdlb.; Warsz., 1975; *idem*. Il Cristianismo nella Nubia Antica. Verona, 1985; *Jakobielski S.* A History of the Bishopric of Pachoras on the Basis of Coptic Inscriptions. Warsz., 1972. (Faras; 3); *O'Fahey R., Spaulding J.* Kingdoms of the Sudan. L., 1974; *Munro-Hay S. C.* Kings and Kingdoms of Ancient Nubia // *RSE*. 1982/1983. Vol. 29. P. 87–137; *Adams W. Y.* Nubia: Corridor to Africa. L., 1984²; *idem*. Ceramic Industries of Medieval Nubia. Lexington, 1986. 2 pt.; *Bowers P.* Nubian Christianity: The Neglected Heritage // *Africa J. of Evangelical Theology*.

Machakos, 1985. Vol. 4. N 1. P. 3–23; *Dzierzyk-ray-Rogalski T.* The Bishops of Faras: An Anthropological-Medical Study. Warsz., 1985; *Шунтиш П.* Христианская Нубия // Из истории африканского средневековья: Ст. британских ученых / Пер. с англ.: Л. С. Клейн; отв. ред.: Л. Е. Куббель. М., 1986. С. 148–183; *он же.* Нубийцы: Могущественная цивилизация древней Африки / Пер. с англ.: В. Д. Кайдалов. М., 2004; *СортЕ* (по указ.); *Christides V.* New Light on Early Christianity in Nubia: The Martyrium of St. Athanasios of Clysma // Σόφισκτα. Αθήνα. 1994. Т. 9. Σ. 173–183; *Spaulding J.* Medieval Christian Nubia and the Islamic World: A Reconsideration of the «Baqt» Treaty // The Intern. J. of African Hist. Studies. Boston, 1995. Vol. 28. N 3. P. 577–594; *Suermann H.* Der Bericht des Johannes von Ephesos über die Missionierung der Nubier im VI. Jh. // Symp. Syriacum VII / Ed. R. Lavenant. R., 1998. P. 303–313. (OCA; 256); *Richter S. G.* Studien zur Christianisierung Nubiens. Wiesbaden, 2002; *Welsby D. A.* The Medieval Kingdoms of Nubia: Pagans, Christians and Muslims along the Middle Nile. L., 2002; *Edwards D.* The Nubian Past. L.; N. Y., 2004; *Lobban R. A.* Historical Dictionary of Ancient and Medieval Nubia. Lanham (Maryland); Oxf., 2004; *Тюрок Л.* Between Two Worlds: The Frontier Region between Ancient Nubia and Egypt, 3700 BC – 500 AD. Leiden; Boston, 2009; *Scholz P. O.* Noch einmal zum frühen Auftreten der Christen in Nubien: Einige Randbemerkungen zum «Bericht» des Johannes von Ephesus // Oriens Chr. 2010. Bd. 94. S. 123–146; *Werner R.* Das Christentum in Nubien: Geschichte und Gestalt einer afrikanischen Kirche. В., 2013; *Кобищанов Ю. М.* Очерки истории христ. цивилизаций: Опыт пробной публ. глав / Отв. ред.: Н. Н. Лисовой. М., 2016.

К. А. Панченко

Церковная архитектура и изобразительное искусство Н. Христ. период истории Н.— это 6 веков сравнительно мирного времени, благодаря чему сохранилось значительное количество археологических памятников. Только между 1-м и 3-м порогами Нила известно ок. 150 церквей; южнее их число сокращается. Церковная архитектура отличается большим разнообразием размеров и форм. В научной среде выдвигались различные схемы как типологии, так и хронологии церквей Н., но ни одна из них не получила всеобщего признания. Тем не менее можно выделить основные направления эволюции церковной архитектуры. На смену ранним, крайне примитивным формам начиная с сер. VI в. приходят базилики, часто больших размеров, как, напр., кафедральный собор Каср-Ибрима. Этот тип храма несомненно был заимствован из соседнего Египта. Единственным украшением ранних церквей была каменная резьба, в частности резные художественно оформленные капители колонн из песчаника и красного гранита, к-рые нередко отражают

греко-римский и египетский стили. Возможно, часть каменного декора уже в готовом виде ввозилась из Эгейского региона. Скульптура, колонны, оформление дверных и оконных проемов получили широкое распространение в храмовых сооружениях с VI по VIII в., в частности в связи с введением балочной кровли. В оформлении доминируют изображения крестов, растительный орнамент, зооморфные и орнитоморфные элементы.

Араб. завоевания привели к расстройству средиземноморской торговли и прекращению импорта древесины и камня в долину Нила. В течение приблизительно 2 веков эти материалы исчезают из церковной архитектуры, уступая место необожженному кирпичу. Плоские крыши и каменные колонны сменяются кирпичными сводами и куполами. В VII–VIII вв. постепенно распространяются специфические «нубийские» варианты церковной архитектуры, похожие скорее не на египетские, а на сиро-палестинские образцы — гибридные формы купольной базилики и крестово-купольного храма с добавлением внутренних комнат и входов с северной и южной сторон церкви. Характерной чертой планировки стала галерея вдоль вост. ступи храма за кафедрой, соединяющая 2 маленьких пастофория по сторонам алтаря. Большинство помещений из-за жаркого климата были темными, с небольшими окнами. Основными направлениями эволюции нубийского храма были уменьшение его размеров (самые поздние образцы достигают едва ли 10% площади первых базилик), изменение пропорций от длинных и узких строений до почти квадратных, сокращение разнообразия строительных материалов и разрастание алтарной части за счет наоса. В поздних типах храмов (XII–XIV вв.), уменьшившихся в размерах до прямоугольника со сторонами от 6 до 16 м, уже не оставалось места для мирян (предположительно самой маленькой считается церковь в Абд-эль-Гадире).

Настенная живопись в оформлении храмов появляется с VIII в. Ее яркие образцы (в технике альсекко — по сухой штукатурке), по большей части VIII — 1-й пол. IX в., были обнаружены при раскопках в Фарасе (более 10 культовых сооружений, 2 из к-рых отличаются внушительными размерами). Только в кафедральном храме было найдено ок. 170 отдельных сюжетов; из наиболее хорошо сохранившихся — изображения Рождества Христова, прав. Анны, матери Пресв. Богородицы, трех отроков в печи огненной, апостолов Петра и Иоанна Богослова и др. Важную группу составляют изображения нубийских епископов (в юго-вост. части собора их было по меньшей мере 14). Эти произведения имеют ряд особенностей, отражающих местные нубийские реалии: епископы изображены с темными лицами, пастухи в сцене Рождества Христова — со своеобразно уложенными волосами, а вол отличается особой формой рогов и горбом. Первоначально роспись (вероятнее всего, заимствованная от египтян) была упрощенной, ее отличала бедная цветовая гамма, но постепенно четкость и яркость цветов нарастали. На

основе неск. последовательных слов, обнаруженных в кафедральном соборе Фараса, были условно выделены 9 живописных стилей (фиолетовый, поздний фиолетовый, промежуточный, белый, желто-красный, 3 многоцветных и поздний). Отличительные черты художественных приемов, использованных в Фарасе, указывают на наличие в этом районе Н. местной живописной школы. Большинство сохранившихся произведений нубийской живописи относятся к памятникам монументального искусства. Исключение составляют немногочисленные иконы и книжная миниатюра, образцы которых представлены в Национальном музее Судана (Хартум). Иконы в основном вырезали из дерева или слоновой кости. Резьба по слоновой кости широко использовалась для украшения различных предметов



Св. Анна.

Фрагмент росписи собора в Фарасе.

VIII — 1-я пол. IX в.

(Национальный музей, Варшава)

основе неск. последовательных слов, обнаруженных в кафедральном соборе Фараса, были условно выделены 9 живописных стилей (фиолетовый, поздний фиолетовый, промежуточный, белый, желто-красный, 3 многоцветных и поздний). Отличительные черты художественных приемов, использованных в Фарасе, указывают на наличие в этом районе Н. местной живописной школы.

Большинство сохранившихся произведений нубийской живописи относятся к памятникам монументального искусства. Исключение составляют немногочисленные иконы и книжная миниатюра, образцы которых представлены в Национальном музее Судана (Хартум). Иконы в основном вырезали из дерева или слоновой кости. Резьба по слоновой кости широко использовалась для украшения различных предметов



своей матери, происшедшей из могущественного племени шайбан конфедерации бакр; носил также прозвища аль-

Три отрока в пещи огненной.
Фрагмент росписи
ц. Сонхи-Тино.
X в.
(Музеи Ватикана)

(в виде вставок). Большая часть произведений изобразительного искусства Н. была уничтожена или повреждена вслед. воздействия неблагоприятных климатических условий и др. факторов (в частности, с появлением в регионе мусульман, когда изображения людей и ангелов замазывали или сбивали со стен). Однако целый ряд храмов сохранился благодаря тому, что они были заброшены и занесены песком, при этом внутреннее убранство осталось нетронутым (напр., церкви в Сонки-Тино и Абдаллах-Нирки). В наст. время памятники нубийского церковного искусства представлены гл. обр. в Национальном музее Судана и в Галерее Фарас им. проф. К. Михаловского в Национальном музее в Варшаве.

Лит.: Adams W. Y. Architectural Evolution of the Nubian Church, 500–1400 AD // J. of the American Research Center in Egypt. Princeton, 1965. Vol. 4. P. 87–139; *idem*. Medieval Nubia: Another Golden Age // Expedition / Univ. of Pennsylvania: Museum of Archaeology and Anthropology. 1993. Vol. 35. N 2. P. 28–39; Africa in Antiquity: The Arts of Ancient Nubia and the Sudan. N. Y., 1978. 2 vol.; *Jacobielski S.* Portraits of the Bishops of Faras // Nubian Studies: Proc. of the Symp. for Nubian Studies. Warminster, 1978. P. 127–141; *Martens-Czarnecka M.* Remarques sur les motifs décoratifs des peintures de la cathédrale de Faras // *Ibid.* P. 170–178; *Williams B. A.* Prospectus for Exploring the Historical Essence of Ancient Nubia // Egypt and Africa: Nubia from Prehistory to Islam. L., 1991. P. 74–91; *Russmann E. R.* Ancient Egypt and Nubia // Africa: The Art of a Continent. München; N. Y., 1996. P. 41–46; *Török L.* Nubia // *Ibid.* P. 47–51; *Manzo A.* Introduzione alle antichità Nubiane. Trieste, 2007.

К. А. Панченко, Е. В. Гусарова

НУМАН I {ан-Нуман ибн Имру аль-Кайс; араб. النعمان بن امرؤ القيس; греч. Νασαμόνης (Нааман); сир. ܢܫܡܘܢ, последний царь из династии *Лахмидов* (Насридов) (ок. 399–428/9). Именовался Ибн Шакика (Сын Шакики) в честь

Авар (Кривой, Одноглазый) и ас-Саих (Странник), которые указывают одно — на его физический недостаток, другое — на добровольный уход от мира в конце жизни.

По мнению ряда исследователей, с царствования Н. начинается новый этап в истории Лахмидов, характеризующийся их большим сближением с сасанидскими правителями. О том доверии, к-рое испытывал к Н. шаханшах *Йездигерд I*, свидетельствует его решение отправить на воспитание к лахмидскому двору своего сына и наследника Вахрама (впосл. *Вахрам V*) в очень раннем возрасте (по разным данным, от 2 до 4 лет). Для Вахрама Н. возвел ставший знаменитым в араб. традиции замок башенного типа Эль-Хаварнак, вероятно, по южноаравийским образцам. После кончины *Йездигерда I* (420) Н. и его сын аль-Мунзир (впосл. аль-Мунзир I) оказали Вахраму V поддержку, сыгравшую решающую роль в его борьбе за престол. Одержав победу над заговорщиками, новый шаханшах щедро одарил их обоих. В начавшейся в 421 г., после воцарения Вахрама V, войне с Византией лахмидское войско, состоявшее из ополчений различных племен под командованием аль-Мунзира, действовало самостоятельно, однако неудачно. В 422 г., продвигаясь вверх по Евфрату, воины поддались панике, услышав о подходе многочисленной визант. армии. В результате значительная часть войска погибла в ходе переправы через реку, а остатки были позже разбиты полководцем Витианом.

Опасаясь распространения нежелательного визант. влияния на своих подданных-христиан, Н. запрещал им паломничество к прп. *Симеону Столпнику* (*Старшему*), пока тот, как сообщается в Житии, не явится Н. во сне. Тогда царь резко переменял свое отношение не только к свя-

тому, но и к христианству в целом, разрешив возведение церквей и присутствие епископов и священников в своей столице Хире. Сам он якобы не решился тогда креститься из-за обязательств перед иран. шаханшахом. Согласно позднешему преданию, мысли о бренности земного все же подвигли Н. к тому, что он покинул Эль-Хаварнак после 30 лет правления и отправился скитаться по свету (в христ. версии легенды этому предшествовало тайное крещение). Ист.: *христ.*: *Bedjan. Acta.* T. 4. P. 596–598, 648; *Das Leben des heiligen Symeon Stylites* / Hrsg. H. Lietzmann. Lpz., 1908. S. 216–217. (TU; 32/3); *Socr. Schol. Hist. eccl.* VII 18; *Muhtasar al-ahbar al-bi'yya.* Baghdad, 2000. P. 134–135, 139–140; *мусульм.*: *Hamzae Isfahanensis Annalium libri X* / Ed. I. M. E. Gottwaldt. Petropoli; Lipsia, 1844. T. 1: *Textus arabicus.* P. 101–103; 1848. T. 2: *Translatio latina.* P. 79–81; *Annales quos scripsit Abu Djarfar Mohammed ibn Djarir at-Tabari* / Ed. M. J. de Goeje. Ser. 1. Lugd. Batav., 1881/1882. T. 2. P. 855–859, 882, 888; *Ibn Wadhīh qui dicitur al-Ja'qubi* *Historiae* / Ed. M. Th. Houtsma. Lugd. Batav., 1883. Pars 1. P. 238–239; *Abū Hanīfa ad-Dinawarī.* *Kitāb al-ahbār at-tiwāl* / Ed. V. Girgas. Leiden, 1888. P. 53, 57; *Caskel W.* *amharat an-nasab: Das genealogische Werk des Hišām ibn Muhammad al-Kalbī.* Leiden, 1966. Bd. 1. Taf. 141, 145, 246; Bd. 2. S. 452, 524, 526; *Muhammad ibn Habib.* *Kitāb al-muhabbar* / Hrsg. I. Lichtenstädter. Hyderabad, 1942. S. 358–359; *Abū al-Baqā' Hibatallah al-Hillī.* *Kitāb al-manāqib al-mazyadiyya fi ahbār al-mulūk al-asadiyya.* 'Amman, 1984. P. 113, 118.

Лит.: *Rothstein G.* Die Dynastie der Lahmiden in al-Hira. B., 1899. S. 52–59, 65–69; *Пигулевская Н. В.* Арабы у границ Византии и Ирана в IV–VI вв. М.; Л., 1964. С. 58–62; *Shahīd I.* *Byzantium and the Arabs in the 5th Cent.* Wash., 1999. P. 24–25, 161–164; *Мишин Д. Е.* История государства Лахмидов. М., 2017. С. 38, 82–94.

С. А. Французов

НУМАН III {ан-Нуман ибн аль-Мунзир; араб. النعمان بن المنذر; греч. Νασαμόνης (Нааман); сир. ܢܫܡܘܢ, последний царь из династии *Лахмидов* (Насридов) (579/80–601/2), сын аль-Мунзира IV, внук аль-Мунзира III. По сыну-первенцу носил кунью Абу Кабус. По преданию, сасанидский шаханшах Хормизд IV, назначая правителя в гос-ве Лахмидов, выбрал Н., самого младшего из 13 сыновей аль-Мунзира IV, по протекции зятя Н. *Ади ибн Зайда аль-Ибади*, христианского поэта из Хиры, служившего при сасанидском дворе писцом и переводчиком. Хотя Н. не выделялся ни внешним видом, ни благородным происхождением (его мать была невольницей-иудейкой, дочерью ювелира из североаравийского оазиса Фадак), он сумел удержаться на престоле более 2 десятилетий.

В правление Н. продолжалось противостояние Лахмидов и *Гассанидов*, один из к-рых, по имени Джафна, сын царя ан-Нумана ибн аль-Мунзира ибн аль-Хариса, во 2-й пол. 80-х гг. VI в. захватил и разорил Хиру, когда Н. на время ее оставил. Власть Н. распространялась на Сев.-Вост. Аравию, прежде всего на крупную племенную конфедерацию тамим; жесткими методами он пытался подчинить себе также конфедерацию амир ибн сааса. Влияние Н. достигало оазиса Ясриб (впосл. Медина). Когда преемник Хормизда IV Хосров II был свергнут в результате мятежа Бахрама Чубина, Н. не последовал за Хосровом в изгнание. Хосров скоро вернул себе трон с визант. помощью, но, по мнению некоторых историков, не забыл о поступке Н., что и стало впосл. главной причиной опалы лахмидского царя.

В начале правления Н. был ревностным язычником, совершавшим человеческие жертвоприношения (по-видимому, почитавшей в *Аравии* богине аль-Уззе). К обращению в христианство его, по нек-рым данным, склонил Ади ибн Зайд, а крестил в 593/4 г., по одной версии, епископ Хиры Шимун (Симеон) ибн Джабир, по другой — Савришо, еп. Лашома (католикос *Церкви Востока* в 596–604). Источники не позволяют сделать однозначный вывод о согласованности этого шага Н. с шаханшахом Хосровом II (переписка Н. с Хосровом, где он просит разрешения принять христианство, а также с католикосом *Ишоювом I* после крещения, к-рая приводится у мусульм. автора кон. XI — нач. XII в. аль-Хилли, вряд ли может быть признана аутентичной). Вместе с Н. приняли христианство члены его семьи и приближенные. Дочь (по др. версии, сестра) Н. Хинд возвела близ Хиры мон-рь, известный как Дайр-Хинд-эс-Сугра («мон-рь Хинд Младшей»), в котором стала монахиней (ее образ запечатлен во мн. средневек. араб. преданиях — см.: *Fiey J.-M. Assyrie chrétienne. Beyrouth*, 1968. Vol. 3. P. 215–217).

Источники называют разные поводы опалы Н., в т. ч. его отказ выдать замуж за шаханшаха свою дочь и месть сына Ади ибн Зайда, имевшего влияние при дворе Хосрова II, за отца, по приказу Н. брошенного в темницу и там убитого. Вызванный в Ктесифон, Н. после неудачной попытки скрыться явился к шахско-

му двору; он попал в заточение, где, по одной из версий, умер (возможно, был отравлен), по другой — был брошен под ноги слонам и растоптан ими. Власть в Хире получил араб-христианин Ияс ибн Кабиса. После смерти Н. сасанидские власти заявили претензии на его наследство (конские табуны, ценное оружие и амуницию), оставленное племени бакритов, когда Н. решил сдать шаханшаху. Сасанидское войско, состоявшее из персов и их араб. союзников, преследуя бакритов, прижало их к пустыне и вынудило ок. 604 г. принять бой при Зу-Каре, в котором иран. войско было наголову разбито. Отсутствие лахмидского буфера облегчило мусульманам в 633 г. вторжение в область Хиры, которое явилось прелюдией *арабских завоеваний*.

Ист.: *христ.*: *Evagr. Schol. Hist. eccl. VI 22; Hist. Nestor. Pt. 2. P. 478–481; Chronica minora. Pars 1 / Ed., interpr. I. Guidi. Parisii; Lipsiae, 1903. Vol. 1. P. 17–20 [текст]; Vol. 2. P. 16–19 [пер.]*. (CSCO. Syr. Ser. 3; 4); *мусульм.*: *Hamzae Ispahanensis Annalium libri X / Ed. I. M. E. Gottwaldt. Petropoli; Lipsiae, 1844. T. 1: Textus arabicus. P. 111–112; 1848. T. 2: Translatio latina. P. 86–88; Jacut's geographisches Wörterbuch / Hrsg. F. Wüstenfeld. Lpz., 1867. Bd. 2. S. 707–709; Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari / Ed. M. J. de Goeje. Ser. 1. Lugd. Batav., 1881/1882. T. 2. P. 913–914, 1016–1031; Ibn Wādhīh qui dicitur al-Ja'qubī Historiae / Ed. M. Th. Houtsma. Lugd. Batav., 1883. Pars 1. P. 241–244; *Abū Ḥanīfa ad-Dīnawarī. Kitāb al-aḥbār at-tiwāl / Ed. V. Girgas. Leiden, 1888. P. 113, 115; Caskel W. amharat an-nasab: Das genealogische Werk des Hišām ibn Muḥammad al-Kalbī. Leiden, 1966. Bd. 1. Taf. 246; Bd. 2. S. 452; *Abū-l-Fara al-Ishbahānī. Kitāb al-aghānī. Būlāq, 1285 [=1868]. Pt. 2. P. 17–43; Muhammad ibn Ḥabīb. Kitāb al-muḥabbar / Hrsg. I. Lichtenstädter. Hyderabad, 1942. S. 354–355; *Abū al-Baqā' Ḥibat-allāh al-Hillī. Kitāb al-manāqib al-mazyadiyya fī aḥbār al-mulūk al-asadiyya. 'Ammān, 1984. P. 266–269.****

Лит.: *Rothstein G. Die Dynastie der Laḥmidēn in al-Hīra. V., 1899. S. 107–119, 128–138, 142–143; Пигулевская Н. В. Арабы у границ Византии и Ирана в IV–VI вв. М.; Л., 1964. С. 120–123; Колесников А. И. Сражение при Зу-Каре // ИИС. 1969. Вып. 19(82). С. 76–86; *Shahīd I. Byzantium and the Arabs in the 6th Cent. Wash., 2002. Vol. 2. Pt. 1. P. 75, 163, 199, 212, 221–222, 229, 282, 305; Мишин Д. Е. История гос-ва Лахмидов. М., 2017. С. 42, 228–264; он же. Крещение лахмидского царя ан-Нумана III (579–601) // ИВ. 2017. Т. 20. С. 32–57.**

С. А. Францозов

НУМИЗМАТИКА [от греч. *nomisma*; лат. *nummus* — монета], научная дисциплина, предметом изучения к-рой являются металлические денежные знаки (монеты, монетные слитки) и их заместители (товаро-деньги, слитки), монетные

комплексы (клады), а также инструменты и материалы денежного производства (штемпели, пунсоны, литевые формы), разновесы (гирьки). Данные нумизматические памятники — основные источники по истории денежного обращения, социально-экономического и культурного развития отдельных стран и народов. Информативность и достоверность этих источников подтверждается массовостью, однородностью, тесной временной обусловленностью нумизматического материала, в первую очередь самих монет — литых или чеканенных.

Монетная форма металлических денежных знаков сложилась исторически и стала универсальной. Будучи носителем удостоверяющего ее государственного (как правило) клейма, монета сочетает в себе особенности памятника материальной, изобразительной и письменной культур. Совр. классификация разделяет отдельные монеты и монетные находки. Под последними понимают клады, а также культовые (святылища, погребения) и случайные залегания на поверхности земли (*Поттин*. 1986). Монетные комплексы и одиночные находки составляют основу совр. нумизматических исследований. Их топография необходима при изучении торговых путей, мест изготовления, ареалов распространения и времени бытования монет на тех или иных территориях. Сравнительный анализ кладов дает возможность судить об относительной хронологии и о степени насыщенности денежных эмиссий. Сегодня Н. активно использует математические (статистика) и физико-химические (спектральный анализ металла) методы исследования.

Совр. взгляд на Н. представляет ее не как вспомогательную историческую дисциплину, одну из областей археологии, а как «автономную» науку со своими целями и задачами (решение проблем экономической, политической, общекультурной истории человечества), своим кругом источников, методологией, терминологией, понятийно-категориальным аппаратом. Вместе с тем сохраняется понимание Н. как области музейно-хранительской и коллекционерской деятельности, имеющей свою специфику.

Бумажные денежные знаки, орден, медали, жетоны, плакетки, печати, являясь вспомогательными ну-

мизматическими источниками, изучаются в рамках самостоятельных научных дисциплин: бонистики, фалеристики, истории медальерного искусства, сфрагистики. Также к числу нумизматических источников выборочно относят этнографические материалы, письменные источники и т. п.

В развитии Н. можно выделить ряд этапов. Интерес к древним монетам, прежде всего римским и лишь отчасти греческим, чеканенным городами Вел. Греции, возникает в Европе начиная с эпохи Ренессанса. Гуманисты древние монеты воспринимали и ценили прежде всего как иллюстрации к текстам античных (римских) авторов. В XIV–XV вв. появились собиратели старинных монет (Ф. Петрарка) и возникли первые значительные коллекции (принадлежавшие Иоанну, герцогу Беррийскому, Лионелло д'Эсте, Альфонсу Арагонскому, папе Павлу II). Ранние нумизматические штудии являлись гл. обр. некритическим истолкованием изображений на монетах (Андреа Фульвио, «*Illustrium Imagines*», 1517; Гийом Руль, «*Promptuaire des medailles des plus renommées personnes qui ont esté depuis le commencement du monde*», 1553). Первая работа по метрологии древних монет — «*De Asse et Partibus Eius*» Гийома Бюде (1514). На протяжении XVI–XVII вв. все более активно в процесс собирательства вовлекались ученые, интеллектуалы Нового времени (Вольфганг Лаций — составитель каталога Венского имп. собрания).

До XVIII в. основными предметами коллекционирования оставались монеты Рима, однако уже с XVII в. европейцев все больше привлекают греч. античные монеты. Ими пополняются королевские собрания Парижа и Вены, чьи коллекции были описаны первыми с применением научных методов классификации и атрибуции монет (Ж. Пеллерен, 1762–1763; Й. И. Эккель, 1792–1798). Отказавшись от прежнего перечисления монетных центров по алфавиту, исследователи стали распределять их по географическому принципу, заимствованному у Страбона: сначала шли европейские (от Испании на восток), затем азиатские и североафриканские (с востока на запад). Эккелю принадлежит 1-й полный обзор монетного наследия античной Греции («*Doctrina Num-*

porum Veterum», 1792–1798). Дальнейшие работы ученые вели в том же ключе, стремясь прежде всего к умножению числа монет, вводимых в научный оборот. Одним из наиболее полных в XIX в. стал 15-томный корпус, составленный хранителем Кабинета медалей Национальной б-ки Франции Т. Э. Мионне «*Description de médailles antiques*» (1806–1837), насчитывавший 52 тыс. монет.

Со 2-й пол. XVIII в. и в течение XIX в. росло число нумизматических собраний и в др. гос-вах Европы. Британский музей очень скоро приступил к формированию своей коллекции древних монет. В 1873 г. началась публикация корпуса греч. монет Британского музея, продолжавшаяся до 1927 г. и насчитывающая 29 томов (BMC Greek, серия осталась незавершенной; переизд. в 60-х гг. XX в.). Целенаправленная деятельность по пополнению Берлинского мюнцкабинета к сер. XIX в. приблизила уровень его коллекции к парижскому и лондонскому собраниям. В 1888–1894 гг. вышло описание части коллекции Берлинского мюнцкабинета «*Beschreibung der antiken münzen*» (в 3 т.; А. фон Заллет), продолженное в 1898–1913 гг. новым корпусом в 4 томах: «*Die antiken Münzen Nord-Griechenlands*» (Б. Пик и др.) и «*Die antiken Münzen Mysiens*» (Х. фон Фритце). Собрание Парижского кабинета медалей было издано в 1901–1933 гг. Э. Баблоном («*Traité des monnaies grecques et romaines*»; издание осталось незавершенным).

В 60-х гг. XIX в. к нумизматическим исследованиям начинают привлекать фотографии, публикуются первые исследования штемпелей, позволяющие делать выводы относительно места и времени чеканки монет с совпадающими штемпелями лицевой или оборотной сторон (Bunbury E. On some unpublished Coins of Lysimachus // Numismatic Chronicle. 1869. Vol. 9. P. 1–18; Barclay Head V. On the chronological sequence of the Coins of Syracuse // Ibid. 1874. Vol. 14. P. 1–80). К. Л. Реглинг первым продемонстрировал возможности метода составления штемпельных цепочек («*Terina*», 1906), доведенного до совершенства Э. Берингером («*Die Münzen von Syracuse*», 1929). Результатом широких дебатов о необходимости учета и публикации монет не столько по типам, сколько по штемпелям стало продол-

жение серии выпусков в берлинском корпусе «*Griechisches Münzwerk*» (1956 и до наст. времени), а также окончание работы над BMC Greek (1927). Задачей новой серии, Sylloge Nummorum Graecorum (SNG), основанной Э. Робинсоном под эгидой Британской АН в 1930 г., стала каталогизация гос. и частных нумизматических собраний Великобритании. Внимание исследователей было перенаправлено на отдельные выпуски, или эмиссии, монет тех или иных денежных центров. В 1942 г. работа над Sylloge королевского собрания началась в Дании (SNG Copengagen в 43 т.; завершена в 1979, в 2002 вышли Supplement), вносл. к ней присоединились и др. страны (Германия, Италия, США, Франция, Швеция и др.). К наст. времени в рамках этого проекта вышло более 120 печатных томов; в нач. XXI в. проект получил цифровую форму (www.syllogenummorum-graecorum.org). Сравнительное изучение монетных штемпелей позволило сделать выводы о реальных объемах денежных эмиссий тех или иных городских центров античности (De Callatay F. Recueil quantitatif des émissions monétaires hellénistiques. Wetteren, 1997; Recueil quantitatif des émissions monétaires archaïques et classiques. Wetteren, 2005), однако многие вопросы еще предстоит уточнить.

Др. важным аспектом совр. изучения древних монет становится исследование комплексов кладов, проливающее свет как на хронологию отдельных эмиссий, так и на функционирование денежного рынка в целом (Thompson M., Mørchholm O., Kraay C. M. An Inventory of Greek Coin Hoards. N. Y., 1973; периодические выпуски в сер. «Coin Hoards», начатой в 1975 М. Прайсом).

Нумизматические научные сообщества возникли в XIX в.: Лондонское (1836, Numismatic Society of London; с 1904 — Королевское — Royal Numismatic Society), Французское (1865, Societe francaise de numismatique et d'archeologie, с 1897 — Societe francaise de numismatique), Бельгийское (1841), Берлинское (1843), Венское (1877). В кон. 50-х — нач. 60-х гг. XIX в. «нумизматические и антикварные» общества появились в крупнейших городах Нов. Света — Бостоне, Нью-Йорке, Филадельфии, Монреале, Чикаго; в 1858 г. было создано Американское нумизматическое об-во (The American Numismatic

Society). Тогда же появилась и научная нумизматическая периодика, в первую очередь «La Revue de la numismatique française» (с 1836), «The Numismatic Chronicle» (1836, под этим названием с 1838 и до наст. времени).

В России интерес к древним монетам стал проявляться в нач. XVIII в. Первым музеем с нумизматическим отделением являлась созданная Петром I Кунсткамера; в ее фондах к 1742 г. насчитывалось 28 862 монеты. В 80-х гг. XVIII в. главным нумизматическим собранием России стал имп. Эрмитаж (ГЭ), а в 80-х гг. XIX в. — ГИМ (1882; до 1917 — имп. Российский исторический музей им. Александра III). Рост общественного интереса к российской истории повлек за собой создание в 1839 г. Одесского об-ва истории и древностей (ООИД), одним из прерогативных направлений деятельности которого были исследования античных монет Сев. Причерноморья. В 1846 г. в столице было основано имп. Русское археологическо-нумизматическое об-во (позднее — РАО), чья деятельность первоначально ограничивалась классической археологией и Н. Однако по мере расширения сферы интересов имп. РАО при нем было открыто нумизматическое отд-ние (1904). В 1888 г. появилось Московское нумизматическое об-во (МНО; отделилось от Московского археологического об-ва), членами-учредителями к-рого стали как ученые-нумизматы, так и собиратели. Важную роль среди них играли А. В. Орешников, П. В. Зубов, И. Е. Забелин и др. Два центра нумизматических исследований в России — с.-петербургский и московский — действовали до 1924 г., когда РАО вошло в состав Гос. академии материальной культуры (ГАИМК), а МНО было закрыто. Его восстановление в 1988 г. способствовало возобновлению прежней традиции.

Крупнейшие музейные собрания мира. Ядро нумизматической коллекции Британского музея в XVIII в. составили собрания Р. Коттона (1571–1631) и Х. Слоуна (1660–1753), в XIX в. — кор. Георга IV (1820–1830) и Английского банка, а также ряда частных собирателей. В 80-х гг. XX в. нумизматическая коллекция достигала 650 тыс. монет, из к-рых более 85 тыс. — греческие, 84 тыс. — римские и византийские, 76 тыс. — европ. средневековые

и Нового времени, 71 тыс. — восточные, 62 тыс. — из Великобритании, ее колоний и доминионов.

В основу собрания Кабинета медалей Национальной б-ки Франции легла версальская коллекция кор. Людовика XV, в свою очередь включавшая монеты из королевских собраний XVI в. Общее количество монет в нач. XXI в. — более 520 тыс. экз., из них античных — 225 тыс.; монет, отчеканенных в Галлии, совр. Франции вплоть до наст. времени — 60 тыс. экз., ближневосточных — 55 тыс. экз.

Берлинский мюнцкабинет (с 2007 размещен в Музее Боде) после получения в 1868 г. статуса гос. музея приобрел ряд выдающихся коллекций каролингских, германских, итальянских средневеков. монет. Общее количество монет превышает 500 тыс. экз., в т. ч. 102 тыс. греческих, 50 тыс. римских, 170 тыс. византийских, средневековых и Нового времени, 30 тыс. вост. монет.

Коллекции Венского мюнцкабинета постоянно пополнялись на протяжении XVII–XIX вв. Собрание насчитывает более 700 тыс. монет, медалей, банкнот, в т. ч. более 150 тыс. античных монет, 120 тыс. средневековых и Нового времени.

В США крупнейшими коллекциями обладают Музей Американского нумизматического об-ва в Нью-Йорке и Национальное нумизматическое собрание при Смитсоновском ин-те в Вашингтоне, к-рое включает более 12 тыс. рус. монет из коллекции вел. кн. Георгия Михайловича. Кроме того, одна из наиболее значительных мировых коллекций визант. монет находится в музее научного центра Дамбартон-Окс в Вашингтоне.

Отдел нумизматики ГЭ ведет историю с 1787 г. Сначала он относился к б-ке Старого Эрмитажа, с 1864 г. стал самостоятельным отд-нием монет и медалей. Совр. название утвердилось с 1930 г. В 1-й четв. XIX в. коллекция превратилась в основной музейный нумизматический фонд России, возраставший в результате покупок частных собраний, а также передачи монетных находок и кладов, обнаруженных при археологических раскопках. С 1852 г. ГЭ получил право ежегодно получать «обязательные» экземпляры продукции гос. монетных дворов, а после приобретения в 1857–1858 гг. коллекции Я. Я. Рейхеля собрание почти удвоилось и достигло 100 тыс. предметов.

Минцкабинет ГЭ стал центром научных исследований в области Н. Значительные перемены в его работе произошли после революции, когда в ГЭ были переданы мн. национализированные нумизматические коллекции, включая бывш. коллекции Кунсткамеры. Тогда же сложилась и его ныне существующая структура из 4 отд-ний: восточных, античных, западноевроп. и рус. монет и медалей. Фонды отдела Н. насчитывают более 1 млн 150 тыс. музейных предметов, в т. ч. ок. 130 тыс. античных и визант. монет, 385 тыс. — стран Европы и Америки, 230 тыс. — восточных, 280 тыс. — русских.

ГИМ почти сразу начал систематически формировать собрания Н., приобретая частные коллекции (А. Д. Черткова (древнерус. монеты), П. О. Бурачкова (античные монеты Сев. Причерноморья) и др.). В ГИМ из Археологической комиссии передавали клады, а с 1895 г. по примеру ГЭ — обязательные образцы монетной продукции денежных дворов России. В 1921 г. отдел Н. ГИМ пополнился на 200 тыс. монет, преимущественно восточных, из коллекции Зубова, завещанных музею при жизни собирателя. В послереволюционное время процесс комплектации нумизматических фондов был продолжен за счет коллекций упраздненного Московского археологического об-ва, Музея книги, Военно-исторического музея и др., а также реквизированных частных собраний. В наст. время отдел Н. ГИМ хранит 1 млн 700 тыс. музейных предметов, в числе к-рых 58 тыс. античных монет, 138 тыс. восточных, 188 тыс. западноевропейских, свыше 600 тыс. русских, являющихся основой собрания.

Нумизматическая терминология — понятийный аппарат, характеризующий процесс производства и функционирования денег в обществе; уточнение отдельных нумизматических понятий и дефиниций продолжается, их понимание не всегда единообразно. Монета — одна из форм металлических денежных знаков, наиболее практичная, эргономичная, быстро завоевавшая всеобщую популярность. Монетная стопа обозначает количество монет одного номинала, выбивавшихся из единицы веса металла, принятой в той или иной денежно-весовой системе (напр., из рим. фунта чеканилось 72 солида средним ве-

сом 4,55 г). Приемлемое отклонение веса отдельной монеты от среднего показателя называется ремедиум. Монетная стопа золотых и серебряных номиналов прямо зависела от рацио — соотношения рыночной ценности этих 2 металлов, к-рая могла колебаться от 1:10 до 1:13,5. Их одновременное использование в денежной системе в качестве равноправных эквивалентов стоимости ведет к биметаллизму, однако монометаллизм не исключает из обращения разменной монеты из др. металлов. Как чеканенная, так и литая монета характеризуются понятиями аверса (лицевая сторона) и реверса (оборотная сторона), а также гурта (ребро). При чеканном способе изготовления монеты ее аверс формируется нижним штемпелем и несет основную информацию (изображение, эпитафика) об эмитенте, реверс на ранних монетах представлял собой *quadratum incusum*, т. е. вдавленный отпечаток одного или неск. металлических прутьев, придерживавших заготовку в момент нанесения удара. Впосл. на реверсе размещались дополнительные или поясняющие элементы монетного типа (совокупность изображений и надписей, включая порядок их взаиморасположения), как, напр., место изготовления монеты в экзерге — нижнем сегменте монетного поля, под отсекающей его горизонтальной чертой. Монетные типы изменяются от эмиссии (бесперерывного выпуска тиража монеты в обращение) к эмиссии, они зависят от смены правителя, монетной стопы и проч., но могут преднамеренно сохраняться в течение столетий. Чаще всего это происходит с международной или межрегиональной монетой, т. е. монетой, выполняющей свои функции за пределами внутреннего рынка эмитента. Застывание (консервация) монетного типа затрудняет точные атрибуцию и датировку монет, для установления к-рых необходимы поштемпельный анализ и изучение кладовых комплексов. Гурт в древности и средневековье не обрабатывался, за редкими исключениями (римские *pummi serrati* — монеты с зубчатым краем); первые гуртильные машины для обработки края монеты в целях надежного предотвращения кражи металла появились в кон. XVI в.

Н. Древнего мира изучает монеты с момента их появления в эпоху ар-

хаики (VII в. до Р. X.) и до конца классической античности (V в.), связанного с гибелью Зап. Римской империи (476 г.).

Древнегреческая Н. Возникновение денежного обращения и начало чеканки первых монет из драгоценных металлов (природный электр) связаны с малоазийским гос-вом Лидия и греч. полисами в Ионии, экономически наиболее развитой областью эллинского мира. Лидийская монетная система зиждилась на чеканке электрового статера весом ок. 14 г и его фракций; при царе Крзе (561–546 гг. до Р. X.), когда выпускали золотые статеры (ок. 8 г) и серебряные сикли (ок. 5,2 г), она впервые стала биметаллической. Лидийские монеты изготавливались способом, ставшим классическим, с использованием 2 штемпелей: нижний закреплялся в наковальне, верхний оставался подвижным и принимал на себя удар молота (что предопределяло его ранний износ). Между штемпелями помещалась монетная заготовка, на к-рой отпечатывались выпуклые изображения, вырезанные на обоих штемпелях (самые ранние монеты были односторонними, с *quadratum incusum* — углублением в форме квадрата, прямоугольника и т. д. на оборотной стороне); формой такие монеты напоминали бобообразные слитки.

Лидийская монетная система была сохранена в империи Ахеменидов (VI–IV вв. до Р. X.). Масштабные выпуски электровых статеров и их фракций в городах Ионии (Милет, Галикарнас) велись с кон. VII в. до Р. X.; широкое распространение получили статеры Кизика (кизикины), в VI–IV вв. до Р. X. имевшие хождение за пределами городского рынка вплоть до Сев. Причерноморья в качестве древнейшей межрегиональной валюты. Их неизменное оформление с сохранением древнейшего *quadratum incusum* на оборотной стороне служит примером сознательной консервации монетного типа как способа удержания доверия к монете на внешних денежных рынках.

Чеканка монет материковой Греции началась с серебряных статоров-дирахм о-ва Эгина (12,1–12,2 г) в сер. VI в. до Р. X. В течение последующего столетия возникают и др. центры монетного производства, в результате чего складывается ряд полисных денежных систем с разновесными статером или драхмой

(стандартом) в своей основе: эгинская, коринфская, аттическая и др. Экономические преимущества Афин обусловили доминирование их весового стандарта (драхма 4,3 г) в денежных системах Аттики и Сицилии; в IV в. до Р. X. он был принят Александром Македонским для своей серебряной монеты и впосл. сохранялся (с неизбежной редукцией — понижением веса) в чеканке эллинистических гос-в IV–I вв. до Р. X.

В начальные периоды денежного производства — архаический и классический (VI в. до Р. X. — 330 г. до Р. X.) — происходит формирование первых монетных типов (устойчивого набора изображений и надписей, отражающих монетную регалию — исключительное право эмитента на выпуск монеты). В ранних типах доминирует религ. символика — образы богов и богинь вкупе с их атрибутикой. Помимо полноценных монет из драгоценных металлов в V в. до Р. X. для мелких платежей начинают чеканить бронзовые монеты, имевшие обращение по принудительной стоимости.

Эллинистический период отмечен значительными переменами в организации монетного производства, масштабах чеканки и общих характеристиках монетных типов. В границах первоначально единого огромного гос-ва на разных его денежных дворах впервые в массовом количестве выпускалась однотипная монета равного достоинства — золотой статер ок. 8,52 г, серебряная тетрадрахма ок. 17,2 г. После распада державы Александра монетная регалия стала достоянием его преемников-диадохов, зримым подтверждением чего отныне являлись имя и портрет правителя на монетах (посмертный портрет самого Александра впервые появился на статорах и тетрадрахмах фракийского царя Лисимаха). Основными регионами денежного обращения в эпоху эллинизма были Птолемеевский Египет, Македонское, Селевкидское, Греко-Бактрийское и Парфянское царства, мелкие гос-ва М. Азии и Ближ. Востока, а также греч. полисы Балканского п-ова. Постепенное поглощение большинства из них Римом привело к частичной замене эллинистической монеты римской, однако вплоть до III в. на Ближ. Востоке сохранялась чеканка серебряных и биллонных тетрадрахм (Антиохия, Александрия), а также т. н.

кристофоров, обслуживавших потребности городских рынков Вост. Средиземноморья.

Древнеримская Н. (III в. до Р. X. — V в. по Р. X.). Классическим исследованием в области Н. античного Рима является книга Г. Мэттингли (*Mattingly*, 1928; *Мэттингли*, 2005), позволившая выстроить общую хронологию развития рим. денежной системы начиная с III в. до Р. X. Наибольшей полнотой типов отличаются издания рим. монет периода империи в собрании Британского музея (*Mattingly, Carson*, 1923–1962) и Roman Imperial Coinage (RIC). Монеты республиканского периода были систематизированы М. Кроуфордом (*Crawford*, 1974).

Весовой нормой первоначальной монетной системы Рима являлся легкий фунт либра (272 г). Развитие системы наглядно демонстрирует последовательный переход от полноценной и потому тяжелой монеты из недрагоценного металла к условной и облегченной. Древнейшие (ок. 289 г. до Р. X.) литые бронзовые ассы весили фунт-либру, но к I в. до Р. X. вес чеканенного асса снизился до 13,6 г (88–84 гг. до Р. X.) и сохранялся таковым вплоть до исчезновения номинала в III в. Монета из драгоценных металлов появилась в самом Риме с большим запозданием. Первые серебряные дидрамы, квадригаты и викториаты были отчеканены римлянами для торговли с городами Вел. Греции (1-я пол. III в. до Р. X.); золотые ауреусы начнут чеканить лишь в самом конце периода республики.

Выпущенный в ходе 2-й Пунической войны серебряный денарий являлся основой денежного хозяйства Рима в III в. до Р. X. — III в. по Р. X. В эпоху империи он был встроен в общую монетную систему наряду с золотым ауреусом, латунными сестерцием и дупондием, бронзовыми ассом и квадрансом. Уже при Августе установились постоянные вес и стоимостные соотношения монет всех номиналов: 1 ауреус (8,19 г, $\frac{1}{10}$ фунта) = 25 денариям (3,9 г, $\frac{1}{84}$ фунта) = 100 сестерциам (27–28 г) = 400 ассам (12–14 г). В правление Нерона (54–68 гг.) монетная стопа была изменена, в результате чего вес ауреуса снизился до 7,2 г, а денария — до 3,4 г. Применение лигатуры впервые понизило пробу серебра, которая продолжала ухудшаться на протяжении II в.

К началу следующего столетия денарий представлял собою биллонную монету с незначительным содержанием серебра. В 214 г. имп. Каракалла начал выпуск антониниана (4,7–5,3 г) с объявленной стоимостью 2 денария, с портретом императора в лучевой короне вместо лаврового венка. Обесцененный денарий сменил сестерций в качестве счетной единицы, но и проба антониниана в условиях кризиса III в. начала стремительно падать. К концу столетия ни серебряной, ни крупной бронзовой монеты (сестерций и ассы перестали чеканить) в обращении не осталось.

Относительная нормализация денежного хозяйства Римской империи произошла в результате реформ императоров Диоклетиана и Константина в нач. IV в. Новая монетная система была основана на золотом солиде (4,55 г, $\frac{1}{72}$ рим. фунта, равного 327 г) и серебряных силикве и милиаренсе. Если 2 последних номинала сохранялись в обращении до нач. VII в., то солид оставался опорой финансового могущества Византии вплоть до XI в. Обращение медной монеты, которое на протяжении IV–V вв. неоднократно пытались оздоровить, было нормализовано реформой Анастасия 498 г., знаменовавшей наиболее ранний отрыв византийской Н. от римской.

Античная нумизматическая иконография. Изобразительное решение античных монет удостоверяло право эмитента на монетную регалию и выступало гарантом полноценности самих денежных знаков. С самого начала религ. санкция определяла содержание большинства основных и некоторых добавочных элементов каждого монетного типа. Др. изображения носили апотропейный (протомы льва, быка, горгонейоны) или «коммеморативный» (т. е. позволявший ассоциировать образ с эмитентом) характер. В монархических гос-вах аверс большинства монет занимал портрет правителя, вслед. чего можно говорить о постепенном замещении религ. санкции в денежном деле санкцией государственной (*Зограф*, 1951). Реверсы монеты несли имя и титул монарха, часто с эпитетом (эллинизм), образы его персонифицированных добродетелей или же сцены его прославления (Римская империя).

Множественность богов греко-рим. пантеона предопределила разнообразие

форм их представления на античных монетах. Это могли быть бюсты в профиль и в $\frac{3}{4}$ -ном развороте, фигуры в рост, сидящие или стоящие; некоторые из них воспроизводили детали прославленных в древности статуй. Среди наиболее известных атрибутов богов — сова Афины, орел Зевса, трезубец Посейдона, палица и львиная шкура Гермеса.

Портретная традиция в античной Н. берет свое начало в сериях статеров и тетрадрахм Лисимаха (305–281 гг. до Р. X.), несших на аверсе бюст обожествленного Александра Македонского в диадеме. Позднейшая иконография эллинистических правителей сохранила эту инсигнию в качестве единственной регалии царской власти, изредка дополняя аксессуарными, собственными иконографиями богов.

Римские монеты оказались универсальным «средством массовой информации и пропаганды», распространявшим зримый образ правителя среди его подданных. Т. о., в числе прочих получал реализацию империй (*imperium*) — полный объем властных полномочий, доверенных монарху «римским народом». Гос-во контролировало как создание и распространение офиц. «образцов» (*imagines*), так и деятельность резчиков штемпелей, трудившихся по этим образцам. Несанкционированное изменение имп. изображения считалось преступным «оскорблением величества».

Образ императора в рим. Н. I в. до Р. X. — III в. по Р. X. выстраивался по единой модели: на аверсе профильный бюст в лавровом венке и тоге (реже, на монетах особых выпусков, — в воинском облачении; на дупондиях и антонинианах — в лучевой короне), с перечислением в легенде принятых императором гражданских магистратур и почетных именовании; на реверсе могли изображаться сцены глорификации или обожествления правителя-триумфатора.

Эпоха домината и христианизация империи в IV в. существенно перестроили — милитаризировали и сакрализовали — нумизматический «образ власти». Императора, имя которого на лицевой стороне отныне предворяла аббревиатура D[ominus] N[oster] (лат. «наш Господин»), стали изображать в доспехах, а когда в сер. IV в. на солидах появил-

ся новый тип бюста — в $\frac{3}{4}$ -ном развороте, почти анфас (сохр. до сер. VI в.), — то с копьем и со щитом в руках. Этот вариант портрета стал связующим звеном между классическим римским профилем, окончательно исчезнувшим с монет лишь к VIII в., и нормативным для буд. Византии прямоличным изображением (с VI в.). На рубеже III и IV вв. при резком сокращении числа божеств и персонафикаций на монетах связь правителя с ними приобретает личный характер. Устойчивой становится легенда с обращением к гениям тетрархов на оборотной стороне бронзовых фоллисов; портрет императора на аверсе «отражается» в чертах лика сопутствующего ему «двойника» — гения или бога (монеты императоров Постума, Проба). Небесным близнецом Константина I показан Sol Invictus, адептом которого император стал накануне своего обращения ко Христу (солид 315/6 г., Тицинум).

С 20-х гг. IV в. среди добавочных элементов монетного типа присутствует христ. атрибутика: в виде христорогмы поверх лабарума на фоллисе чеканки К-поля (ок. 327 г.), затем крестов на разных участках поля реверса медных монет или на штандартах в руке императора (серебряные милиаренсы). Основным элементом типа она впервые становится на фоллисе Децентия (ок. 350 г.), когда христорогма заняла целиком все поле реверса. Христианизация нумизматического «образа власти» осуществлялась поэтапно на монетах всех номиналов; монументальный крест, символ победы, становится основным элементом типа золотого солида начиная с V в., прежде всего в руках крылатой Виктории, затем — ангела (ок. 519 г.), а в посл. — на ступенчатом постаменте Голгофы (ок. 580 г.). Имп. портрет на аверсе солида, впервые дополненный христ. инсигнией власти ок. 538 г. (сфера с крестом вместо копыя в руке имп. Юстиниана I), утратил воинские атрибуты и эволюционировал в сторону гражданско-церемониальной формы презентации власти.

Византийская Н. (IV–V вв. — 1453 г.). Изучение и описание визант. монет началось с книги П. Ж. Сабатье «Description générale des monnaies byzantines frappées sous les empereurs d'Orient depuis Arcadius jusqu'à la prise de Constantinople

par Mahomet II» (Р.; L., 1862. В 2 т.), долгое время остававшейся единственной обобщающей работой в этой области. Лишь в XX в. появился каталог визант. коллекции Британского музея (*Wroth*. 1908) и несколько позднее — публикация собрания И. И. Толстого (*Толстой*. 1912–1914), приобретенного ГЭ, как ранее коллекция Сабатье. Совр. исследования визант. Н., включавшие все учтенные типы монет, увидели свет в многотомном издании собрания Дамбартон-Окс (DOC. 1966–1999), фундаментальной работе В. Хана по ранневизант. монетам (*Hahn*. MIB; *Hahn-Metlich*. MIBE, MIBEC), в публикациях С. Морриссон (*Morrisson*. BNC; *Morrisson*. 2015) и др.

Монетное дело Византийской империи представляло собой развитое денежное хозяйство Позднего Рима; его начало возводят либо к реформе имп. Константина, появлению солида и созданию монетного двора в К-поле, либо к правлению имп. Аркадия — 1-го восточнорим. правителя (395–408). С нумизматической т. зр. начало средневековой денежной системы Византии было положено реформой имп. Анастасия (491 г.), вернувшей империи полноценную бронзовую монету — фоллис со множеством фракций в нуммиях ($\frac{1}{40}$ фоллиса). Дальнейшие реформы перестраивали рим. монетную систему по частям; полностью расставание с ней произошло в результате реформы 1092 г., когда было создано много новых усложненных номиналов.

До XI в. финансовую стабильность Византии обеспечивал золотой солид (номизма) весом ок. 4,55 г, являвшийся основой монетной системы имп. Константина Великого. Он оказался ее наиболее устойчивым и долговременным звеном. Серебряная монета в IV–VI вв. чеканилась редко, и только с выпуском в VII в. гексаграммы, а в VIII в. — милиарисия, стала играть в обращении заметную роль. Стремительная порча солида в обстановке кризиса XI в. обусловила необходимость реформы, проведенной Алексеем I в 1092 г.: начался чекан золотого иперпирона (греч. «сверхчистый») пониженной пробы, но прежнего веса. В XIII в. его проба стала уменьшаться, и ценность последних иперпионов XIV в. была приравнена к половине венецианского дуката. Серебряная монета в XII в. не чеканилась как но-

минал (реформа 1092 г. вместо милиарисия предусматривала выпуск электровых и биллонных трахей как фракций иперпирона), была возрождена в XIII в. сначала в чеканке Никейской империи, а затем и в Палеологовской Византии (василикон, ставратон). Бронзовая монета со времени реформы Анастасия имевалась фоллисом: это была первая монета Византии, на оборотной стороне к-рой до IX в. выставлялся буквенный либо цифровой знак стоимости в нуммиях, а в VI–VIII вв. — и год правления императора. Лицевую сторону монет всех номиналов по античной традиции занимал портрет или монограмма государя; исключение составляли милиарисии VIII–X вв. и т. н. анонимные фоллисы X–XI вв. с ликом Господа вместо имп. изображения.

Визант. монеты были известны на Руси: в кладах X — нач. XI в. встречаются золотые номизмы, в т. ч. послужившие образцом для древнерус. златника; гораздо менее были распространены милиарисии и фоллисы. На территории Российской Федерации массовые находки визант. монет известны в Крыму и сравнительно частые — на Кубани.

Византийская нумизматическая иконография. Уникальной особенностью визант. монет было наделение их функцией инструмента личного благочестия эмитента (монарха). Обеспечением и зримым выражением этой функции являлось иконоподобие монеты, т. е. ее сознательное уподобление христ. икононому образу. На пике своего иконоподобия (X–XI вв.) монетный тип объединял святой образ (Христа, Богородицы) с инвокативной легендой, призывавшей помощь императору — эмитенту и юридическому собственнику монеты. В отсутствие подобной легенды иконоподобие монеты приобретало иную, не столь конкретизированную форму за счет точного соблюдения норм иконографического языка при воспроизведении святого образа.

Впервые появившееся на аверсе монет массового чекана имп. Юстиниана II (685–695, 705–711) изображение Спасителя стало выражением Его абсолютного верховенства по отношению к земным правителям, что подчеркивалось эпитетом REX REGNANTIUM («Царь царствующих»). Размещение образа Господа на постиконоборческом солиде

подтверждало вновь установленное «согласие» между царем и его высшим Сувереном (после 843 г.). Иконография обоих образов Христа соответствует типу Папгократора-Средовека с отличием деталей трактовки от наиболее распространенных его версий. Постепенно обогащаясь, нумизматическая иконография Спасителя к X–XI вв. была приведена в соответствие с пстиконоборческой традицией, включая инициалы IC XC по сторонам лика. Образ Богородицы («Оранта»), появившийся на солиде Льва VI (886–912), лишь в XI в. становится постоянным элементом монетного типа для всех номиналов, в т. ч. и в сценах Божественной инвеституры правителя. На солидах и милиарисиях X–XI вв. образы Христа и Богородицы сопровождаются инвокациями «Господи, помоги» и «Богородица, помоги» в монетные типы, завершающие иконоподобие этих монет.

Переориентация нумизматической иконографии на выражение универсальных христ. идей сказались и в чеканке т. н. анонимных фоллисов (ок. 970–1092), в легенде к-рых опускалось имя временного правителя, по обязательно упоминался Владыка мира и христ. гос-ва, Царь царствующих Иисус Христос.

Иконоподобие визант. монеты достигает максимума в чеканке X–XI вв. Ни до, ни после монетный кружок со святым ликом и молитвенным призывом ко Христу либо к Богородице не обнаруживал такой эстетической и функциональной близости к иконному образу. Однако, несмотря на обилие религ. изображений, примеры воспроизведения в визант. Н. конкретных чтимых икон, могущих быть надежно засвидетельствованными эпитетом, чрезвычайно редки: образ Богородицы «Влахернитиссы» на фракции серебряного милиарисия (сер. XI в.), «Аггисоритиссы» — на билдоновой трахее лат. императоров (XIII в.), Христа «Халкитиса» — на монетах Никейской империи (XIII в.). Др. примеры лишены убедительной связи с протографами и свидетельствуют о распространении на Н. общепринятых норм иконографии священных образов. Это касается также изображений святых воинов на монетах в XI–XIII вв. (святые Георгий, Димитрий, Феодор, Евгений).

В поздневизант. период монеты постепенно утрачивают иконопо-

добие; по словам имп. Иоанна VI Кантакузина, священные изображения на них указывают, что «монета принадлежит христианам», и не предполагают особого отношения: «Ибо не для почитания прообразов было придумано делать их отпечатки на серебре или на золоте».

Европейская средневековая Н. (V–XV вв.). Первой подробной обобщающей работой по чеканке средневеков. монет стал фундаментальный труд А. Анжела и Р. Серрюра (*Engel A., Serrure R. Traite de numismatique du moyen âge. P., 1891–1905. T. 1–3*). В настоящее время под эгидой Кембриджского ун-та осуществляется масштабный международный проект Medieval European Coinage (the MEC Project), предполагающий комплексное изучение денежной чеканки средневеков. европ. гос-в объединившими свои усилия нумизматами, историками и археологами. Этот проект охватывает временной диапазон ок. 450–1500 гг., планируется издание 20 томов, на 2018 г. изданы 5 томов, еще 10 готовятся к печати. В каждом томе размещается каталог монет из собрания Музея Фицуильяма, составленный Ф. Грирсоном.

В средневековой европ. Н. выделяются 3 этапа: постримский (V–VI вв.), с доминированием в обращении локальных имитаций имперской золотой монеты (тремисса) весом ок. 1,5 г; позднеримский, каролингский и «феодалный» (VII–XIII вв.), когда в обращении оставался лишь серебряный денарий весом ок. 0,8–1,8 г, его называли пфенниг в Германии, денье во Франции или пенни в Англии; на позднесредневеков. этапе (XIII–XV вв.) в обращении вновь находилась золотая монета и происходило умножение серебряных номиналов, от денария-пенни к мелким биллоновым фракциям и серебряным «грошам» (от *denarius grossus* — «крупный денарий») стоимостью 4–24 пенса в зависимости от места и времени чеканки.

Первый этап средневеков. Н. начинается с чеканки монет остготами, вестготами, бургундами, вандалами и др. герм. племенами, расселившимися на землях Римской империи и находившимися на стадии государствообразования. Чеканкой занимались в уцелевших рим. городских центрах, где еще сохранялись денежные дворы. Аграризация и натура-

лизация хозяйства в VI в. привели к упадку мелкой торговли, что вызвало прекращение процесса медной чеканки, а в VII–VIII вв. постепенно исчезают эмиссии золота. Тогда же прервался процесс централизованной монетной чеканки, к-рая становится привилегией частных эмитентов, как светских, так и церковных. Сложность атрибуции подобных монет является одной из проблем средневеков. европ. Н.

Серебряный денарий оставался единственной монетой в обращении до XIII в., его главными поставщиками на европ. рынок в X–XI вв. были Германия (пфенниг) и Англия (пенни). В кон. X — нач. XII в. именно эти монеты имели хождение в Вост. Европе (только на территории Руси их найдено до 60 тыс.). В XII в. производство денариев сократилось, и во 2-й трети столетия Германия, Дания, Чехия, Польша чеканили эти монеты в форме односторонних тонких брактеев (отдельными выпусками вплоть до XV в.).

Развитие средиземноморской торговли, рост городов, экономические успехи европ. гос-в обусловили возврат к биметаллизму и возобновление в XIII в. чеканки золотой и крупной серебряной монеты. Практически одновременно происходят выпуски флорентийского флорина (с 1252), франц. экю (с 1266), венецианского дуката (с 1285) и др. Последний в XIV в. становится популярным на мусульм. Востоке. Средний вес этих монет был ок. 3,5 г. Оживление процесса серебряного обращения произошло несколько раньше, когда в кон. XII в. города Сев. Италии приступили к выпуску укрупненных денариев-гроссо весом от 1,5 (генуэзский grosso) до 2,2 г (венецианский матапан). В XIII в. благодаря обильным эмиссиям матапаны стали основными торговыми монетами европейцев. Затем эту роль взяли на себя еще более крупные серебряные монеты, первая из к-рых чеканилась с 1266 г. во Франции (турский грош, или турноза, весом ок. 4,22 г номинальной стоимостью 12 денариев-денье). Под влиянием турецкого гроша в других европ. гос-вах появились близкие по весу англ. гроут (1279–1561, с перерывами), пражский грош (1300–1547), нидерландский гроот (1302), неаполитанский карлино (1303), от стоимости турецкого гроша в 1-й пол. XIV в. зависел нем. гротен.

Процесс дальнейшего укрупнения серебряных монет связан с эмиссией итал. тестонов (от итал. *testa* — голова) с изображением на аверсе профильного портрета правителя. Впервые они были отчеканены в 1474 г. в Милане (вес 9,65 г) и затем распространились как среди итал. государств, так и в заальпийской Европе: во Франции (1514–1577), Англии (1503, под названием шиллинги) и др. Тестоны были вытеснены талерами, но в самой Италии монеты с таким названием чеканились вплоть до кон. XVIII в.

Н. Нового и Новейшего времени (XVI–XX вв.). С XVI в. начинается период обращения талера — самой крупной (от 23 до 33 г) массовой серебряной монеты Нового времени (XVI–XIX вв.), получившей свое название (усеченное) по месту чеканки в г. Йоахимстале, Богемия (ныне Яхимов, Чехия). Предшественники талера, серебряные гульдены (гульденгроши), малыми тиражами выпускались с 1486 г. в Свящ. Римской империи в качестве стоимостного эквивалента золотого гульдена (отсюда выбор их веса — 31,7 г, затем 27,4 г серебра).

Средний вес гульденгрошей, массово чеканившихся с 1518 г. в Йоахимстале, был ок. 29 г; они быстро заполнили денежные рынки Германии и сопредельных европ. гос-в, дав название — талер — всем типам подобных монет. Стандартный вес талера неоднократно менялся на протяжении XVI–XVII вв. Этому способствовала «революция цен», следовавшая в Европе за массовым привозом дешевого амер. серебра. В Испании первые монеты в подражание гульденгрошу были выпущены в 1497 г. (пиаст, или испан. доллар). В Англии монета талерного типа называлась крона (с 1551), во Франции — эю (с 1641), в России — рубль (с 1704), в США — доллар (с 1792).

Монеты талерной системы оставались в обращении многих европ. гос-в вплоть до нач. XX в. В Швейцарии талер был заменен франком (в 1850), в объединенной Германии — маркой (в 1871), в Австро-Венгрии — кроной (в 1892). Своеобразным реликтом талерной эпохи являлся талер Марии Терезии, чеканившийся в Австрийской империи в 1741–1780 гг. при жизни императрицы, а затем, после ее смерти, с датой «1780» до XX в. включительно для

торговли со странами Леванта. Эту монету, ставшую международной, в тех же целях чеканили Италия, Бельгия, Индия, Великобритания, а в нек-рых странах Сев. Африки и Зап. Азии она до сих пор находится в обращении.

Восточная Н. Понятие вост. Н. или вост. монет распространяется на все разновременные монеты с легендами на вост. языках (китайском, арабском, персидском, хинди).

Древнейшими монетами, судя по всему, являются медные *китайские* монеты в форме орудий труда — мотыг и ножей периода Чжоу (1021–256 гг. до Р. Х.), вытеснившие из обращения связки раковин каури. На смену им (окончательно в I в.) пришли плоские и круглые литые монеты с квадратным отверстием в центре, к-рые оставались в ходу вплоть до нач. XX в. (цянью). В течение этого времени медь была главным монетным металлом Китая (в ограниченных масштабах с VI в. до Р. Х. использовалось также железо), для крупных платежей в древности применяли золотые слитки, со средневековья и до 1932 г. — серебряные (ямбы). Последние с XVIII в. были в обращении и в пограничных с Китаем областях Ср. Азии (Киргизия). Для Вост. Туркестана кит. власти в XIX в. чеканили серебряные монеты с легендами на маньчжурском, китайском и уйгурском языках. Форма круглых кит. монет с квадратным отверстием была воспринята соседними Аннамом (Вьетнамом), Кореей и Японией, а благодаря Великому шелковому пути стала известна в древнем Хорезме.

Точное время начала *индийской* монетной чеканки не определено: вероятно, VI в. до Р. Х. Первые металлические деньги пришли на смену раковинам каури в гос-вах Махаджа-напада (VI–II вв. до Р. Х.), расположенных на Индо-Гангской равнине и связанных торговыми отношениями со странами Ближ. Востока. Монеты, известные под названием пуранас, или каршапана, были вырублены из листового серебра, имели определенный вес, неправильную форму и небольшие надчеканки, сделанные ударом молота: от 1 (царство Панчала) до 5 (царство Магадха) эмблематических знаков, представляющих людей, животных, деревья, свастику (Гандхара) и т. п.

В период династии Маурьев (322–185 гг. до Р. Х.) монетное дело было

унифицировано, и каршапана (3,4–3,5 г) находились в активном обращении в соответствии с традицией Магадхи. Описаны ок. 450 видов надчеканок, из которых наиболее частые — солнце, 6-лучевая звезда и различные геометрические фигуры. На юге полуострова технология изготовления подобных монет сохранялась до III в., в то время как на севере Индии под влиянием греко-бактрийцев и индо-греков была начата чеканка монет одинарными (Гандхара, ок. 220 г. до Р. Х.), затем сопряженными штемпелями по литым заготовкам.

После гибели империи Маурьев традиция ее монетного дела продолжалась в Гандхаре и Таксиле вплоть до становления империи Гуптов (IV в.). Вначале односторонние надчеканки на литых монетах являлись повторами более ранних типов, но после греко-бактрийского вторжения (ок. 185 г. до Р. Х.) их сменили реалистические изображения антропоморфных божеств (Лакшми) и животных, а на двусторонних монетах — буддийские символы, изображения льва, слона, коня в греч. стиле (Таксила), свастики или дерева Бодхи (Гандхара) наряду с легендами на кхароштин или брахми. В свою очередь индо-греч. чеканка обогатилась рядом заимствований: инд. весовым стандартом, квадратной формой монеты, образами инд. божеств, легендами-биллингов. Период индо-греч. чеканки в сев.-зап. Индии продолжался до начала новой эры от Р. Х.

На золотых монетах Гуптов, новых объединителей Индии (320–480), появляется героизированный образ правителя-воина, в т. ч. рядом с царицей, держащего штандарт или оружие в руках, приносящего жертвы на алтарь.

Древняя (домусульманская) Н. Ближ. и Ср. Востока представлена монетным чеканом Ахеменидов, Сасанидов, Великих Кушан, Хорезма, Согда.

Исламская Н. ведет свой отсчет с VII в., с реформы халифа Абд аль-Малика (ок. 696–699), когда после десятилетий выпуска подражаний сасанидским и визант. монетам были отчеканены медные фелсы (2–3 г), серебряные дирхемы (ок. 2,9 г) и золотые динары (ок. 4,25 г). В это время складывается монетная система Халифата и закрепляется традиция оформления денежных знаков для



всех последующих эмиссий мусульм. гос-в. Верховное право чеканки изначально принадлежало халифу, который мог делегировать его наместникам и правителям отдельных областей, а те — своим вассалам (право ас-сикка). Монеты омейядских халифов, как и первых аббасидских, были анонимными, но впосл. помещение на них имен правителей того или иного уровня стало обязательным. Все имена располагались в иерархическом порядке, причем имя правителя-«вассала», как правило, либо опускалось на динарах или дирхемах, либо следовало после имени и титула халифа (как впосл. султана); на медных фелсах имя могло быть помещено и при отсутствии имени сюзеренов. Др. обязательным элементом монетного типа в ислам. Н. являлось словесное указание даты (по Хиджре) и места производства монеты. Помимо этих надписей легенды содержали мусульм. символ веры (Калима) и цитаты из Корана, целиком покрывавшие поле монеты. В эпоху Аббасидского халифата эти надписи выполнялись почерком куфи, отчего за монетами закрепилось определение «куфические». Однако аниконический характер монетного типа не являлся следствием религ. запрета и потому не был общеобязательным. Известны многочисленные примеры монет различного достоинства с изобразительной тематикой, антропоморфной и зооморфной, чеканившихся со времен Халифата вплоть до XIX в. Среди них выделяются медные дирхемы тюркских правителей М. Азии и Ближ. Востока XII–XIII вв. (Зенгидов, Артукидов, Бектегинидов и др.) с многочисленными образами божеств и правителей, скопированных с древнегреч., рим. и визант. монет.

По мере распространения ислама и политического распада Халифата к нач. II тыс. процесс чеканки монет, относящихся к мусульм. Н., охватил территории от Испании и Сев. Африки до Индии и Туркестана. Свою монету чеканили испан. Омейяды (VIII–XI вв.), сменившие их Альморавиды и Альмохалы; в Сев. Африке — Идрисиды (VIII–X вв.), Аглабиды (IX в.), в Египте и Сирии — Тулуниды (IX в.), Ихшидиды (IX–X вв.), шиитская династия Фатимидов (X–XII вв.), курдская — Айюбидов (XII–XIII вв.); в вост. провинциях обращались монеты Тахиридов

и Саффаридов (IX в.), Буидов (X–XI вв.), в Ср. Азии — Саманидов (IX–X вв.), Караханидов (X–XIII вв.), Газневидов (X–XII вв.); в Сев. Индии — Гуридов (с XII в.).

Мусульм. динары были широко распространены в странах Средиземноморья. В Зап. Европе их именовали манкусами, затем, благодаря динарам Альморавидов (XI в.), — моравити (отсюда название испан. монеты мараведи). Золотой тари (1/4 динара) фатимидского типа продолжали чеканить в Юж. Италии и на Сицилии, находившихся под властью норманнских королей (XI–XII вв.). Высокопробные куфические дирхемы, чеканившиеся более чем на 200 монетных дворах Халифата, до «серебряного кризиса» XI в. выполняли роль мировых денег благодаря торговым связям, объединившим рынки Вост. и Сев. Европы (включая Скандинавию) с Передней Азией.

Нашествия тюрк-сельджуков (XI в.) и монголов (XIII в.) способствовали расширению сферы влияния мусульм. Н., созданию новых гос-в под властью потомков завоевателей (Сельджукидов, Ильханов, Джучидов, Тимуридов). При сыне Тамерлана Шахрухе был обновлен монетный тип дирхема, на лицевой стороне к-рого рядом с Калимой были помещены имена 4 праведных халифов. В XV–XVI вв. значительная часть ислам. мира была объединена в Османскую империю, унифицировавшую монетное обращение на своих обширных территориях, в т. ч. европейских. Первоначально ее чеканка была представлена мелкими серебряными акче, но с кон. XV в. к ним добавились золотые султаны, или алтуны, чей вес был равен весу венецианского дуката (ок. 3,45 г). Отличительным признаком османских монет стала тугра — выведенное каллиграфической вязью имя султана на лицевой стороне. Примечательной особенностью персид. монет XVIII в. являлись рифмованные стихотворные легенды, к-рые наносили также на монеты империи Великих Моголов и Афганистана.

Н. Средней Азии и Золотой Орды имеет глубокие исторические связи с рус. Н. На территории Вост. Европы было обнаружено более 200 тыс. куфических дирхемов, гл. обр. среднеазиат. чекана, массовое поступление к-рых шло в X в. по волжско-днепровскому торговому пути (*Гайдюков, Калинин.* 2012). Подражания

этим дирхемам, по-видимому, составили 1-й этап древнерус. денежного производства. Еще теснее связано с рус. Н. монетное обращение Золотой Орды, серебряные дирхемы и данги к-рой в XIII–XV вв. имели свободное хождение на Руси. Поскольку владения Джучидов и среднеазиат. династий от Тахиридов до Шейбанидов и проч. в разное время входили в состав России, то наибольший вклад в изучение монет этих регионов внесли российские ученые. Родоначальником научной систематизации мусульм. монет и Н. Золотой Орды считается акад. Х. Д. Френ, директор Азиатского музея С.-Петербургской АН (ныне Ин-т восточных рукописей РАН) и создатель его нумизматической коллекции (ныне в ГЭ). Его последователями были В. Г. Тизенгаузен и А. К. Марков. В советское время наибольший вклад в развитие Н. Джучидов внесли С. А. Янина, Г. А. Фёдоров-Давыдов, М. Б. Северова и др., среднеазиат. Н. — М. Е. Массон, автор лекционного курса «Нумизматика Средней Азии» (ЛГУ), Е. А. Давидович, Б. Д. Кочнев и др. В настоящее время оба направления со своими методиками, источниками, кругом проблем и задач становятся полноценными дисциплинами восточной Н.

Среднеазиатская ислам. Н. изучает монеты и денежное обращение Хорезма, Мавераннахра, Сев. Хорасана и др. регионов, приблизительно совпадающих с границами бывш. советских республик Ср. Азии. Ее подразделами являются Н. Тахиридов и Саманидов (IX–X вв.), Караханидов (X–XIII вв.), хорезмшахов (XII–XIII вв.), Чагатаидов (XIII–XIV вв.), Тимуридов (XIV–XVI вв.), Шейбанидов (XVI в.), Джанидов (XVII–XVIII вв.) и др. местных династий до XX в. включительно. Позднейшие полунезависимые гос-ва в этом регионе, вошедшем в состав Российской империи в кон. XIX в. (Хивинское ханство, Бухарский эмират, Кокандское ханство), продолжали чеканкой своей монеты традиции средневекового денежного хозяйства. Главным эмиссионным центром, как и в древности, оставалась Бухара, чеканившая золотые тилли, серебряные таньга и медные фулюсы под контролем русского правительства на заключительном этапе. Последние денежные эмиссии Бухарского эмирата были проведены в 1922 г.



Золотоордынская чеканка начинается в 50-х гг. XIII в., после создания улуса Джучи в составе Вел. Монгольской империи, просуществовавшего до XV в. как самостоятельное гос-во под формальным сюзеренитетом Каракорума. Во владения Джучидов входили Крым, донские и приднепровские степи, Поволжье, Сев. Кавказ, Зап. и Юж. Казахстан. Постоянные денежные дворы Джучидов XIV в. располагались в поволжских городах Сарай и Сарай-эль-Джедид, откуда их многочисленная продукция, серебряные данги и пулы, в огромном количестве поступали на Русь. С принятием в 20-х гг. XIV в. ислама как гос. религии на джучидские монеты были перенесены все нормативные атрибуты мусульм. Н. Легенды первых русских монет воспроизводили арабские надписи, скопированные с джучидских дангов. Распад Золотой Орды в XV в. повлек за собой возникновение новых гос-в (Большая, затем Ногайская Орда, Астраханское, Крымское, Казанское и Сибирское ханства), лишь немногие из которых продолжали традиции монетной чеканки Золотой Орды. Наиболее значимым ответвлением джучидской Н. стала Н. крымских Гиреев (до кон. XVIII в.).

Русская Н. Изучение рус. Н. началось с первых лет существования С.-Петербургской АН (1728). Во 2-й пол. XVIII в. коллекция русских монет Кунсткамеры была описана и каталогизирована А. И. Богдановым (1768). В конце столетия уже были известны древнейшие рус. монеты — златник и сребреник, а также серебряные слитки-гривны. Как полноценная научная дисциплина рус. Н. сложилась в 1-й пол. XIX в., после издания книги А. Д. Черткова «Описание древних русских монет» (1834). Было создано имп. Русское археологическо-нумизматическое об-во (1846), регулярно пополнялось рус. собрание Эрмитажа (ГЭ), а позже — ГИМ. Особенно важную роль в дореволюционный период сыграли труды А. В. Орешникова (*Орешников*. 1896) и И. И. Толстого (*Толстой И. И.* Древнейшие русские монеты Великого княжества Киевского. СПб., 1882; Русская донетровская нумизматика. СПб., 1884–1886. Вып. 1–2).

В советский период работы в области рус. Н. были продолжены в ГЭ и ГИМ (А. А. Ильин, А. В. Орешни-

ков, Н. П. Бауер). В послевоенное время благодаря трудам И. Г. Спасского и А. С. Мельниковой был разработан и успешно применен такой метод изучения рус. монет, как поштемпельный анализ, позволивший научно классифицировать монеты XVI–XVII вв., впервые оценить возможности научной работы с кладовыми комплексами. Для Н. имп. периода особенно важны труды В. В. Узденикова, привлеченного для систематизации и классификации монет прежде не освоенные источники. На рубеже XX и XXI вв. интерес к рус. Н. усилился, в т. ч. благодаря возрождению любительского коллекционирования, предметы которого продолжают существенно пополнять источниковую базу академических исследований.

Начальный период рус. Н. относится к IX–XII вв., когда денежная система Др. Руси формировалась на основе привлечения иноземной серебряной монеты (араб. дирхем и западноевроп. денариев) и кратковременной чеканки (рубеж X и XI вв.) собственных монет — златников и сребреников. В XII — 1-й пол. XIV в. Русь переживала т. н. безмонетный период, в к-рый монета не чеканилась и не находилась в обращении; имевшееся серебро переплавлялось в слитки-гривны для крупных платежей (напр., ордынская дань, монастырские вклады или взаиморасчет между князьями). «Удельный» период (посл. треть XIV в. — 1533) ознаменован возобновлением монетной чеканки и выпуском серебряных денег и медных пулов, сначала в Московском, Рязанском и Нижегородском, а затем и в других рус. княжествах, по различным весовым нормам. В «царский» период рус. Н. (с 1533–1535 до нач. XVIII в.) складывается единая монетная система Русского централизованного гос-ва. С ее коренного переустройства в правление Петра I будет совершен переход к Н. императорского периода, а после 1917 г. — Н. советского и совр. постсоветского.

Древнейшие рус. монеты (златники и сребреники) были отчеканены при вел. кн. Владимире Святославиче и его ближайших преемниках — вел. князьях Святополке и Ярославе Мудром (ок. 990–1020); в кон. XI в. свои монеты также чеканил в Тмутаракани вел. кн. Олег Святославич. Выпуск этих платежных средств в Киеве и Новгороде

отразил исторический факт образования Древнерусского гос-ва и принятия христианства в качестве гос. религии. Если златники были скорее всего донативами, то чеканка сребреников являлась мерой восполнения денежной массы на внутреннем рынке страны после прекращения притока араб. дирхемов (*Гайдуков, Калинин*. 2012). В XI в. функции основного средства обращения и платежа на Руси принимают на себя зап. денарии. С 1-й пол. XII в. их приток в Вост. Европу прекращается (денарии исчезают из кладов), и с наступлением «безмонетного» периода основными платежными средствами становятся серебряные слитки-гривны, а также (возможно) соболиные меха и беличьи шкурки, упоминаемые в письменных источниках (по ним известно более десятка наименований денежных единиц, чья полная атрибуция и взаимосвязь остаются гипотетичными). Гривны были разных типов (киевские, новгородские, волжские), определенных веса и формы, со своим ареалом и временем хождения.

Слово «рубль» как обозначение крупной серебряной платежной единицы встречается в письменных источниках нач. XIV в., связанных с Новгородом. Оно пришло на смену более раннему выражению «гривна серебра». Вес рубля соответствовал весовой норме новгородской литой гривны, или гривенки (ок. 204 г, что равнялось половине зап. фунта), делившейся на 48 золотников. В нач. XIII — сер. XV в. гривна-рубль существовала в виде слитка, а затем до нач. XVIII в. — как счетное понятие наряду с наиболее крупными фракциями — полтиной и гривной (гривенником).

Денежная система, выстраивавшаяся на протяжении XIV — 1-й трети XVI в., включала 1 рубль, к-рый равнялся 2 полтинам, или 10 гривнам, или 200 денгам, или 400 полуденгам (они же полушки, или четверетцы). Только серебряные денги и полуденги наряду с медными пулами являлись монетой, имевшей хождение. Их выдвигали на проволочных заготовках, в ранний период с воспроизведением отдельных элементов типов золотоордынских дангов (имена ханов, подражательные араб. легенды, орнаментальные элементы и др.). На протяжении посл. четв. XIV–XV в. свою монету чеканили многие рус. княжества, но наиболее

ранними и масштабными были выпуски Москвы, Рязани и Н. Новгорода. По мере присоединения к Москве все новых территорий в результате борьбы с удельной системой количество эмитентов неуклонно сокращалось. Постепенно денежная чеканка крупнейших центров Руси встраивается в единую систему, основными номиналами к-рой являлись стандартизированные по оформлению «новгородки» (буд. копейки; чеканились в Новгороде с 1478, в Пскове — с 1510) и «московки» (буд. денги; чеканились в Москве и Твери после 1486).

Реформа Елены Глинской (1533–1535) привела к созданию единой монетной системы Российского гос-ва с чеканкой денги-новгородки (0,68 г) на 3 рубля (т. е. 300 шт.) из гривенки серебра, весившей 204 г. Этот номинал с кон. XVI в. стали называть «денгой копейной», а позже — копейкой, поскольку на аверсе изображался всадник («ездец») с копьем в руке.

На протяжении XVII в. вес копейки постоянно снижался. Реформа 1654–1659 гг., в ходе к-рой пытались ввести в обращение неполноценную рублевую монету (ок. 30 г при весе копейки 0,46 г), окончилась неудачей; также не удалась попытка ввести в обращение медные монеты и приравнять их по стоимости к серебряным (результатом стал «Медный бунт» 1662, после которого новшества пришлось отменить). Успешной была реформа 1699–1704 гг., в результате к-рой появился полноценный серебряный рубль весом 28 г, соответствовавший ценности 100 серебряных копеек, намеренно перед тем облегченных. Российский рубль XVIII в. сравнивался по весу с европ. талером, что способствовало его участию в международной торговле (Гайдуков. 2014). Тогда же была начата регулярная массовая чеканка золотой и медной монеты. В России возникла сложная система денежных номиналов, основанная на десятиричном принципе и просуществовавшая до 1917 г.

Общие работы по нумизматике. Лит.: Grierson Ph. Monnaies et monnayage: Introd. à la numismatique. P., 1976; Doty R. G. The Macmillan Encyclopedic Dictionary of Numismatics. N. Y., 1982; Потин В. М. Введ. в нумизматику // Тр. ГЭ. Л., 1986. Вып. 26. С. 69–161; Беляков А. С. Нумизматика // Введ. в спец. ист. дисциплины. М., 1990. С. 81–146; Burnett A. Coins. L., 1991. (Interpreting the Past). **Античная нумизматика.** Лит.: Mattingly H., Carson R. A. Coins of the Roman Empire in the British Museum. L.,

1923–1962, 2005². 6 vol.; The Roman Imperial Coinage / Ed. H. Mattingly et al., 1923–1994. 10 vol.; Mattingly H. Roman Coins: from the Earliest to the Fall of the Western Empire. L., 1928 (пер. на рус. яз.: Мэттингли Г. Монеты Рима: с древнейших времен до падения Зап. империи. М., 2005); Зограф А. Н. Античные монеты. М.; Л., 1951. (МИА; 16); Казаганова Л. Н. Введ. в античную нумизматику. М., 1969; Crawford M. Roman Republican Coinage. Camb., 1974. 2 vol.; Анохин В. А. Монетное дело Херсонеса. К., 1977; он же. Монетное дело Боспора. К., 1986; он же. Античные монеты Сев. Причерноморья. К., 2011; Plant R. J. Greek Coin Types and their Identification. L., 1979; Rutter N. K. Greek Coinage. Aylesbury, 1983; idem, ed. Historia nummorum: Italy. L., 2001; Карышковский П. О. Монеты Ольвии. К., 1988; он же. Монетное дело и денежное обращение Ольвии (VI в. до н. э.— IV в. н. э.). Од., 2003; Burnett A. et al. Roman Provincial Coinage. N. Y., 1992–[2017]. Vol. 1–[10]; Sear D. R. The History and Coinage of the Roman Emperors, 49–27 BC. L., 1998; idem. Roman Coins and their Values. L., 2000–2014. 5 vol.; Sayles W. G. Ancient Coin Collecting II: Numismatic Art of the Greek World. Iola, 2007²; Hoover O. D. The Handbook of Greek Coinage Series. L., 2009–[2017]. Vol. 1–[12]; Metcalf W. E. The Oxford Handbook of Greek and Roman Coinage. Oxf., 2012; Callatay F., de. Problèmes de terminologie en numismatique grecque // Revue belge de numismatique et de sigillographie. Brux., 2013. T. 159. P. 1–32. **Византийская нумизматика.** Лит.: Wroth W. Catalogue of the Imperial Byzantine Coins in the British Museum. L., 1908. 2 vol.; Retowski O. Die Münzen der Komnenen von Trapezunt. Moskau, 1910. Braunschweig, 1974²; Толстой И. И. Визант. монеты. СПб., 1912–1914. Вып. 1–9; Барнаул, 1991. Вып. 10; Bellinger A. R., et al., ed. Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Coll. and in the Whittemore Coll. Wash., 1966–1999. 5 vol.; Morrisson C. Catalogue des monnaies byzantines de la Biblioth. Nationale: [491–1204]. P., 1970. 2 t.; eadem. Byzantine Money: Its Production and Circulation // The Economic History of Byzantium. Wash., 2002. Vol. 3. P. 909–966; Hahn W. Moneta Imperii Byzantini: [491–720]. W., 1973–1981. 3 Bde; Sear D. R. Byzantine Coins and their Values. L., 1974, 1987²; Metcalf D. M. Coinage in South-Eastern Europe, 820–1396. L., 1979²; Соколова И. В. Монеты и печати визант. Херсона. Л., 1983; Hendy M. F. Studies in the Byzantine Monetary Economy c. 300–1450. Camb., 1985; Bendall S. A Private Coll. of Palaeologan Coins. Wolverhampton, 1988; idem. An Introduction to the Coinage of the Emperors of Trebizond. L., 2015; Grierson Ph. Byzantine Coinage. Wash., 1999²; Hahn W., Metlich M. Money of the Incipient Byzantine Empire: (Anastastius I — Justinian I). W., 2000, 2013²; idem. Idem, Continued: (Justin II — Revolt of the Heraclii). W., 2009; Sommer A. U. Katalog der byzantinischen münzen. Gött., 2003; Fiebig F. Corpus of the Nomismata from Anastasius II to John I in Constantinople, 713–976. Lancaster, 2007; idem. Corpus of the Nomismata from Basil II to Eudocia, 976–1067, with Addenda from Anastasius II to John I. Lancaster, 2014; Lianta E. Late Byzantine Coins 1204–1453, in the Ashmolean Museum Univ. of Oxford. L., 2009; Пономарев А. Л. Эволюция денежных систем Причерноморья и Балкан в XIII–XV вв. М., 2012; Morrisson C., Schaaf G.-D. Byzance et sa monnaie (IV^e–XV^e siècle): Précis de numismatique byzantine. P., 2015. **Европейская нумизматика.** Лит.: Wroth W. Catalogue of the Coins of the Vandals, Ostrogoths, and Lombards, and

of the Empires of Thessalonika, Nicæa, and Trebizond in the British Museum. L., 1911; Davenport J. S. German Church and City Talers: 1600–1700. Galesburg (Ill.), 1967; idem. German secular Talers: 1600–1700. Fr./M., 1976; idem. German Talers: 1500–1600. Fr./M., 1979; idem. Talers: 1700–1800. L., 1979²; Grierson Ph. Monnaies du Moyen Âge. Fribourg, 1976; idem. Later Medieval Numismatics (11th–16th cent.). L., 1979; idem. The Coins of Medieval Europe. L., 1991; Medieval European Coinage, with Catalogue of the Coins in the Fitzwilliam Museum, Cambridge / Ed. Ph. Grierson, M. Blackburn, E. Screen. Camb., 1986–2015. 17 vol.; Hahn W. Die Ostprägung des römischen Reiches im 5. Jh. (408–491). W., 1989; Bompaire M., Dumas F. Numismatique médiévale: Monnaies et documents d'origine française. Turnhout, 2000. **Восточная нумизматика.** Лит.: Быков А. А. Монеты Китая. Л., 1969; Göbl R. Sasanian Numismatics. Braunschweig, 1971; Mitchiner M. Indo-Greek and Indo-Scythian Coinage. L., 1975–1976. 9 vol.; idem. Oriental Coins and their Values: The Ancient and Classical World, 600 B. C.— A. D. 650. L., 1978; Смирнова О. И. Сводный кат. содгийских монет. М., 1981; Brown C. J. The Coins of India. Calcutta etc., 1992; Alram M., Gyselen R., Hrsz. Sylloge Nummorum Sasanidarum Paris-Berlin-Wien. W., 2003–2012. 3 Bde; Hartill D. Cast Chinese Coins. Victoria, 2005. **Исламская нумизматика.** Лит.: Тизенгаузен В. Г. Монеты Вост. Халифата. СПб., 1873; Lane-Poole S., Poole R. S. Catalogue of Oriental Coins in the British Museum. L., 1875–1890. 10 vol.; Марков А. К. Инвентарный кат. мусульм. монет Имп. Эрмитажа. Добавления 1–4. СПб., 1896; он же. Топография кладов вост. монет. СПб., 1910; Walker J. A. Catalogue of Muhammadan Coins in the British Museum. L., 1941. Vol. 1: Arab-Sassanian Coins; 1956. Vol. 2: Arab-Byzantine and Post-Reform Umayyad Coins; Plant R. J. Arabic Coins and how to read Them. L., 1973, 1980²; Broome M. A Handbook of Islamic Coins. L., 1985; Hennequin G. Catalogue des monnaies musulmanes de la Biblioth. Nationale: Asie pré-mongole, les Salûqs et leurs successeurs. P., 1985; Lowick N. M. Coinage and History of the Islamic World. Aldershot, 1990; Spengler W. F., Sayles W. G. Turkoman Figural Bronze Coins and Their Iconography. Lodi, 1992. Vol. 1: The Artuqids; 1996. Vol. 2: The Zengids; Alburn S. Sylloge of Islamic Coins in the Ashmolean Museum. Oxf., 2002. Vol. 1: The Pre-Reform Coinage of the Early Islamic Period; idem. Checklist of Islamic Coins. St. Rosa (Calif.), 2011²; Фёдоров-Давыдов Г. А. Денежное дело Золотой Орды. М., 2003; Whelan E. J. The Public Figure: Political Iconography in Medieval Mesopotamia. L., 2006; Foss C. Arab-Byzantine Coins: An Introd., with a Catalogue of the Dumbarton Oaks Coll. Wash., 2008. **Русская нумизматика.** Лит.: Георгий Михайлович [Романов], вел. кн. Корпус рус. монет. СПб., 1888–1914, 2003². 11 т.; Орешников А. В. Рус. монеты до 1547 г. М., 1896, 1996²; Спасский И. Г. Рус. монетная система. Л., 1970²; он же. Рус. золото: Сб. избр. ст. СПб., 2013; Сотникова М. П., Спасский И. Г. Тысячелетие древнейших монет России. Л., 1983; Уздеников В. В. Монеты России, 1700–1917. М., 1985; он же. Монеты России XVIII — нач. XX в.: Очерки по нумизматике. М., 1994; Мельникова А. С. Рус. монеты от Ивана Грозного до Петра Первого. М., 1989, 2012²; она же. Очерки по истории рус. денежного обращения XVI–XVII вв. М., 2005; Гайдуков П. Г. Медные рус. монеты кон. XIV–XVI вв. М., 1993; он же. Рус. полуденги, четвертцы и полупки XIV–XVII вв. М., 2006; он же. 700-летие рос. рубля и кр. обзор раз-

вятия средневеков. рус. нумизматики // Российский рубль: 700 лет истории. СПб., 2017. С. 5–15; Мельникова А. С., Уздеников В. В., Шиканова И. С. Деньги в России: История рус. денежного хозяйства с древнейших времен до 1917 г. М., 2000; Волков И. В., сост. Рус. нумизматика и история денежного обращения XIV – нач. XX вв.: Мат-лы к библиогр. 1901–2000 гг. М., 2001; Зайцев В. В. Рус. монеты времени Ивана III и Василия III. К., 2006; он же. Рус. монеты XIV–XVII вв.: Очерки по нумизматике. М., 2016; Янин В. Л. Денежно-весовые системы домонг. Руси и очерки истории денежной системы средневеков. Новгород. М., 2009; Гайдуков П. Г., Калишин В. А. Древнейшие рус. монеты // Русь в IX–X вв.: Археол. панорама. М.; Вологда, 2012. С. 403–436; Байэр Н. П. История древнерус. денежных систем IX в.– 1535 г. М., 2014.

М. Н. Бутырский

НУН, в древнеегип. религии и мифологии первобытный мировой океан, олицетворение состояния Вселенной до начала творения и упорядочивания ее творцом. В отличие от большинства богов древнеегип. пантеона образ Н. на всех этапах существования был практически лишен к.-л. зоо- и антропоморфных черт. В гермопольской космогонии Н. и его супруга Наунет выступают в качестве одной из 4 пар «прабогов», олицетворяющих физические характеристики универсума до начала его сакрального упорядочивания творцом и являющих воплощением его изначальной инертности, «неспособности к действию».

В древнеегип. мифологии образ Н. обладал ярко выраженной амбивалентностью: с одной стороны, в гелиопольской солярной теокосмогонии эпохи Древнего царства Н. провозглашается «отцом богов», в первую очередь – Солнечного бога (Хепри, Ра, Агум) как творца мира. В «Текстах пирамид» (XXIV–XXII вв. до Р. Х.) об умершем царе говорится как о «рожденном в Нуне», – первоначальноном состоянии Вселенной до начала процесса творения. В важнейшем источнике гелиопольской теокосмогонии – папирусе Бремнера-Ринда (известный список датируется кон. IV в. до Р. Х., но оригинал явно восходит к эпохе Древнего царства (XXVII–XXIII вв. до Р. Х.)) – именно Н. выступает в качестве отца солярного демиурга Хепри в момент перехода последнего к активной созидательной деятельности, а затем вскармливает 1-ю порожденную им пару богов – Шу и Тефнут. В «Текстах Саркофагов» конца Первого переходного периода и начала эпохи Среднего царства Н. объявляется ис-

точником ежегодного нильского половодья, а также самодостаточной стихией, обладающей абсолютным старшинством по отношению ко всему пантеону егип. богов. Также здесь получает развитие намеченная ранее идея о связи Н. с богами гелиопольской Девятки богов в качестве отца солярного божества Агума. В фиванской теологии XIII в. до Р. Х. верховное божество Фив – Амуни – также объявляется «воссиявшим, подобно Ра, из Нуна».

С др. стороны, в егип. мировосприятии Н. в качестве олицетворения первобытного хаоса выступает одновременно и как антипод сакрального миропорядка (Маат), устанавливаемого творцом на месте неупорядоченной водной стихии. Подобное упоминание можно обнаружить в эпилоне «Поучения царю Мерикаре» («Наставления для Марикара»; XXI–XX вв. до Р. Х.), когда о творце говорится, что он потеснил «жадность вод». В этом аспекте масса первобытных вод Н. предстает в качестве одного из воплощений хаоса, или беспорядка – антагониста Маат, к-рый при творении мира вытесняется творцом на его периферию, но, однако, никогда полностью не уничтожается; продолжая неустанно угрожать установленному в момент творения божественному миропорядку (Маат), он делает необходимой постоянную процедуру «поддержания», или «творения» Маат живущими на земле людьми, в первую очередь царем.

В более поздние исторические эпохи (нач. I тыс. до Р. Х.) ряд черт образа Н. как изначальной водной стихии был, по-видимому, воспринят раннегреч. мифопоэтикой; в частности, именно в таком ключе следует трактовать упоминание Гомера об Океане как «прародителя богов» (Homer. II. XIV 201).

Лит.: Morenz S. Ägyptische Religion. Stuttg., 1960; Hornung E. Der Eine und die Vielen: Ägyptische Gottesvorstellungen. Darmstadt, 1971; Brunner H. Grundzüge der altägyptischen Religion. Darmstadt, 1983; Allen J. P. Genesis in Egypt: The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts. New Haven, 1988; Ассман Я. Египет: теология и благочестие ранней цивилизации. М., 1999; idem (Assmann, J.) Steinzeit und Sternzeit: Altägyptische Zeitkonzepte. Münch., 2011; Жданов В. В. Древнеегипетские теокосмогонии как формы предфилософского дискурса. М., 2012.

В. В. Жданов

НУНЭХИЯ, мц. Коринфская (пам. 10 марта) – см. в ст. *Кодрат*, мч. Коринфский.

НУНЦИЙ [лат. nuntius – посланник, вестник; офиц. название должности – апостольский нунций (лат. nuntius apostolicus)], постоянный дипломатический представитель Папского престола, аккредитуемый при главах гос-в и при международных орг-циях; также личный ранг дипломата на службе Папского престола. Н. возглавляет дипломатическое представительство Папского престола – нунциатуру. По статусу Н. равен чрезвычайному и полномочному гос. послу, но имеет принципиальное отличие от него: если гос. посол, защищая интересы монарха или правительства перед др. монархом или правительством, занят решением только политических (реже экономических) вопросов, то Н., отстаивая интересы папы Римского перед светскими монархами и правительствами, представляет также Римского понтифика перед католич. Церковью в той или иной стране, т. е. занимается не только внешнеполитическими, но и внутрицерковными проблемами на подведомственной ему территории.

Исторически Н. является преемником папских *апокрисариев*, отправлявшихся с дипломатическими миссиями в *Византийскую империю*, и папских легатов, к-рых Римские понтики посылали на церковные Соборы, на значимые для католич. Церкви мероприятия, на переговоры с главами гос-в, назначали на время *крестовых походов* и т. д. (подробнее см. в ст. *Легат*).

Первым Н., на постоянной основе представлявшим Папский престол в другой стране, был Антонио Якопо Веньер, к-рого в 1450 г. папа Римский *Николай V* (1447–1455) направил ко двору Хуана II, кор. Кастилии и Леона (1406–1454). Деятельность этого Н. в последующие 20 лет подтверждается документами. С 1471 по 1483 г. в королевстве Кастилия и Леон в качестве Н. находился болонский каноник Лианноро де Лианнорис. В 1484 г. папа Римский *Иннокентий VIII* (1484–1492) отправил к «католическим королям» *Изабелле I* Кастильской (1474–1504) и *Фердинанду V (II)* Арагонскому (1479–1516) своего Н. – Джованни Вентурелли, еп. Чезенского (1475–1486). Т. о., с сер. XV в. на территории Испании появилось папское представительство, действовавшее на постоянной основе. Направляемые Папским престолом Н. сменяли друг друга.

Они назначались не с короткой миссией, не для решения к.-л. определенного вопроса, а должны были постоянно пребывать при иностранном монархе.

В 1500 г., при папе Римском Александре VI (1492–1503), постоянный папский представитель был назначен в Венецию. Папа Римский Юлий II (1503–1513) направил Н. в швейцар. кантоны. При папе Римском Льве X (1513–1521) постоянные нунциатуры появились при дворе императора Свящ. Римской империи, во Франции, в Португалии и в Неаполитанском королевстве. Дальнейшее учреждение постоянных нунциатур было связано с политикой *Контрреформации*, хотя нестабильная политическая ситуация в Европе затрудняла этот процесс. В 1555 г. папа Римский Юлий III (1550–1555) назначил Н. в Польшу. В 1560 г. папа Пий IV (1559–1565) учредил постоянные нунциатуры в Савойе и Тоскане. В гл. 20 декрета «*Si in quibuslibet*», принятого 11 нояб. 1563 г., на 24-й сессии *Тридентского Собора* (1545–1563), были определены полномочия Н.

В основных чертах новая система папской дипломатии оформилась в понтификат Григория XIII (1572–1585). К нач. XVII в. в католич. Европе сложилась система постоянных нунциатур. Их насчитывалось 13: 4 — в Италии (Савойское герцогство (Турин), Тосканское герцогство (Флоренция), Венецианская республика (Венеция) и Неаполитанское королевство (Неаполь)), 4 — в «латинском мире» (Франция (Париж), Испания (Мадрид), Португалия (Лиссабон) и Бельгия (Фландрия в составе владений Испании, нунциатура учреждена в 90-х гг. XVI в., при папе Римском Клименте VIII (1592–1605)), 4 — в «германском мире» (при императоре Свящ. Римской империи, Германия (Кёльн и Грац, ныне территория Австрии), и Швейцария (Люцерн)), 1 — в «славянском мире» (Речь Посполитая). С этого же времени прослеживается четкое разделение между функциями легата и Н. Легат, возведенный в кардинальское достоинство, выполняет важные поручения, имеющие разовый характер; Н. — постоянный дипломатический представитель Папского престола.

С XVI в. все Н., отправляемые Папским престолом, имели сан епископа или архиепископа. Однако сло-

жившаяся практика назначать Н. ко дворам европ. монархов за пределами Италии правящих ординариев итал. диоцезов противоречила решению Тридентского Собора об обязательном присутствии епископов в своих епархиях. С XVII в. назначаемые Папским престолом Н. стали возводиться в достоинство титулярных архиепископов (до 1882 — *in partibus infidelium*). Епископское рукоположение назначенных Н., не имеющих епископского сана, обычно совершает кардинал — гос. секретарь (при условии, что он сам имеет епископское посвящение).

Интернунций — дипломат более низкого ранга — в XVII–XVIII вв. назначался только на время отсутствия Н. С 1829 г. интернунций действует, как и Н., на постоянной основе. Выбор ранга папского дипломата зависит от значимости для Папского престола отношений с тем или иным гос-вом (Н. назначался, как правило, к императорским и королевским дворам). В 1961 г. по решению папы Римского Иоанна XXIII (1958–1963) все интернунции также получили достоинство титулярных архиепископов.

Система дипломатических представительств Папского престола была организована по иерархическому принципу. Папские дипломатические представительства были разделены на нунциатуры 1-го и 2-го класса, интернунциатуры и представительства, возглавляемые чрезвычайными посланниками или поверенными в делах. Апостольские делегаты, представлявшие Папский престол во мн. странах, не являлись дипломатическими представителями Папского престола в этих гос-вах и осуществляли свою миссию лишь в отношении местной католич. общины. Для выполнения дипломатических функций они могли дополнительно наделяться полномочиями чрезвычайных посланников или поверенных в делах.

Поскольку Н. представлял интересы не только Папского престола, но и неотделимого от него Папского гос-ва, после формирования системы постоянных нунциатур в посл. четв. XVI в. на должности их глав традиционно назначались только итальянцы. После ликвидации Папского гос-ва (1870), задолго до *Ватиканского II Собора* (1962–1965), из этого неписаного правила стали делать исключения, ставшие к наст.

времени устойчивой практикой. Система нунциатур и иных папских представительств была сохранена в прежнем виде. Ко 2-й пол. XIX в. 4 нунциатуры имели ранг 1-го класса: в Вене, Париже, Мадриде и Лиссабоне. Остальные папские представительства были нунциатурами 2-го класса, интернунциатурами или представительствами во главе с чрезвычайными посланниками.

Должность Н. в нунциатурах 1-го класса считалась предкардинальской: Н., назначенные в Австрию, во Францию, в Испанию и Португалию, по окончании полномочий возводились в кардинальское достоинство. Став кардиналом, Н. временно оставался на своем посту вплоть до офиц. отъезда в Рим, но получал наименование пронунция, т. е. исполняющего обязанности Н. Исключения из правила об обязательном возведении Н. из нунциатур 1-го класса в кардинальское достоинство по окончании дипломатических полномочий стали делаться при папе Римском Льве XIII (1878–1903).

Биретту возведенному в кардиналы Н. вручал глава государства (император, король, президент, канцлер), в котором Н. был аккредитован (эта практика отменена в марте 1969 г.).

В связи с распространением Римско-католической Церкви за пределы Европы, а также по причине изменений политического значения различных европ. стран с понтификата Льва XIII началась практика возведения в кардинальское достоинство папских представителей, которые не были Н. в нунциатурах 1-го класса (и даже не имели должности Н., а являлись апостольскими делегатами), но представляли Папский престол в странах со значительным числом католич. населения. С кон. понтификата Иоанна Павла II (1978–2005) действующие Н., деятельность к-рых была связана с традиц. католич. гос-вами, при окончании дипломатического служения больше не возводились в достоинство кардинала. Последним стал Н. в Итальянской Республике Франческо Коласуонно (1925–2003; в 1990–1994 был представителем Папского престола в СССР и РФ), которого папа Римский Иоанн Павел II на консистории 21 февр. 1998 г. возвел в достоинство кардинала-диакона рим. диаконы св. Евгения. В 2016 г. папа Римский Франциск, нарушив тра-

дицию, возвел в кардиналы Н. в Сирии — титулярного архиеп. Марио Дзенари, к-рый не только получил кардинальское достоинство, будучи Н. в некатол. стране, но и продолжил служение в качестве Н. уже в достоинстве кардинала.

В католич. странах Н. традиционно является дуайеном (деканом) — главой дипломатического корпуса, аккредитованного при монархе или правительстве. Система международного права допускает такое старшинство Н., что было закреплено 19 марта 1815 г. на Венском конгрессе «Регламентом о ранге дипломатических представителей» (ст. 4) и в наст. время определяется Венской конвенцией о дипломатических сношениях (ст. 16 § 3) от 18 апр. 1961 г., вступившей в силу 24 апр. 1964 г.

После создания в 1929 г. гос-ва Ватикан система нунциатур не подвергалась значительной реорганизации, за исключением изменения статуса нек-рых нунциатур. К нач. второй мировой войны статус нунциатур I-го класса имели папские представительства в Германии, Испании, Италии, Польше и во Франции (An. Pont. Cath. 1939. P. 772–774).

В 1965 г. папа Римский Павел VI (1963–1978) провел реформу системы нунциатур, в результате чего папские дипломатические представители стали делиться на апостольских Н. и апостольских пронунциев, хотя некоторое время в ряде стран сохранялись представительства в статусе интернунциатур (так, интернунциатура в Эфиопии просуществовала до 1969 — An. Pont. 1969. P. 1058). Первые пронунции — в Замбии и Кении — были назначены 27 окт. 1965 г. (AAS. 1965. Vol. 57. P. 1023). Последнее назначение пронунция состоялось 7 нояб. 1992 г. (титулярный архиеп. Луиджи Травальино стал пронунцием в Гамбии и Либерии — AAS. 1992. Vol. 84. P. 1196). После этого пронунции не назначались, а те, кто были назначены ранее, по окончании служения заменялись Н., в результате чего к кон. 90-х гг. XX в. деление на Н. и пронунциев было ликвидировано. В наст. время папские представители во всех странах имеют ранг Н. вне зависимости от того, являются ли эти страны традиционно католическими, и даже вне зависимости от того, получал или нет Н. в этой стране положение дуайена дипломатического корпуса.

Полномочия и обязанности Н. закреплены Кодексом канонического права (см. *Codex juris canonici*). Кодексом 1917 г. определялось, что папские представители, являющиеся Н. или интернунциями, должны «поддерживать отношения между Апостольским Престолом и светскими правительствами, при которых они состоят постоянными представителями» (CIC (1917). 267 § 1. 1), а также «на территориях, относящихся к зоне их полномочий, обязаны следить за положением дел в католических диоцезах и информировать о том Римского Первосвященника» (Ibid. § 1. 2). Полномочия Н. не прекращаются со смертью назначившего их папы Римского и завершаются только в 3 случаях: по истечении срока мандата, если таковой был оговорен, при освобождении от должности папой Римским или в случае добровольной отставки после ее принятия папой (CIC (1917). 268). Папские дипломатические представители не должны вмешиваться в дела, находящиеся в юрисдикции местных епископов и архиепископов, не могут препятствовать правящим ординариям в свободном осуществлении их юрисдикции (CIC (1917). 269 § 1). Однако Н. и интернунции имеют преимущество старшинства чести перед местными ординариями, если только таковые не возведены в кардинальское достоинство (CIC (1917). 269 § 2). Имеющие епископский сан папские представители могут свободно, без разрешения местных ординариев давать благословение верующим во всех храмах, за исключением кафедральных соборов, а также совершать богослужения, в т. ч. и понтификальным чином с использованием трона и балдахина, во всех храмах, кроме кафедрального собора (Ibidem).

После II Ватиканского Собора деятельность Н. была регламентирована *motu proprio* папы Павла VI «Sollicitudo Omnium Ecclesiarum» от 24 июня 1969 г. (AAS. 1969. Vol. 61. P. 473–484) и Кодексом канонического права 1983 г. Положения Кодекса 1917 г. в новом кодексе были повторены и расширены: Н. вменялось в обязанность «поддерживать тесные связи с конференцией епископов и оказывать ей всяческую помощь» (CIC. 364 § 3); «пересылать или предлагать Апостольскому Престолу имена кандидатов, а также проводить сбор сведений о кан-

дидатах в епископский сан» (CIC. 364 § 5); поддерживать экуменические контакты (CIC. 364 § 6). Указывалось, что резиденция Н. изъята из юрисдикции местного ординария, за исключением матримониальных вопросов (CIC. 366 § 1). Была ликвидирована имевшаяся в Кодексе 1917 г. оговорка об ограничении богослужебных прав Н. в местных кафедральных соборах.

С начала понтификата папы Римского Франциска апостольские Н. представляют Папский престол в 182 гос-вах и при ЕС, а также при ряде международных организаций: ООН; Отд-нии ООН и специализированных учреждениях ООН (Женева); Орг-ции ООН по окружающей среде и по населенным пунктам (Нairobi); Продовольственной и сельскохозяйственной организации ООН (Рим); ВТО (Женева); Орг-ции по запрещению химического оружия (Гаага); Всемирной туристской орг-ции (Мадрид); Международной орг-ции по миграции (Женева); Орг-ции американских гос-в (Вашингтон); Лиге арабских гос-в (Каир); Африканском союзе (Аддис-Абеба); АСЕАН (Джакарта) и др. Среди гос-в, в которых аккредитованы дипломатические представители Папского престола, только в 47 странах (гл. обр. с преобладанием католич. населения) и при ЕС апостольский Н. является дуайеном дипломатического корпуса (An. Pont. 2014. P. 1302–1331).

В Российской империи постоянного дипломатического представительства Папского престола не было, хотя папские посланники в различном статусе находились при дворе рус. царей и российских императоров во время коронаций и когда возникали вопросы о взаимодействии российских властей и Римско-католической Церкви.

В 1990 г. установлены дипломатические отношения между СССР и Ватиканом. Папа Римский Иоанн Павел II направил в Москву титулярного архиеп. Ф. Коласуонно в качестве дипломатического представителя *ad personam* в личном ранге апостольского Н. После распада СССР Коласуонно оставался в той же должности в РФ до 1994 г., затем эти функции выполняли титулярные архиепископы Джон Буковский (1994–2000), Георг Цур (2000–2002), Антонио Меттини (2002–2010).

22 нояб. 2009 г. Президент РФ Д. А. Медведев подписал указ «Об

установлении дипломатических отношений с Ватиканом», в к-ром распорядился для установления дипломатических отношений преобразовать представительство РФ в Ватикане в посольство РФ в Ватикане.



Президент РФ В. В. Путин и апостольский нунций в Москве, архиеп. Ч. Мильоре на церемонии вручения верительных грамот 9 нояб. 2016 г.

Фото: Пресс-служба Администрации Президента РФ

Апостольской конституцией «Cum inter Apostolicam Sedem» от 9 дек. 2009 г. (AAS. 2010. Vol. 102. N 1. P. 7) папа Римский Бенедикт XVI (2005–2013, см. *Ратцингер*) учредил апостольскую нунциатуру в Москве. Папским бреве от 9 дек. 2009 г. архиеп. А. Мешини, представлявший Папский престол в РФ ad personam, был назначен Н. в РФ (AAS. 2010. Vol. 102. N 6. P. 366). Произошел обмен нотами об установлении дипломатических отношений на уровне посольства РФ в Ватикане и апостольской нунциатуры в РФ. Архиеп. А. Мешини, став первым Н. в РФ, на встрече 15 июля 2010 г. с зам. министра иностранных дел РФ А. В. Грушко вручил ему верительные грамоты. Его преемником стал титулярный архиеп. Иван Юркович (в 2011–2016). 28 мая 2016 г. Н. в РФ был назначен Челестино Мильоре, титулярный архиепископ Каносы (с 21 янв. 2017 также Н. в Узбекистане).

Н. назначается папским бреве. До 2009 г. папские представители ad personam в СССР и в РФ назначались билетом Гос. секретариата Ватикана.

Подготовкой кадров для дипломатического служения при Папском престоле занимается Папская церковная академия (Pontificia Ecclesiastica Academia) в Риме (основана в 1701). Некоторые Н. не имеют постоянной дипломатической миссии в зарубежных странах и находятся в Риме в распоряжении Гос. секретариата. Дипломаты, имеющие ранг Н., сохраняют его после ухода на покой.

Лит.: *Giobbio A.* Lezioni di diplomazia ecclesiastica dettate nella Pontificia Accademia dei nobili ecclesiastici. R., 1899–1904. 3 vol.; *Biaudet H.* Les nonciatures apostoliques permanentes jusqu'en 1648. Helsinki, 1910; *Karttunen L.* Les nonciatures apostoliques permanentes de 1650 à 1800. Gen., 1912; *De Marchi G.* Le nunziature apostoliche dal 1800 al 1956. R., 1957; *Graham R. A.* Vatican Diplomacy: A Study of Church and State on the international Plane. Princeton, 1959; *Cardinale I.* Le Saint-Siège et la diplomatie: Aperçu historique, juridique et pratique de la diplomatie pontificale. P.; Tournai; R., 1962; *Dupuy A.* La Diplomatie du Saint-Siège après la II^e concile du Vatican. P., 1981; *Blet P.* Histoire de la représentation diplomatique du Saint-Siège, dès origines à l'aube du XIX^e siècle. Vat., 1982; *idem.* Nonce // Dictionnaire hist. de la papauté / Sous la dir. Ph. Levillain. P., 1994. P. 1183–1186; *Oliveri M.* Natura e funzioni dei legati pontifici nella storia e nel contesto ecclesiologico del Vaticano II. Vat., 1982; *Le Saint-Siège dans les relations internationales: Actes du colloque organisé les 29 et 30 juin 1988 à la Faculté de droit et de science politique d'Aix-en-Provence / Sous la dir. de J.-B. d'Onorio. P., 1989; Levillain Ph.* Nonciature // Dictionnaire hist. de la papauté. P., 1994. P. 1186–1188; Дипломатическая служба Св. Престола // Дипломатия иностранных гос-в: Учеб. пособие / Ред.: Т. В. Зюлова. М., 2004. С. 276–309.

А. Г. Крысов

НУР АЛЬ-МУХАММАДИ [араб. свет Мухаммада], согласно шиитским представлениям, световой образ Мухаммада, к-рый предшествовал творению и передавался через божественных избранников. В конце концов вдохновленными от «Мухаммадова света» стали имамы из рода Али ибн Абу Талиба. Идея Н. а.-М. сформировалась на основе аллегорического толкования аята Корана XXIV 35: «Аллах — свет небес и земли. Подобие его света — столп, на котором светильник, светильник в стекле, а стекло — как ярко сияющая звезда; загорается от благословенного оливкового дерева — не восточного и не западного — и масло его даст свет, хоть и не касается его огонь: свет над светом. Аллах направляет к свету Своему тех, кого Он пожелает. И посылает Аллах людям притчи и ведает Аллах о всех вещах» (перевод А. Садецкого).

Одновременно такие же представления о Н. а.-М. складывались и у суннитов среди суфиев. Мистическое восприятие личности Мухаммада восходит к нач. VIII в. Фарид ад-Дин *Аттар* (ум. в 1220) писал, что «душа происходит из абсолютного света, не из чего другого // А значит, она происходит из света Мухаммада, не из чего другого» (*Фаридуддин Аттар*. Мусибатнаме / Ред.: Н. Фисал. Тегеран, 1959. С. 358 (на араб. язы-

ке)). Один из хадисов кудсий (богооткровенный хадис) гласит: «Если бы тебя не было, я бы не создал небеса». Т. о., складывалось представление о том, что мир был создан ради предвечной любви, проявившей себя в Мухаммаде. Самому пророку приписываются слова о его особом положении в мире: «Первое, что сотворил Аллах, был мой дух» и «Я уже был пророком, когда Адам пребывал между глиной и водой».

Ок. 900 г. концепция Н. а.-М. приобретает законченную форму. Ее сформулировал Сахль ат-Тустари (ум. в 896), высказавший идею о 3 явлениях Божиего света: «Когда Он [Аллах] захотел сотворить Мухаммеда, Он явил свет от своего Света, и этот свет осветил все царство» (*Али ибн Ахмад Дайлами*. Китаб 'атф аль-алиф аль-ма'люф иля аль-лям аль-ма'туф / Ред. Ж.-К. Ваде. Каир, 1962. С. 33, § 123). Авторству Мухаммада в суфизме приписывают молитву о свете, ей обучал учеников знаменитый мыслитель и суфийский учитель Абу Хамид аль-*Газали* (1058–1111), а инд. поэт-суфий Ходжа Мир Дард (1720–1784) переписал ее перед смертью как последнюю молитву: «О Аллах, ниспошли свет моему сердцу, и свет моему языку, и свет моему зрению, и свет моим чувствам, и свет всему моему телу, и свет передо мной, и свет позади меня. Дай, молю Тебя, свет моей правой руке, и свет моей левой руке, и свет надо мной, и свет подо мной. О Аллах, приумножь свет во мне, и ниспошли мне свет, и сделай меня просветленным!». В комментарии к этой молитве Абу Талиб аль-Макки (ум. в 996) отметил, что «таковы свет, о которых просил пророк: воистину обладать всем этим светом может только тот, кого созерцает Свет Светов».

Среди простых мусульман сложилось представление о том, что любовь к пророку — прямой путь любви к Аллаху. Позднее это привело к возникновению суфийского учения о самоуничтожении (растворении) личности в пророке (фана' фи-р-расуль), что является 1-м этапом на пути растворения в Аллахе (фана' фи Алла). С кон. XI — нач. XII в. мусульмане регулярно 12-го числа мусульманского месяца раби аль-авваль празднуют *маулид* (день рождения Мухаммада). Они проявляют свою любовь к пророку в песнопениях, стихах и молитвах и вос-



принимают Мухаммада как заступника в день Страшного Суда. Аллах послал его к людям как «милость к обитателям миров» (араб. рахман лиль-алямин) (Коран XXI 107). Вера в благословение (араб. барака), идущее от Мухаммада, выражается, в частности, в том, что мальчиков называют его именем, турки предпочитают давать сыновьям имя Мехмед, в араб. огласовке, из-за благоговения к имени Мухаммад. Мистический смысл придается тому, что пророк назван в Коране «уммий» (VII 157). Это слово обычно переводят как «неграмотный», т. е. подчеркивается, что Мухаммад не был испорчен поверхностной ученостью и его сердце оставалось чистым сосудом, открытым для принятия божественного слова.

В Коране сказано: «Кто повинуется Вестнику [Мухаммаду] воистину, он повинуется Аллаху» (IV 80, перевод А. Садецкого). Позднее пророку стали приписывать слова: «Кто видел меня, видел Аллаха». Впосл. Ибн Араби (1165–1240) выдвинул доктрину о Мухаммаде как о «совершенном человеке» (аль-инсан аль-камиль), духе, дающем начало всему. Через сотворенный дух Мухаммада проявляет себя несотворенный божественный дух. Н. а.-М. (также аль-хакыка аль-мухаммадия, араб. «истина Мухаммада») сопоставляя с Логосом, активным интеллектом эллинистической философии.

Одни суфии считали, что Адам, созданный Аллахом и ставший совершенной копией божественного Творца, был на самом деле Мухаммадом. Другие утверждали, что в пророке воплотилось божественное имя «милостивый» (араб. ар-Рахман), что говорит о его особой роли в мусульм. миропорядке. Ярким выражением мистической любви к Мухаммаду стала касыда «Бурда» егип. поэта аль-Бусири (1211–1294), написанная им во время болезни, от которой его чудесным образом исцелил пророк, набросив на него свой плащ (араб. «бурда»). Аль-Газали центральную главу своего главного труда «Возрождение наук о вере» (Ихья улюм ад-дин) посвятил Мухаммаду.

Ист.: *аш-Шахрастани Мухаммад ибн 'Абд ал-Карим*. Книга о религиях и сектах. М., 1984. Ч. 1. Ислам; *Ар-Рази Фахру-д-дин*. Мафатих аль-гайб. Бейрут, 1999. Т. 6 (на араб. яз.).

Лит.: *Rubin U.* Pre-existence and Light: Aspects of the Concept of Nur Muhammad // *Israel Oriental Studies*. Tel Aviv, 1975. N 5. P. 62–119;

Schimmel A.-M. And Muhammad is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety. Chapel Hill, 1985; *Ernst C.* Muhammad as the Pole of Existence // *The Cambridge Companion to Muhammad* / Ed. J. E. Brockopp. Camb., 2010. P. 123–138.

М. Ю. Роцин

НУСАЙРИТЫ [араб. ан-нусайрия], др. название — алавиты (аль-алавия, ввиду их особого почитания халифа и имама Али ибн Аби Талиба), одна из общин «крайних» шиитов (гулат аш-шиа), возникшая в кон. IX — сер. X в. в Сев. Сирии. Их эпонимом обычно считают Мухаммада ибн Нусайра ан-Нумайри (ум. ок. 883), обожествлявшего 11-го шиитского имама Абу аль-Хасана аль-Аскари (ок. 846–874). Мусульм. доксографы также утверждают, что он «говорил о дозволенности [всего] запретного и позволял совокупление мужчин друг с другом, утверждая, что это — [акт] смирения и покорности и одно из желанных и приятных наслаждений». Реальный основатель Н., по др. данным, — Мухаммад аль-Джаннан аль-Джунбулани (ум. между 957 или 968).

Учение Н. ведет свое происхождение от *исмаилитов*. Н. верят в существование триады «смысл (мана) — имя (исм) — врата (баб)», воплощающейся в Али ибн Аби Талибе (ум. в 661), Мухаммаде (ум. в 632) и Салмане аль-Фарси (ум. в сер. VII в.); истина (аль-хакк), т. е. бог, «являлась в их образе, вешала их языком, брала их руками». Н. верят в переселение духов (танасух аль-арвах) мужчин, как и в целом шииты, поддерживают разделение верующих на амма — простых верующих и хасса — избранных; считается, что к категории хасса у Н. могут относиться только мужчины.

Как и ряд др. шиитских движений, Н. поддерживали концепцию «света Мухаммада» (*нур аль-Мухаммади*) — учение о предсуществовании духа Мухаммада как пророческого света, переходящего от имама к имаму, восходящее к аяту Корана: «Аллах — свет небес и земли. Его свет — точно ниша; в ней светильник; светильник в стекле; стекло — точно жемчужная звезда...» (Коран XXIV 35, перевод И. Ю. Крачковского).

По др. сведениям, Н. почитают Ису и ряд христ. святых, празднуют Пасху и Рождество. В обрядовой практике Н. используют вино (возможно, влияние христианства), вместе с общеислам. пищевым запретом

(свинина) имеют и специфические (зайчатина, угорь). Пост Н. держат только половину месяца рамадан, ритуальные омовения не практикуют, намаз читают 2 раза в день.

Века внешних гонений и внутренних распрей обусловили социальную замкнутость общины Н.; поскольку священные для Н. тексты хранятся втайне от непосвященных, исследователи Н. всегда оговаривают принципиальную недостаточность данных об этой общине, не позволяющую результативно изучить Н.

Теолог-фундаменталист Ибн Таймийя (ум. в 1328) принял фетву о том, что Н. не являются мусульманами. Нек-рые совр. исследователи считают Н. особой синкретической религ. традицией. Буквенно-аспиральный символизм Н. отчасти заимствовали бабиты (аль-бабийя), предшественники *Бахаи веры*. Распространено смешение сир. Н.-алавитов и тур. алавитов, но это разные движения.

В 1920–1936 гг. существовало «Государство алавитов» с центром в Латакии, затем присоединенное к Сирии. По состоянию на 2012 г. сир. Н. проживали преимущественно в областях Латакия и Тартуса (ок. 2,6 млн чел.), также Н. живут в Турции и Ливане. Начиная с периода военного переворота 1970 г., когда Президентом Сирии стал алавит Хафез Асад, отец действующего ныне Президента Сирии Башара Хавеза Асада, и до последнего времени Н. являются доминирующим в Сирии этноконфессиональным меньшинством. В 1973 г. ряд имамов-имамитов приняли фетву, фактически признающую Н. шиитами, что стало следствием стремления Хафеза Асада легитимироваться в ислам. пространстве; он нашел соратников в лице ливан. шиитов-имамитов, к-рые заново признали Н. шиитами, но для большинства шиитов вопрос, мусульмане ли Н., и по сей день во многом остается открытым.

Лит.: *ан-Наубахти ал-Хасан ибн Муса*. Шиитские секты / Пер. с араб., исслед. и коммент.: С. М. Прозоров. М., 1973. С. 179, 223; *аш-Шахрастани Мухаммад ибн 'Абд ал-Карим*. Книга о религиях и сектах / Пер. с араб., исслед. и коммент.: С. М. Прозоров. М., 1984. Ч. 1: Ислам. С. 164–165, 236; *Bar-Asher M. M., Kofsky A.* The Nu ayri-Alawi Religion: An Enquiry Into Its Theology and Liturgy. Leiden; Boston; Köln, 2002; *Friedman Y.* The Nu ayri-Alawis: An Introd. to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria. Leiden; Boston, 2010.

П. Н. Костылев



НУСХУРИ [груз. ნუსხური, от ნუსხა — список, опись, копия], один из видов груз. письма, т. н. угловатое письмо, церковное письмо, скоропись, курсив. Называется также «нусахуцури» (ნუსხაწყვიტი, от ნუსხა и წყვიტი — священник), поскольку переписчиками в средневек. Грузии были духовные лица. На Н. сохранилось значительное число документов и книг церковного характера. Потребность в скорописи, обусловленная возрастающим спросом на книги, вызвала изменение древнегруз. заглавного письма *асомтаврული*, в котором были заложены графические особенности, характерные для Н. В V–VII вв. округлые формы *асомтаврული* стали более открытыми; начертание букв Н. вышло за пределы квадрата, т. о. нарушив 2-строчную систему *асомтаврული*. В Н. буквы разной высоты и распределены на 4 строках; они получили наклон вправо; их очертания стали более угловатыми, создавая впечатление зубчатой системы, декоративности. В слове буквы писались без интервалов, в качестве заглавных часто использовались буквы *асомтаврული*.

Наиболее ранний пример Н. — колофон Синайского Многоглава 864 г. (Sinait. ibcr. 32–57–33). Каллиграфия Н. особенно примечательна в сборнике песнопений груз. гимнографа 2-й пол. X в. *Микаела Модрекили* «Новый Иадгари» (НЦРГ. S 425, 978–988 г.), а также в *Гелатском Четвероевангелии* (НЦРГ. Q 908, XII в.), *Джрүчком II Четвероевангелии* (НЦРГ. H 1667, 2-я пол. XII в.) и *Моквском Четвероевангелии* (НЦРГ. Q 902, 1300 г.).

В отличие от *асомтаврული*, которое благодаря его монументальности и четкости применяли также в лапидарной эпиграфике, фресковых надписях, подписях на иконах, на чеканных памятниках и т. д., Н. использовалось лишь при создании рукописей и исторических грамот. В 2016 г. ЮНЕСКО включила *асомтаврული*, Н. и грузинское гражданское письмо *мхедрули* в Список мирового нематериального культурного наследия.

Е. Мачавариани

НУТ, в древнеегип. религии и мифологии богиня неба, супруга и сестра бога земли Геба; дочь Шу и Тефнут; мать Осириса, Сета, Исиды и Нефтиды. Традиционно включается

в состав 9 первых богов Гелиополя, иногда именуемых также «древнейшей девяткой»; при этом культ Н. не носил исключительно локального (городского или номового) характера, а был распространен по всему Египту. В традиц. егип. космографии образ Н. символизировал звездное небо; Н. порождает звезды, а затем проглатывает их, после чего рождает вновь, что является причиной смены ночи и дня.

В гелиопольской солярной теокосмогонии Древнего царства (XXVII–XXIII вв. до Р. X.) Геб и Н., выступая как 3-е поколение богов (после Солнечного бога, а также Шу и Тефнут), олицетворяют 1-й субстанционально оформленный этап космогенеза — возникновение и отделение друг от друга неба и земли. При этом хронологически более поздний вариант этой теокосмогонии, изложенный в «Текстах саркофагов» конца Первого переходного периода и начала Среднего царства (XXI–XX вв. до Р. X.), указывает на генетическое старшинство Н. в этой паре богов: она вначале простирается над головой Солнечного бога, а уже затем ею порождается земля в образе Геба.

В эпоху Нового царства (XVI–XI вв. до Р. X.) представления о Н. ложатся в основу представлений о природе и структуре космоса, а также все более тесно начинают связываться с заупокойными культами и осирической религией («Книга небесной коровы»). Отделение земли от неба (воплощенного в образе небесной коровы Хатор, символизирующей Н.) происходит здесь одновременно с отделением богов от людей и с размежеванием в структуре Вселенной сакрального и профанного компонентов. Как мать Осириса Н. выступает охранительницей умершего в загробном мире (Дуате) после благополучного прохождения им процедуры посмертного суда и получения титула «правогосого». Изображения Н. в антропоморфном облике (в виде женщины, изогнувшейся над землей и опирающейся на Геба кончиками пальцев рук и ног в виде своеобразного свода) и в образе звездного неба встречаются в царских гробницах и на саркофагах частных лиц, особенно начиная с Первого переходного периода и вплоть до эллинистического времени, что было связано с «демократизацией» представлений о загробном мире и об осирической религии в эту эпоху. Пред-

ставления о Н. как о воплощении небесного свода также традиционно были связаны с егип. культами солярных божеств.

Лит.: *Morenz S. Ägyptische Religion*. Stuttgart, 1960; *Velde H. te. The Theme of the Separation of Heaven and Earth in Egyptian Mythology* // *Studia Aegyptiaca*. 1977. Vol. 3. P. 161–170; *Brunner H. Grundzüge der altägyptischen Religion*. Darmstadt, 1983; *Allen J. P. Genesis in Egypt: The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*. New Haven, 1988; *Ассман Я.* Египет: теология и благочестие ранней цивилизации. М., 1999; *Assmann J. Steinzeit und Sternzeit: Altägyptische Zeitkonzepte*. Münch., 2011.

В. В. Жданов

«НЫНЕ ОТПУЩАЕШИ» [греч. Νῦν ἀπολύεις; лат. Nunc dimittis; слав. *Нынкѣ ѿпущаеши*], евангельский гимн прав. *Симеона Богоприимца* (ср.: Лк 2. 29–32) во время *Сретения Господня*; относится к числу *библейских песней*. В совр. исследованиях «Н. о.» часто рассматривается как единый блок со словами прав. Симеона, обращенными к Пресв. Богородице, — т. н. пророчеством Симеона (ср.: Лк 2. 34–35), стихи к-рого образуют со словами молитвы лексический и смысловый параллелизм, и обе части вместе получают наименование «Благословение Симеона», или «Гимн Симеона» (*Gryglewicz*. 1975. P. 265; *Jorgensen*. 1976). В то же время выражение «Песнь/гимн Симеона» используется как др. название «Н. о.» (*Fitzmyer*. 1981. P. 422; *Green*. 1997. P. 142).

Содержание, лексика и основные темы. «Н. о.» состоит из 3 двустийший (биколонов) (ср.: Лк 2. 29, 30–31, 32). Если 1-е двустийшие можно интерпретировать как скрытое славословие, как и в др. евангельских гимнах, то последующие содержат его объяснение. Практически весь текст соткан из ветхозаветных реминесценций, преимущественно из messiанских отрывков 2-й части Книги прор. Исаии. Содержание этой личной благодарственной молитвы к Богу не может служить надежным источником для точного определения ее жанра, поскольку включает и пророчество, и благословение, и откровение.

В Лк 2. 29 слово «ныне» (νῦν) в эмфатической позиции обозначает важный поворот в жизни прав. Симеона и служит знаком начала истории спасения, подчеркивая свойственную Евангелию от Луки мысль о том, что спасение человечества стало возможным с пришествием Иисуса Христа

(ср.: Лк 1. 48; 2. 11). Глагол ἀπολύειν (отпускать) обретает в этом контексте 2 значения, к-рые перекликаются друг с другом. Его основное, исходное (и более распространенное) значение подразумевает уход слуги (раба) от своего Господина и его освобождение от выполнения своей повинности (Brown. 1993. P. 457). Использование этого глагола как эвфемизма в значении ухода из жизни зафиксировано в переводе LXX в пассивной форме (Числ 20. 29; Тов 3. 6, 13), поэтому на подобную метафорическую интерпретацию влияет прежде всего упоминание о смерти Симеона в предыдущих стихах (Лк 2. 26). Отпускание Господином Своего раба в переносном смысле в более глубоком богословском содержании знаменует прекращение прежних, законнических отношений с Богом с наступлением эпохи Нового Завета. Необычное, редкое для НЗ именование Бога «Владыка [Господин]» (δεσπότης) встречается только в 1-й молитве христ. общины Иерусалима (Деян 4. 24) и отражает относительно позднюю по времени и нерегулярную передачу в переводе LXX евр. слова יהוה (Господь — Притч 29. 25; Ион 4. 3). Воспевая свое освобождение, прав. Симеон использует характерное для ВЗ выражение «отпустить/отойти с миром» (см., напр.: Быт 15. 15). Но в отличие от ВЗ исполнение божественного эсхатологического обетования совершается после смерти индивидуального получателя откровения не в его потомках, но в личности Мессии, принесшего миру спасение. Сам прав. Симеон может уйти «в мир» (ἐν εἰρήνῃ) не потому, что он выполнил данное ему задание, но потому, что Бог исполнил Свое слово, ожидаемое им. Обращение к миру в контексте смерти Спасителя дано в Еф 2. 14–16, но куда более важно, что в Евангелии от Луки Сам Господь дарует Своим верным ученикам после преславного Воскресения «мир» (Лк 24. 36).

Согласно Лк 2. 30, именно в Божественном Младенце Христе Симеон опознаёт «спасение» (букв. σωτήριον — «средство спасения») как видимый знак Божественного Промысла; этот термин также употреблен у евангелиста Луки в 3. 6 и Деян 28. 28 и означает универсальный характер начального спасительного средства, к-рое «узрит всякая плоть», т. е. народы из язычников. Стих це-

ликом служит аллюзией к Ис 40. 5 по переводу LXX: «...и узрит всякая плоть спасение Божие» — и Пс 97. 3: «Все концы земли увидели спасение Бога нашего». Нек-рую смысловую параллель этому стиху обычно видят в словах Спасителя: «...блаженны очи, видящие то, что вы видите!» (Лк 10. 23–24 — Brown. 1993. P. 457).

Слова из Лк 2. 31: «...пред лицом всех народов (πάντων τῶν λαῶν)», по всей видимости, вдохновлены мессианским пророчеством о явлении Господа «пред глазами всех народов (πάντων τῶν ἔθνων)»; и все концы земли увидят спасение Бога нашего» (Ис 52. 10; ср. также: Зах 2. 10–11). В исходном пророчестве слово ἔθνοὺς означает «языческие народы», поскольку служит букв. передачей евр. *haggōyim*. Однако для евангелиста Луки слово «народы» (λαοί) служит обозначением избранного евр. народа: его использование в Деян 4. 25–27 относится к коленам Израиля. Тем не менее, следуя логике повествования из контекста последующего стиха, очевидно, что здесь под этим словом подразумевают как язычников, так и Израиль (Green. 1997. P. 148; Brown. 1993. P. 440). Более отдаленной аллюзией служат слова Пс 30. 20 по LXX о приуготовлении Богом «множества благ» (букв. — «множества доброты») для надеющихся на Него перед лицом сынов человеческих. В этом широком контексте ожидания спасения становится понятным, как его осуществление в универсалистской перспективе меняет саму тенденцию его восприятия: если в ВЗ говорилось о даровании благ лишь избранным, «ожидающим Его милость» (Ис 64. 3 по LXX), то теперь спасение объемлет всех. Бог, Который прежде создал Израиль как народ избранных людей (ср.: Втор 14. 2; Исх 19. 5), «ныне» избирает для Себя новый народ из всех наций (ср.: Деян 28. 28).

Стих Лк 2. 32 вызывает наибольшее внимание среди комментаторов, многие стремятся переосмыслить его грамматическую структуру, включая даже порядок слов в оригинальном тексте. Так, напр., в исследованиях часто речь идет об исключении выражения εἰς ἀποκάλυψιν (букв. — «во откровение», в синодальном переводе — «в просвещение»), к-рое рассматривают как объяснительную глоссу к словам «свет... народов» (Nolland. 1989. P. 120; Bovon.

2002. P. 103). Между тем, за редким исключением, никто из комментаторов не задается простым вопросом о значении функции род. падежа в данном случае. В этой связи фраза «свет к просвещению от язычников» может означать то, что откровение осуществляется посредством света от язычников, или что язычники становятся источником откровения под действием света, или же, что выглядит более правдоподобно, — они его получают от света (Brown. 1993. P. 440). Само выражение берется из Ис 42. 6 и также служит аллюзией к словам прор. Исаии к мессианскому «слуге Господа»: «Я сделаю Тебя светом народов, чтобы спасение Мое простерлось до концов земли» (Ис 49. 6; ср.: Ис 49. 9).

Грамматически слово δόξα (слава) служит параллелью слову φῶς (свет), тем более что оба так и употребляются параллельно в ВЗ (ср.: Ис 60. 1–2, 19–20; 58. 8). Стих содержит слова: «Восстань, светись, [Иерусалим], ибо пришел свет твой, и слава Господня возшла над тобою» (Ис 60. 1) — или же, точнее, Ис 46. 13 по LXX: «...и дам Сиону спасение, Израилью славу Мою». Большинство авторов считают, что оба слова в этом контексте и синтаксически, и по смыслу служат раскрытием слова «спасение» из ст. 30: народы придут к свету от тьмы язычества, а Израиль милостивым Промыслом Божиим будет предназначен к славе. Но существует мнение, согласно к-рому «слава» может также быть зависима от слова «откровение», но при этом параллелизм со словом «свет» сохраняется (Fitzmyer. 1981. P. 421; ср.: Brown. 1993. P. 440). Образы из этого стиха повторены евангелистом Лукой в Деян 13. 46–47 и 26. 22–23.

Евангельский контекст. Текст «Н. о.» обычно анализируется в контексте др. гимнографических словословий, представленных в Евангелии от Луки (*Величит душа Моя Господа* — Лк 1. 46–55; *Песнь Захарии* — Лк 1. 68–79; *славословие ангелов* — Лк 2. 14), тем более что в каждом из них использованы ветхозаветные цитаты из пророческих и поэтических книг в новом контексте. В отличие от др. гимнов в «Н. о.» всего лишь один раз встречается упоминание автора молитвы о самом себе, которое как бы растворяется в обращении к Богу во 2-м лице ед. ч.,

в основном содержании стиха. Текст «Н. о.» на лексическом уровне совпадает с гимном «Величит душа Моя Господа» — оба славословия содержат общие слова, имеющие отношение к теме спасения: νῦν (ныне) — Лк 1. 48; λαός / λαοί (народ/народы) — Лк 1. 68; δοῦλος/δουλία (раб/рабыня) — Лк 1. 38; Ἰσραὴλ (Израиль) — Лк 1. 54; εἰρήνη (мир) — Лк 1. 79. С «Песнью Захарии» «Н. о.» сближают слова: «народ» — Лк 1. 68; «спасение» — Лк 1. 69; «Израиль» — Лк 1. 68; «мир» — Лк 1. 79; «приготовлять» (ἐτοιμάζειν) — Лк 1. 76. Тем не менее при совпадении базовых слов «Н. о.» с этими 2 главными гимнами во всех 3 гимнах общими являются только 2 слова, их текст не образует единый поэтический текст пророческого обетования, каждое из молитвословий представляет самостоятельное произведение. Это не позволяет говорить о существовании их в качестве единого богослужебного сборника, но скорее можно предположить, что каждый из этих гимнов принадлежал определенной церковной общине (Gryglewicz. 1975. P. 270). Богословие «Н. о.» постепенно раскрывает имеющиеся в ангельском славословии при рождении Иисуса Христа (ср.: Лк 2. 14) представления о том, что Его явление в мир не только имеет отношение к остатку Израиля, но и несет спасение всем народам (Лк 2. 32 — Fitzmyer. 1981. P. 422; Green. 1997. P. 146). В целом основной посыл «Н. о.» состоит в том, что Бог дарует Иисуса Христа и прав. Симеон опознаёт в нем буд. спасение всем людям, как язычникам, так и евреям; т. о. «Н. о.» отражает провозвестие сотериологического универсализма Евангелия от Луки (ср.: Лк 1. 47, 55, 69, 71, 73, 77; 2. 11 и др.). Затронутые в «Н. о.» темы служат пониманию природы спасительного служения Христа на протяжении всего евангельского повествования.

Помимо этих естественных связей «Н. о.» со сходными текстами Евангелия от Луки оно демонстрирует как в деталях, так и в содержании ряд близких тем с Евангелием от Иоанна, прежде всего что касается понятий «видеть» и «свет» (ср.: Ин 1. 4; 8. 12; 9. 5). В 4-м Евангелии также представлены такие известные из «Н. о.» противопоставления, как «господин—раб», «язычники—Израиль», что в целом отражает некий общий пласт богословских идей

первоначального христианства, нашедших отражение в этих текстах (Gryglewicz. 1975. P. 270–271). Мало кто из комментаторов отмечает богословскую параллель с одним из сюжетов Евангелия от Матфея о почитании родившегося Младенца Иисуса волхвами (ср.: Мф 2. 1–11), символизирующим языческие народы, что становится предвосхищением откровения для всех народов, выраженного в словах песни Симеона. Богословское содержание «Н. о.» как бы привносит в повествование о детстве Спасителя евангелиста Луки новое провозвестие: свет звезды Сына Божия, привлёкший языческих волшебников, воспеваает прав. Симеон как новое откровение, полученное им на закате жизни (ср.: Brown. 1993. P. 459).

Литературные параллели. В ВЗ наиболее близкой по сюжету к «Н. о.» служит история о встрече патриарха Иосифа со своим престарелым отцом Иаковом, к-рый говорит сыну: «...умру я теперь, увидев лицо твое, ибо ты еще жив» (Быт 46. 30). Отдаленная аллюзия усматривается в рассказе о предсмертном прощании прор. Моисея с землей обетованной, к-рая была ему лишь показана Богом на расстоянии из-за его прегрешений: «Я дал тебе увидеть ее глазами твоими, но в нее ты не войдешь» (Втор 34. 1–5). В Книге Товита встречается наиболее близкий к «Н. о.» по содержательным элементам рассказ о том, как Анна, жена Товита, встречает своего сына словами: «...увидела я тебя, дитя мое, — теперь мне хотя умереть» (Тов 11. 8), а сам Товит после возвращения ему чудесным образом зрения воспеваает благодарственную песнь Богу (Тов 11. 13–14). В целом благодарение Богу от лица праведника, уходящего из этого мира после выполнения своей посреднической задачи в мессианском контексте, уникально для библейской традиции.

Предпринимались также попытки найти в языческой античной лит-ре параллели с образом пожилого человека, переживающего ключевой момент на исходе своего жизненного пути. В качестве примеров приводились истории о пожилых слугах Одиссея — свинопасе Евмее и кормилице Евриклее, к-рые ждали встречи со своим хозяином более 20 лет. Также приводится пример с посещением Александром Македонским оракула Амона в оазисе Сива, где про-

рицатель сказал царю, что он сын Зевса (Strabo. Geogr. XVII 1. 43). Наиболее близкий лейтмотив к содержанию «Н. о.» в др. религиозных традициях обнаруживается в легенде о детстве основателя буддизма Сиддхартхи Гаутамы Шакьямуни. После смерти его матери во дворец его отца пришел старый аскет Асита, руководимый вдохновением свыше. Отшельник взял младенца на руки, благословил и прославил его, предсказав, что ребенок станет «просветленным» (т. е. Буддой). Асита заплакал, расстроившись из-за того, что ему не суждено будет стать свидетелем этого великого события (см. подробнее: Aufhauser J. Buddha und Jesus in ihren Paralleltexten. Bonn, 1926. S. 9–11).

Историко-критический анализ. Большинство исследователей полагают, что «Н. о.», как и весь блок истории о старце Симеоне, с к-рым гимн образует лит. единство (Лк 2. 25–38), был добавлен евангелистом к повествованию о детстве Иисуса Христа на поздней (вторичной) стадии редактирования этого материала вместе с др. гимнами (Лк 1. 46–55 и 1. 67–79 — см., напр.: Fitzmyer. 1981. P. 420; Brown. 1993. P. 446, 454–456; Vocon. 2002. P. 98). Аргументами в пользу признания интерполяционного характера «Н. о.» служат отсутствие упоминания в тексте лиц, к которым обращена молитва, т. е. окружавших прав. Симеона свидетелей его молитвословия, и связь гимна с др. повествованием через пояснительные фразы в Лк 2. 27–28, 33. При этом «Н. о.» считается добавлением (вставкой) к оригинальному пророчеству Лк 2. 34–35 на основании стилистически гармоничного перехода от 27-го к 34-му стиху, что говорит об умелом редакторском вмешательстве в текст. Кроме того, в отличие от пророчества, в молитве прав. Симеона заметна лексическая и тематическая связь с др. гимнами в этом Евангелии, что позволяет рассматривать их как единый редакторский блок (Brown. 1993. P. 454–455). В то же время органическая смысловая связь текста молитвы с предшествующими стихами Лк 2. 25–26 служит для др. исследователей аргументом в пользу того, что в качестве позднего добавления следует рассматривать не «Н. о.», а благословение прав. Симеона Деве Марии, тем более что оно завершает этот раздел (Nolland. 1989. P. 115, 119).

Еще Р. Бульгман предположил, что «Н. о.» является раскрытием оригинального независимого предания (критику теории см.: *Bovon*. 2002. P. 98). Некоторые авторы считали, что гимн связан с иудеохрист. литургической традицией (см., напр.: *Miyoshi*. 1978). Однако др. исследователи не видели в тексте связи «Н. о.» с иудеохрист. кругами (*Fitzmyer*. 1981. P. 420). Язык гимна вполне согласуется с др. молитвами и гимнами христ. происхождения, напр. с молитвой апостолов в Деян 4. 24–30, в к-рой используется та же лексика («раб», «народы», «владыка»). В целом представление об иудейском происхождении считается необоснованным (*Brown*. 1993. P. 439, 455; *Bovon*. 2002. P. 97, 103). «Н. о.», очевидно, несет в себе повое христ. понимание промыслительного характера смерти верующего и представляет собой ответ первохрист. Церкви на эту проблему, значимую для всех, особенно в свете ожидаемого Второго пришествия Господа (ср.: Деян 1. 11 — *Brown*. 1993. P. 456).

В раннехристианской экзегезе «Н. о.» рассматривается в качестве символического описания итога жизни праведного верующего. Так, напр., Ориген подчеркивал универсальный характер гимна, полагая, что текст актуален для всего человеческого рода: каждому необходимо символически взять, подобно прав. Симеону, младенца Иисуса на руки в преддверии ухода из жизни. В этом случае человек получает шанс уйти с нескончаемой радостью из этого мира. Такое становится возможным, если человек борется за водительство Духом Святым, Который некогда руководил прав. Симеоном и привел верующего в Церковь — только в ней можно обрести Младенца Иисуса (*Orig.* *Hom.* in *Luc.* 15. 1–3). Ориген также отмечает важность выражения «в мире», к-рое напоминает ему слова обстояния, обращенные к Аврааму (Быт 15. 15), и говорит о том верующем, к-рый обрел в себе «мир Божий, который превыше всякого ума» (Флп 4. 7), означая его упокоение с Авраамом и со св. отцами, т. е. об обретении близости со Христом — Господом патриархов (ср.: Флп 1. 23; Гал 2. 20 — *Orig.* *Hom.* in *Luc.* 15. 4–5). Свт. Амвросий Медиоланский сравнивает слова гимна со словами НЗ о желании «разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше» (Флп 1. 23), добавляя, что

«если ты хочешь освободиться, то приди в храм и обними руками своей веры Слово Божие — тогда ты никогда не увидишь смерти, поскольку ты узрел Жизнь» (*Ambros. Mediol.* In *Luc.* II 58–59).

По мнению св. Беды Достопочтенного, в гимне «Н. о.» показано, что не только святым НЗ были присущи надежда на вечную жизнь и желание сложить с себя тяжесть бремени земной жизни, но и праведникам ВЗ. Слова же «видели очи мои...» Беда противопоставляет евангельским словам о том, что «блаженны невидевшие и уверовавшие» (Ин 20. 29 — *Beda.* In *Luc.* I 2. 26–34 // *CCSL.* 120. P. 66–67).

Свт. Кирилл Александрийский полагал, что выражение «славу народа Твоего Израиля» (Лк 2. 32) относится к остаткам этого народа, к-рый обрел славу через Христа, первыми плодами оказываются Его ученики, просветившие своим сиянием весь мир; кроме того, указывает на Самого Христа — Славу Израиля, от к-рого Он происходил по плоти (*Cyr. Alex.* In *Luc.* 4). В гомилии, вероятно приписываемой свт. Кириллу Иерусалимскому, слова молитвы вложены в уста ветхозаветного Адама, через него прав. Симеон обращается ко Христу: «...ныне разрешаешь меня от вечных уз, ныне разрешаешь меня от тления, ныне разрешаешь меня от смерти, ныне разрешаешь меня от печали, о Сыне мой и Боже!» (*Cyr. Hieros [Sp.]* *Homilia in occursum Domini.* 8 // *PG.* 28. Col. 983). По мнению свт. Василия Великого, в гимне «Н. о.» говорится о спасении не как о чем-то абстрактном, а есть указание на личность Сына Божия, ставшего нашим Богом и Спасителем (*Basil. Magn.* *Hom.* in *Ps.* 61. 2).

Содержание молитвы и сопутствующие ей события подробно разбираются в 2 гомилиях прп. Исихия Иерусалимского «О Сретении» (*Homilia in Nuparanten*). Толкуя слова Лк 2. 28, прп. Исихий дает богословское объяснение основного значения глагола ἀπολύει в контексте отношений верного раба со своим Господином, Который освобождает Своего служителя, Сам приняв рабский образ. Слова Лк 2. 30–31 направлены против превозношения иудеев над язычниками в свете откровения о всеобщем спасении (*Hesychius Hierosolymitanus.* *Homilia in Nuparanten.* 1. 6 // *Les homelies festales d'Hesychius de Jerusalem* / Ed. M. Aubineau.

Bruh., 1978. Vol. 1. P. 37). Выражение «с миром» он сравнивает со словами прор. Давида: «В мире на том же месте лягу и почию» (Пс 4. 9 по переводу LXX) (*Ibid.* 2. 6 // *Ibid.* P. 67). По крайней мере с IV в. «Н. о.» входит в состав вечернего богослужения как на Востоке, так и на Западе христ. мира.

Лит.: *Gurney T. A.* *Nunc Dimittis, or, the Song of the Watcher for the Lord's Christ.* L., 1906; *Charue A.* *La prophetie de Simeon: Luc. II 22–39* // *Collationes namurcenses.* 1932. Vol. 26. P. 65–72; *Jones D.* *The Background and Character of the Lukan Psalms* // *JThSt.* N. S. 1968. Vol. 19. N 1. P. 19–50; *Prete B.* *Il senso della formula ἐν εἰρήνῃ in Lc 2. 29* // *Chiesa per il mondo: FS M. Pellegrino* / Ed. G. Ghiberti. Bologna, 1974. Vol. 1. P. 39–60; *Gryglewicz F.* *Die Herkunft der Hymnen des Kindheitsevangeliums des Lucas* // *NTS.* 1975. Vol. 21. N 2. P. 265–273; *Jorgensen P. H.* *Das alte u. das neue Israel: Der Lobgesang Simcons Lk 2. 25–35* // *Friede über Israel.* 1976. Bd. 59. S. 147–159; *Miyoshi M.* *Jesu Darstellung oder Reinigung im 13 Tempel unter Beruecksichtigung von «Nunc Dimittis»* Lk 2. 22–38 // *Annual of the Japanese Biblical Inst.* Tokyo, 1978. Vol. 4. P. 85–115; *Fitzmyer J. A.* *The Gospel According to Luke: I–IX.* Garden City, 1981. P. 418–433; *Farris S.* *The Hymns of Luke's Infancy Narratives: Their Origin, Meaning, and Significance.* Sheffield, 1985. P. 143–150; *Berger K.* *Das Canticum Simeonis (Lk 2. 29–32)* // *NTIQ.* 1985. Vol. 27. N 1. P. 27–39; *Grelot P.* *Le Canticum de Simeon (Luc II, 29–32)* // *RB.* 1986. Vol. 93. N 4. P. 481–509; *Nolland J.* *Luke 1. 1–9. 20.* Dallas, 1989; *Brown R. E.* *The Birth of the Messiah: A Comment on the Infancy Narratives in Matthew and Luke.* N. Y., 1993². P. 435–470; *Green J. B.* *The Gospel of Luke.* Grand Rapids: Camb., 1997. P. 142–150; *Bovon F.* *Luke: A Comment on the Gospel of Luke 1. 1–9. 50.* Minneapolis (MN), 2002. P. 95–103.

А. Е. Петров

В певческой традиции. В богослужении греческой и древнерусской (включая старообрядческую) традиций «Н. о.» читается, а не поется. **В России** «Н. о.» входит в певч. обиход во 2-й пол. XVII в. Особенностью текста в подавляющем большинстве рукописей *партесного пения* является вставка предлога «во» в ключевой строке: «...и во славу людей Твоих Израиля». Самые ранние певческие рукописи, включающие это песнопение на 4 голоса (дискант, альт, тенор, бас), датируются февр. 1671 — февр. 1672 г. по многолетию царю Алексею Михайловичу, царице Наталии и патриарху Иоасафу: ГИМ. Син. певч. № 1412, 1415 (л. 1: «Всенощная теноровая киевскаго и болгарскаго напелу»), № 1417 (2 песнопения — в составе всенощного бдения и вечерни), № 1427 (возможно, для 3 голосов). В сборнике ГИМ. Син. певч. № 1416, написанном уже при царе Феодоре Алексеевиче и патриархе Иоакиме (Л. 1:

«Всенощная алтвая киевская и болгарская»), «Н. о.» представлено в 2 вариантах: с пометками «простое» и «партесное», указывающими на 2 вида партесного многоголосия — постоянное и переменное, или концертное.

С кон. XVII в. в партесных гармонизациях «Н. о.» чаще всего использовался *киевский распев*; они создавались преимущественно для 4 голосов (дискант, альт, тенор, бас). В Обиходах кон. XVII — 1-й трети XVIII в. «Н. о.» входит в циклы песнопений всенощного бдения: ГИМ. Син. певч. № 342 (киевского распева), № 486 (2 песнопения, 1-е — «киевского напева»), из Богословской ц. при костромском Инадиевском мон-ре), № 658 (из новгородского Знаменского собора), № 757 (из Ниловой пуст.); ГИМ. Епарх. певч. № 5; ГЦММК. Ф. 283. № 527 (из Переславского духовного правления). В рукописи РГБ. Ф. 218. № 343 рубежа XVII и XVIII вв. 4-голосное «Н. о.», записанное *казанской нотацией*, является обработкой напева в партесном стиле. В это же время «Н. о.» киевского распева появляется в одноголосных нотополосных Обиходах, хотя встречается довольно редко (ГИМ. Син. певч. № 547. Л. 14).

Кроме того, «Н. о.» входит в циклы песнопений всенощного бдения на 6 голосов (ГИМ. Син. певч. № 248), на 8 голосов (Там же. № 1048 — из ярославской Сретенской ц.; № 1067 — из ярославской Петропавловской ц. на берегу Волги; № 1097 — из Мологского Афанасиевского мон-ря; № 1288 — из кинешемского Успенского собора; ГЦММК. Ф. 283. № 481–483 — из «ярославской градской Предтечевской церкви»); в 2-хорных песнопениях обычно отсутствует первоисточник, они являются свободными композициями.

Среди «Н. о.» в стиле партесного концерта (с контрастом гомофонной и имитационной фактуры, ансамблей и хорового tutti, 2-дольных и 3-дольных метров и т. п.) выделяются немногочисленные авторские композиции, принадлежащие выдающимся мастерам эпохи рус. барокко. Это сочинения: Н. П. Дилецкого — Вечерня на 4 голоса (ГПНТБ СО РАН. Тих. № 503; БАН. Оsn. 16.9.25), Вечерня на 8 голосов (РГБ. Ф. 272. № 333 (№ 5)); В. Титова — Вечерня на 3 голоса (ГИМ. Син. певч. № 1312), Вечерня на 8 голосов (Там же. № 610; РГБ. Ф. 272. № 333), Всенощное бдение на 12 голосов (ГИМ.

Епарх. певч. № 1-и. Л. 1); ростовского протодиака. Андрея Гаврилова — Всенощное бдение на 12 голосов (ГИМ. Син. певч. № 355; ГЦММК. Ф. 283. № 575–576).

Многие концертные композиции «Н. о.» являются анонимными: на 3 голоса (ГИМ. Син. певч. № 1045 — для баса и 2 дискантов; ГЦММК. Ф. 283. № 752, 931 — партии 1-го и 2-го дисканта), на 4 голоса (ГИМ. Син. певч. № 854, 860 — из ярославского Успенского собора; ГИМ. Син. певч. № 1051 — из ярославской Златоусто-Кремлевской ц.; ГИМ. Епарх. певч. № 9 — 2 песнопения: № 5, 84; ГЦММК. Ф. 283. № 141 — из Ниловой пуст.), на 5 голосов (ГИМ. Син. певч. № 663 — из Николо-Вязищского мон-ря; ГЦММК. Ф. 283. № 494. Л. 8 об. — 10 — партия баса в составе Вечерни, из «Ярославской Предтечевской церкви»; РНБ. Тит. № 860), на 6 голосов (ГИМ. Син. певч. № 527), на 8 голосов (ГИМ. Син. певч. № 110, 709, 851; ГЦММК. Ф. 283. № 401–402, 1731 г. — Москва; № 1013 — партия баса; РГБ. Ф. 272. № 333; БАН. Лукьян. № 167), на 12 голосов (ГИМ. Син. певч. № 1317; ГИМ. Епарх. певч. № 1; ГЦММК. Ф. 283. № 174–175, 437–440, 455 — «препорыцального напева» (в размере $\frac{3}{4}$), из Костромы; 719. Л. 2 — партия 2-го дисканта, из Спасо-Преображенского Пыскорского монастыря; РНБ. ОЛДрП. № 656 — партия 1-го баса, в составе Вечерни).

Рус. композиторы эпохи классицизма редко избирали текст «Н. о.» для своих муз. произведений. Известны пять 4-голосных сочинений А. Л. Веделя (a-moll в составе Всенощной, «малое» F-dur, g-moll (№ 2), A-dur, «малое» B-dur), А. В. Новикова (a-moll в составе Всенощной «из простого распева и украинского»), а также анонимное сочинение (ГЦММК. Ф. 283. № 768–770 — 2 тенора и бас) (Лебедева-Емелина. 2004. С. 228, 297–299, 479, 613).

В XIX–XX вв. композиторы нередко обращались к многоголосной обработке киевского распева «Н. о.», среди них — А. И. Рожнов, Г. Ф. Львовский (1-е из 2 сочинений), А. Д. Кастальский (№ 3, «по киевскому распеву», 1904), С. В. Панченко («Пение на Всенощной», ор. 45, № 4), Н. Н. Кедров-младший (см. в ст. Кедровы), С. В. Рахманинов («Всенощное бдение», № 5, 1915), П. Г. Чесноков («Всенощное бдение» ор. 50, № 4, 1917), Б. М. Ледковский, прот. А. С.

Правдолюбов (№ 2), С. З. Трубочёв. Н. А. Потёмкина показала, что некоторые особенности киевского распева (минорный лад, распределение акцентов и кульминаций) делают его «архетипом», «моделью» как для монастырских (киево-печерский, симоновский напевы), так и для авторских (А. А. Архангельский, Кастальский, В. Л. Лирин, игум. Никифор (Кирзин)) версий песнопения (Потёмкина. 2008. С. 24–29). Существуют также обработки напева Киево-Печерской лавры иером. Нафанаила (Бацкало), А. С. Фатеева (см. в ст. Фатеевы), «вятское» «Н. о.» А. П. Есаулова, симоновское, «церковного напева» прот. В. М. Металлова, знаменного распева П. Г. Чеснокова (Ор. 11, № 4, 1905), Правдолюбова (№ 1), закарпатского напева Трубочёва, болгарского распева (гласы 3, 8) архиеп. Ионафана (Елецких; ныне митрополит). Кастальский использует демественный напев («Ныне отпушаеши» № 1, «демеством», 1904), а также «мелодию по старой рукописи» («Ныне отпушаеши» № 2, 1904). В совр. обиходе «Н. о.» может исполняться на 6-й глас. В изд. «Обиход церковного пения. Всенощное бдение». Неизменяемые песнопения. Осмогласие» (М., 2005. С. 91–93) помещены «Н. о.» киевского распева, а также киевского распева в обработке В. А. Бирюкова и киево-печерского напева.

Сочинения XIX–XXI вв. на текст «Н. о.» представляют широкий диапазон различных форм и авторских стилей: от простых песнопений для церковного обихода до развернутых композиций концертного характера. К этому тексту обращались композиторы, работавшие в Придворной певческой капелле (прот. П. И. Турчанинов, А. Ф. Львов, Г. Я. Ломакин (2 сочинения)), композиторы петербургской школы 2-й пол. XIX — нач. XX в. (А. А. Копылов, М. А. Гольцисон (3 сочинения), прот. М. А. Лисицын (2 сочинения)), композиторы московской синодальной школы (А. Т. Гречанинов (соч. 34, 1904), Кастальский (3 сочинения), П. Г. Чесноков (3 сочинения), В. С. Калинин (1912), А. В. Никольский (Ор. 17. № 2; Всенощное бдение. Ор. 26, № 4), Н. С. Гюлованов (для муж. хора).

С кон. XIX в. особую группу составляют композиции с соло, представляющим прямую речь Симеона Богоприимца. Их авторами являются Н. И. Соколов (тенор соло), А. А. Ар-

хангельский (тенор соло), Ф. Е. Степанов (№ 3, баритон соло), Г. М. Давидовский (2 сочинения, тенор соло, альт и бас соло), Л. И. Ергичев (тенор соло), К. М. Куралесин (баритон соло), В. Г. Самсоненко (тенор соло, муж. хор), А. В. Александров (баритон или бас соло), П. Г. Чесноков (Op. 40, № 4, бас соло), К. К. Варгин (№ 2), М. П. Речкунов (сопрано соло), Н. М. Уваров (2 сочинения, бас/баритон соло, сопрано соло), М. П. Строчкин (баритон соло), А. А. Третьяков (№ 6, баритон соло), В. Г. Соколов (бас соло), митр. Иларион (Алфеев) (Всенощное бдение, № 4, баритон соло). Жанровая природа этих соло различна: оперное ариозо, былинный сказ, народная песня. Кастальский сопровождал «Н. о.» № 1 (местом) ремаркой: «Исполнять баритоновое соло автор просит как можно строже, проще и по возможности звучно. Так называемое пение «с душой» здесь совершенно не уместно» (М., 1904. С. 2). Уникальную жанровую трактовку имеет «Н. о.» Рахманинова: киевский распев, исполняемый тенором соло, звучит на фоне остигнато повторяющихся у хора ритмических фигур в характере колыбельной. По воспоминаниям, композитор хотел, чтобы это песнопение было исполнено на его похоронах (Рахманинов. 2010. С. 148).

Песнопения на текст «Н. о.» принадлежат также свящ. Д. В. Аллеманову, А. А. Андрееву-Оксару, И. Я. Андриевскому, Ф. А. Багрецову, Н. Н. Белову, В. Д. Беневоскому, диак. И. В. Богданову, иером. Викторину, Н. Е. Вифляеву, В. П. Войденкову, Н. М. Данилину, В. А. Жданову, свящ. В. Н. Зиновьеву, А. В. Касторскому, Г. И. Рютову, свящ. В. Ф. Старорусскому, Н. Н. Толстякову (см. в ст. Толстяковы) (2 сочинения), архим. Феофану (Александрову), совр. композиторам Г. П. Дмитриеву (Всенощное бдение, № 5), В. А. Успенскому и др. Лит.: Свод напевов. 2002. С. 249–255; Лебедева-Емелина А. В. Русская духовная музыка эпохи классицизма (1765–1825). М., 2004; Плотникова Н. Ю. Русская духовная музыка XIX – нач. XX в.: Страницы истории. М., 2007. С. 66, 226, 263, 299 [о произв. Старорусского и Рютова и их публ.]; Потёмкина Н. А. Стилевое своеобразие неизменяемых песнопений совр. дерк. обихода на примере песнопения «Ныне отпускаеши» // Вестн. РАМ им. Гнесиных. 2008. № 2. С. 21–30; Рахманинов С. В. Восп., записанные О. фон Риземаном. М., 2010; Протопопов В. В. Из неопубл. наследия: Великие творения мировой духовной музыки. Рус. музыка всенощного бдения. Муз. творчество В. Титова: К проблеме партесного стиля. М., 2011. С. 118–121, 191–195, 242–243, 255–

256, 279–281; Ковалёв А. Б. Духовная музыка отечественных композиторов 2-й пол. XIX – нач. XXI в.: Жанровая типология: Докт. дис. М., 2018.

Н. Ю. Плотникова

На Западе. В средневек. лат. литургической традиции песнь св. Симеона Богоприимца «Nunc dimittis» входила в состав службы completorium (см. в ст. *Оффиции*) и распевалась с антифоном на тот или иной псалмовый тон (см. в ст. *Глас*). Также было принято исполнять ее на заукойных службах, без антифона (in directum) и перед мессой праздника Очищения Девы Марии (Сретения Господня) с антифоном «Lumen ad revelationem gentium» (Свет во откровение языков), что вело к пропуску соответствующего фрагмента текста песни.

Многоголосные сочинения на текст «Nunc dimittis» до сер. XVI в. встречаются редко; первыми великими композиторами, к-рые создали по неск. произведений на этот текст для католич. богослужения, были Палестрина и Орландо ди Лассо (6 и 13 произведений соответственно). Вероятной причиной небольшого количества муз. сочинений является довольно скромный характер службы completorium, в т. ч. ее муз. части (что особенно заметно при сравнении, напр., с литургическим репертуаром вечерни). Существенное изменение ситуации в XVII в., приводившее порой к восприятию completorium как своеобразного духовного концерта, отразилось в итал. нотопечатной продукции: в сборниках богослужебной музыки данного периода присутствует богатый выбор пьес, сочиненных как в старом, так и в новом стиле барокко.

Прочная традиция создания полифонической музыки на текст «Nunc dimittis» в англикан. Церкви сложилась еще в сер. XVI в. также под влиянием литургических факторов – объединения вечерни и completorium в одну большую вечернюю службу (Evensong). Т. о., в рамках единого богослужения полагается исполнять сразу 2 библейские песни (canticles): как правило, «Magnificat» и «Nunc dimittis». В этой связи у англи. композиторов принято сочинять произведения на данные тексты парами. Первый опыт подобного рода принадлежит Т. Таллису: предполагается, что его масштабные, полифонически развитые произведения на тексты лат. библейских песней были

созданы еще при Генрихе VIII, до богослужебной реформы 1549 г., и исполнены Королевской капеллой. Впоследствии установилась практика сочинять «Magnificat» и «Nunc dimittis» на англ. языке, при этом в качестве названий сохранялись лат. инципиты. Среди авторов – крупнейшие англ. музыканты XVI–XVII вв., включая У. Бёрда, О. Гиббонса, Дж. Блоу и Г. Пёрселла, а также композиторы более позднего времени – Ч. В. Станфорд, Г. Холст, Р. Воан-Уильямс. Г. Хауэллс написал ок. 20 парных сочинений, некоторые из них получили широкую известность в сер. XX в. Первые были написаны в 1945 г. по просьбе декана хора Королевского колледжа в Кембридже (отсюда название – «Collegium Regale»). Годом позже Хауэллс создал Глостерскую службу, а в 1951 г. – Службу св. Павла; в этих произведениях, предназначенных для исполнения в соответствующих англикан. соборах, впечатляюще используется эффект долгой реверберации в церковном пространстве. Высокий уровень хоровой культуры Великобритании способствует продолжению и даже новому расцвету жанровой традиции в наши дни: по заказу англ. хоровых коллективов написаны такие произведения, как «Nunc dimittis» А. Пятра (2001, в дополнение к «Magnificat» 1989 г.), а также парные библейские песни Дж. Тавенера (1986, для Королевского колледжа в Кембридже; 2010, для Национального юношеского хора Великобритании).

С издания в Виттенберге духовного песенника И. Вальтера (Eyn geystlich Gesangk Buchleyn, 1524) с гимном на слова М. Лютера «Mit Fried und Freud ich fahr dahin», парафразой песни Симеона Богоприимца, началась история лютеранской ветви жанра. На протяжении XVI и XVII вв. немецкие композиторы (напр., М. Преториус, И. Г. Шейн и С. Шейдт) создавали многоголосные аранжировки этой лютеровской песни. Самое значительное из произведений в этом ряду – сложная по своему контрапунктическому замыслу хоральная обработка всех 4 строф Лютера, опубликованная в 1674 г. Д. Букстехуде в собрании траурной музыки памяти отца композитора, Иоганна (Fried- und freudenreiche Hinfahrt, BuxWV 76); известно также, что данное сочинение (BuxWV 76a) было создано раньше,

в 1671 г., по иному поводу — в связи со смертью суперинтенданта Любека и пастора церкви Св. Марии М. Ханнекепа. Пример Букстехуде, включившего слова и мелодию парафраза Лютера в собрание благочестивых размышлений на тему христ. кончины, мог оказать непосредственное влияние на творчество И. С. Баха, тем не менее лютеран. традиция использования песни Симеона Богоприимца в траурном контексте имеет более глубокие корни. Так, 3-я, заключительная часть «Погребальной музыки» Г. Шютца (*Musicalische Exequien*, op. 7, 1636) — собрания композиций для погребальной службы Генриха II Посмертного, кн. Рейсс-Геры, — представляет собой 2-хорный концерт (SWV 281), в к-ром 5-голосной «капелле», исполняющей песнь Симеона (в лютеранском переводе), противопоставлено трио солистов (2 Серафима и Блаженная душа), поющих о блаженстве мертвых (Откр 14. 13) и символизирующих отбытие души покойного в мир иной.

Уже в «Смертном действе» (*Actus tragicus*, BWV 106) Бах использовал 1-ю строфу «Mit Fried und Freud» для того, чтобы, подобно Шютцу, представить душу христианина, идущую в свой последний путь (альт исполняет мелодию хора, изложенную крупными длительностями) в сопровождении утешительных обещаний Спасителя (ариозо баса): «Ныне же будешь со Мною в раю» (Лк 23. 43). В дальнейшем Бах обращался к песни и к ее лютеровской парафразе преимущественно в сочинениях, связанных с праздником Очищения Девы Марии: в хорале из «Органной книжки» (BWV 616), в кантате на 16-е воскресенье по Троице BWV 95 и в хоральной кантате BWV 125. Особое место в этом ряду сочинений занимает Сретенская кантата 1-го лейпцигского годового цикла BWV 83, в которой песнь Симеона представлена в 2 вариантах: заключительный хорал на текст 4-й строфы «Mit Fried und Freud» написан традиционно, при этом в части «*Intonazione e Recitativo*» кантаты солирующий бас декламирует лат. текст «*Nunc dimittis*», распетый крупными длительностями на исамловый тон. П. Дирксен высказал предположение, что столь необычное для лютеран. музыки времен Баха изложение песни Симеона могло быть выполнено ради И. Г. Пизенделя — дрез-

денского скрипача-виртуоза, католика по вероисповеданию, возможно принимавшего участие в исполнении этой кантаты.

Среди относительно немногочисленных обработок «Mit Fried und Freud» немецкими музыкантами XIX–XX вв. присутствуют органичные сочинения М. Регера и Э. Пенцинга. Под явным влиянием Баха (и прежде всего BWV 106) написан мотет И. Брамса «*Warum ist das Licht gegeben*» (Op. 74, N 1, 1877), в котором последовательность библейских текстов, начиная с вопрошания Иова («Зачем дан страдальцу свет»), завершается 1-й строфой парафраза Лютера, изложенной в традициях нем. духовных песенников (*канционалов*) и заключительных хоралов большинства лейпцигских кантат Баха.

Лит.: *Roche J.* Music diversa di Compieta: Compline and its Music in 17th-Cent. Italy // *Proc. of the Royal Musical Association.* 1982/1983. Vol. 109. P. 60–79; *Caldwell J.* Nunc dimittis // *NGDMM.* 2001. Vol. 18. P. 236; *Rice S.* Reconstructing Tallis's Latin «Magnificat» and «Nunc dimittis» // *Early Music.* 2005. Vol. 33. N 4. P. 647–658; *Cleobury S.* The Style and Development of H. Howells' Evening Canticle Settings: Diss. Birmingham, 2007; *Дирксен П.* Кантата «*Erfruchte Zeit im neuen Bunde*» BWV 83 и роль скрипки в кантатах первого лейпцигского годового цикла И. С. Баха // И. С. Бах и музыкальная практика нем. барокко: Сб. ст. / Ред.-сост.: О. В. Геро, Р. А. Насонов. М., 2016. С. 209–228.

Р. А. Насонов

НЬИНГМА [тибет. *nying-ma* — традиция ранних переводов], школа тибет. буддизма *ваджраяны*, основана в VIII в. Падмасамбхавой. Н. — одна из школ тантрического буддизма наряду с Сакьяпа и *Кагьюпа*, в к-рых основное внимание в практике уделяется магическим способам достижения состояния просветления значительно быстрее, чем по рекомендациям раннего (классического индийского) буддизма. История, теория и практика Н. изучены мало, т. к., будучи эзотерической, она была закрыта для исследований. В IX в. Н. подверглась гонениям со стороны правителя Тибета Лангдармы; последователи Н., спасая от уничтожения священные тексты, прятали их в горах, пещерах и проч. Неск. веков спустя эти тексты были заново открыты, и в XV в. из них было составлено «Собрание старых тантр», к-рое не попало в тибет. канон. В пантеон Н. входят будды и бодхисатвы классического буддизма, специфические боги из религии

бон и др. добуддийских верований. Особое место среди них занимает обожевленный Падмасамбхава, к-рый одновременно является Богом-тигром (божество древнего Тибета из разряда звероголовых) и выражает Совершенство мысли (символ знания, приближающего к просветлению). Учение Н. делится на 9 разделов (колесниц), последние 5 колесниц излагают магические способы достижения просветления, к-рым в школе отдается предпочтение: крия-тантра, упайога-тантра, махайога-тантра, апуйога-тантра, атийога-тантра. Посвящение в 1-ю колесницу позволяет достичь состояния будды в течение 7 перерождений, посвящение в последнюю — в течение одной жизни.

Н. распространилась гл. обр. на востоке Тибета и до 60-х гг. XX в. была одной из самых востребованных, с кон. XX в. нашла последователей в Непале, Зап. Европе и Сев. Америке.

Лит.: *The Nyingma School of Tibetan Buddhism: Its Fundamental and History.* Boston, 1991. 2 vol.; Далай-лама о Дзогчене. М., 2002; *Чогьял Намкай Норбу.* Драгоценный сосуд. М., 2004²; *Туччи Д.* Религия Тибета. СПб., 2005; *Островская Е. А.* Тибетский буддизм. СПб., 2008.

Н. Л. Жуковская

НЬЮ-ЙОРКСКАЯ И НЬЮ-ДЖЕРСИЙСКАЯ ЕПАРХИЯ

[англ. *The Diocese of New York and New Jersey*] *Православной Церкви в Америке* (ПЦА) с кафедрой в г. Нью-Йорк. Юрисдикция епархии распространяется на г. Нью-Йорк и штаты Нью-Йорк и Нью-Джерси (США). Первые правосл. приходы на территории епархии были образованы в рамках *Алеутской и Североамериканской епархии* РПЦ — в Нью-Йорке в 1870 и 1895 гг. и в Буффало в 1894 г. В 1901 г. правящий архиеп. свт. *Тихон (Беллавин)* заложил в Нью-Йорке фундамент кафедрального собора свт. Николая (освящен в 1905). В 1905 г. в Нью-Йорк была перенесена архиерейская кафедра. Новые приходы стали возникать в местах компактного расселения правосл. мигрантов. В 1918 г. епархия была переименована в Североамериканскую и Нью-Йоркскую (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 62. Л. 71). После революции 1917 г. в России амер. правосл. приходы стали тяготеть к отделению от РПЦ. В янв. 1924 г. патриарх Московский и всея Руси свт. Тихон (Беллавин) освободил

митр. *Платона (Рождественского)* от управления епархией, однако тот приказа не принял. В апр. того же года Детройтский Собор под председательством митр. Платона в одностороннем порядке и вопреки канонам провозгласил временную автономию Русской Православной Церкви в Америке, возникла схизма (подробнее см. в ст. *Митрополичий округ в Северной Америке*), преодоленная только в 1970 г. с образованием автокефальной ПЦА.

Преемником митр. Платона († 1934) стал митр. *Феофил (Пашковский)*, при к-ром на Всамериканском Соборе в Нью-Йорке в 1937 г. было принято «Временное положение» об управлении Митрополичьим округом независимо от Матери-Церкви. Нью-Йоркская епархия оставалась предстоятельской, ею управлял глава митрополии, к-рый носил титул «архиепископ Нью-Йоркский, митрополит всей Америки и Канады». Митр. Феофил († 27 июня 1950) особое внимание уделял просвещению на уровне приходов, а также восстановлению духовного образования в Америке (в 1923 была закрыта ДС в Теналфи (шт. Нью-Джерси)); при его содействии в 1938 г. в Нью-Йорке была открыта *Свято-Владимирская духовная семинария* (в 1962 перемещена в Крествуд, шт. Нью-Йорк), а затем пастырская школа и приют для сирот при Тихоновском мон-ре в Саут-Кейнанае (шт. Пенсильвания). В 1926 г. Никольский



*Кафедральный собор
в честь Преображения Господня
в Бруклине, Нью-Йорк. 1916 г.
Архит. Л. Оллмендигер.
Фото: www.roct.org*

го округа в целом. В нояб. 1946 г. митрополия вышла из состава РПЦЗ. 12 дек. 1947 г. Синод РПЦ наложил запрещение в священнослужении на клир митрополии, возглавляемой митр. Феофилом. В 40-х гг. XX в. богослужения в митрополии стали совершаться на англ. языке, с кон. 50-х гг. начали возникать изначально англоязычные приходы.

Преемником митр. Феофила стал еп. Чикагский *Леонтий (Туркевич)*, после смерти к-рого митрополитом Североамериканским и архиепископом Нью-Йоркским 23 сент. 1965 г. стал митр. *Иринея (Бекиш)*. При нем произошло признание Русской Церковью автокефалии Американской Церкви, митр. Иринею был дарован титул «блаженнейший». При митр. *Феодосии (Лазоре)* в 1981 г. кафедра предстоятеля ПЦА

*Кафедральный собор в честь
Покрова Пресв. Богородицы
на Манхэттене, Нью-Йорк.
1891 г.
Архит. Дж. К. Кейди.
Фото: Barry Wunger*

была перенесена из Нью-Йорка в Вашингтон, титул главы Церкви изменился на «Вашингтонский». Из состава Нью-Йоркской епархии была выделена Вашингтонская, правящим архиереем Нью-Йоркской епархии стал еп. Петр (Л'Юилье; с 1990 — архиепископ) — 1-й правосл. архиерей франц. происхождения. В марте 2005 г. Синод ПЦА принял его прошение уйти на покой. 30 апр. 2005 г. Нью-Йоркская

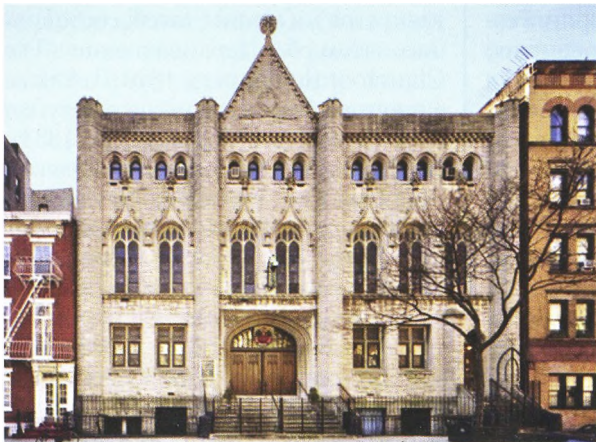
епархия была упразднена, ее территория вошла в состав Вашингтонской, митрополит всей Америки стал называться Вашингтонским и Нью-Йоркским.

1 июля 2009 г. епархия была восстановлена, правящим архиереем стал Предстоятель ПЦА митр. *Иона (Паффхаузен)*. С 8 мая 2010 г. епархию возглавляет еп. Нью-Йоркский и Нью-Джерсийский Михаил (Духулич). Епархия имеет 3 благочиния (г. Нью-Йорк, шт. Нью-Йорк и шт. Нью-Джерси) и насчитывает 60 приходов. Большая часть приходов отправляет богослужения по юлианскому календарю (4 служат по григорианскому), в 15 из них периодически используют в богослужении церковнослав. язык, один приход — грузиноязычный.

В г. Нью-Йорк расположены 2 кафедральных собора епархии: Преображения Господня в Бруклине и Покрова Пресв. Богородицы, а также 10 церквей: Христа Спасителя, Св. Троицы в Бруклине, в Ист-Медоу и в Йонкерсе, Казанской иконы Божией Матери в Си-Клиффе, ап. Андрея Первозванного в Дикс-Хилсе, свт. Иоанна Златоуста в Вудсайде, ап. Иоанна Богослова в Шерли, св. Марии Магдалины, свт. Николая в Уайтстоне; 3 миссии: Минской иконы Божией Матери и св. Нины в Бруклине, прп. Сергия Радонежского; 2 часовни: святых Космы и Дамиана (св. Иринея) на о-ве Статен, св. Афанасия в Бронксвилле.

В шт. Нью-Йорк действуют 12 церквей: Христа Спасителя в Болстон-Лейке, Успения Пресв. Богородицы в Бингемтоне, Св. Троицы в Элмайра-Хайтсе, апостолов Петра и Павла в Буффало, в Ист-Херкимере, в Эндикотте, в Сиракуесе, свт. Василия Великого в Уотервилле, вмч. Георгия в Буффало, св. Иоанна Предтечи в Рочестере, свт. Николая в Оберне и в Кохосе; 3 миссии: св. апостолов в Лансинге, св. Олимпии в Поттсдаме, свт. Иннокентия (Вениаминова), просветителя Аляски, в Онеонте и часовня ап. Андрея Первозванного в Кливленде.

В шт. Нью-Джерси расположены 23 церкви: Благовещения Пресв. Богородицы в Брике, Введения во храм Пресв. Богородицы в Клифтоне, Христа Спасителя в Парамусе, Св. Креста в Медфорде, Преображения Господня в Перл-Ривере, Пресв. Богородицы в Мейс-Лендинге, св. апостолов в Саул-Бруке, Воскресения



собор в Нью-Йорке по решению суда был передан обновленческому еп. Иоанну Куровскому. В 1943 г. митр. Феофил приобрел здание в Нью-Йорке (1891, архит. Дж. К. Кейди) для нового кафедрального собора — Покровской ц., ставшей духовным и адм. центром не только Нью-Йоркской епархии, но и Митрополичье-

Господня в Уэйне, Св. Духа в Уонтидже, Св. Троицы в Рандолфе и в Ровее, Рождества Пресв. Богородицы в Джэксоне, апостолов Петра и Павла в Бейонне, в Джерси-Сити, в Манвилле и в Саут-Ривере, свт. Григория Паламы в Глен-Гарднере, свт. Григория Богослова в Уоппинджерс-Фолсе, св. Иоанна Предтечи в Алфе, в Пассейике и в Спринг-Валли, свт. Спиридона в Перт-Амбое, св. кн. Владимира в Трентоне; 2 миссии: иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» в Принстоне и св. Симона Киринаянина в Нью-Брансуике; 2 часовни: Преображения Господня в Принстоне и св. Мартина в Уэст-Пойнте.

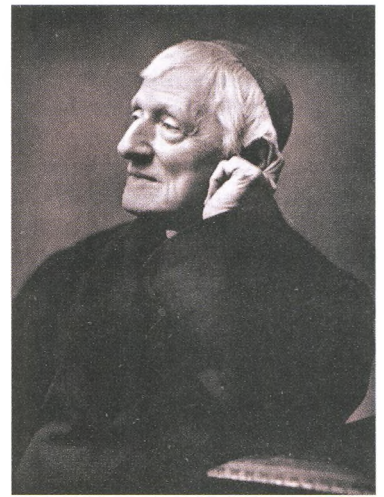
Архиереи: Платон (Рождественский; 4 апр. 1924 — 20 апр. 1934), Феофил (Пашковский; 23 нояб. 1934 — нояб. 1935; нояб. 1946 — 27 июня 1950), Виталий (Максименко; нояб. 1935 — нояб. 1946), Леонтий (Туркевич; 5–8 дек. 1950 — 14 мая 1965), Ириной (Бекиш; 23 сент. 1965 — 25 окт. 1977), Феодосий (Лазор; 25 окт. 1977–1981), Петр (Л'Юилье; 1981 — 30 апр. 2005), Иона (Паффхаузен; 1 июля 2009 — 8 мая 2010), Михаил (Дахулич; с 8 мая 2010).

Электр. ресурс: www.lupjosa.org (офиц. сайт Н.-Й. и Н.-Д. е.).

НЬЮМЕН [англ. Newman] Джон Генри (21.02.1801, Лондон — 11.08.1890, Эджбастон, близ Бирмингема), блж. Римско-католической Церкви (пам. 9 окт.), кард.; брит. католич. деятель, богослов. Род. в семье лондонского банкира Дж. Ньюмена (ум. в 1824). По материнской линии Н. — потомок французских *гугенотов*, эмигрировавших в Англию в XVII в. Старший из 6 детей. Начальное образование получил в частной школе Илинг (Ealing School) в Лондоне. В марте 1816 г. на фоне экономического кризиса в Великобритании финансовое положение семьи осложнилось. В авг. того же года Н. серьезно заболел и вскоре под влиянием одного из учителей, пресвитерианского пастора У. Мейерса, пережил духовное обращение, начал изучать религ. лит-ру (в частности, «Историю Церкви Христа» Дж. Милнера (1794–1809) и др.).

В 1817 г. Н. поступил в Тринити-колледж в Оксфорде, в мае следующего года получил там стипендию на 9 лет. В Оксфорде Н. обратился к лит. творчеству, в 1818 г. опубликовал написанный совместно с университетским другом Дж. У. Боуденом антикатолич. роман в стихах

«Канун дня св. Варфоломея» (St. Bartholomew's Eve). Несмотря на скромные результаты выпускных экзаменов по математике и древним языкам (1820), Н. был избран членом оксфордского Ориел-колледжа (1822). Там он испытал влияние историка и богослова (впосл. англикан. пастора) Т. Арнолда (1795–1842) и философа-логики Р. Уогли (1787–1863). Н. принял решение стать священнослужителем и в 1824 г. был рукоположен во диакона Англиканской Церкви, в следующем году — во пресвитера и назначен настоятелем (куратором) прихода св. Климента в рабочем районе на востоке Оксфорда. В 1824–1826 гг. при помощи Уотли Н. написал статьи о Цицероне, об Аполлонии Тианском, а также о чудах в Библии для Столичной энциклопедии (Encyclopaedia metropolitana; выходила с 1817 при поддержке англикан. Лондонского еп. У. Хоули (1813–1828; архиепископ Кентерберийский в 1828–1848), к-рый задумал это издание как альтернативу Британской энциклопедии, по его мнению чрезмерно светской по содержанию). В 1826 г. Н. был назначен преподавателем (тьютором) Ориел-колледжа и ушел с прихода. В 1827–1828 гг. продолжавшиеся финансовые трудности в семье вызвали у него новый духовный кризис, усугубившийся после скоропостижной кончины младшей сестры. В этот период Н. обратился к углубленному изучению творений отцов Церкви. В 1828 г. он был назначен викарием университетской ц. Пресв. Девы Марии. Резко отрицательно отнесся к решению брит. правительства об *эмансипации католиков* (предоставлению им политических прав; 1829). В 1830 г. из-за разногласий с университетским начальством относительно функций тьюторов Н. был фактически освобожден от преподавания, что позволило ему полностью посвятить себя научным занятиям. В 1833 г. он опубликовал свое 1-е исследование по церковной истории — «Ариане IV в.» (The Arians of the Fourth Century), в к-ром выступил с критикой современного ему церковного либерализма. В дек. 1832 — июле 1833 г. совершил поездку по Средиземноморью: посетил Корфу (Керкиру) (где заинтересовался историей и совр. состоянием правосл. Церкви), Милан, Рим, Неаполь и Сицилию (там он вновь тяжело заболел). Во время трудного плавания из Палермо в Марсель Н.



Кард. Дж. Г. Ньюмен.
Фотография. 1887 г.

написал проникнутое верой в благость божественных установлений стихотворение «Веди, благостный свет» (Lead, Kindly Light; в 1834 опублик. в сб. «Lyra Apostolica»), впоследствии ставшее популярным религ. гимном.

Вернувшись в Англию, Н. наряду с Дж. Киблом (1792–1866) и Р. Фрудом (1803–1836) стал одним из основателей *Оксфордского движения* (трактарианизма), направленного против вмешательства гос-ва в дела Англиканской Церкви. Идеи Н. нашли отражение в издававшихся совместно с другими членами движения «Трактатах для нашего времени» (Tracts for the Times, 1833–1841; выходили анонимно, Н. принадлежит авторство 26 из 90 опубликованных трактатов), в серии статей, составивших затем сб. «Церковь отцов» (The Church of the Fathers, 1840), а также в проповедях, с к-рыми он выступал в ц. Пресв. Девы Марии (изд. в 1834–1842 под заглавием «Приходские проповеди» (Parochial Sermons)). В этот период Н. рассматривал англиканство как «средний путь» (via media) между радикальным протестантизмом, пренебрегающим догматами, и католицизмом, с его чрезмерной приверженностью традиции, подменяющей, по мнению Н., суть христ. вероучения. Обоснованию концепции «среднего пути» он посвятил кн. «Пророческое служение Церкви» (On the Prophetic Office of the Church. L., 1837). В работе «Лекции об оправдании» (Lectures on Justification. L., 1838) Н. уделил много внимания экзистенциально-психологическим аспектам личной религ. веры — воле, свободе, любви,

разуму, знанию — и ее необходимой взаимосвязи с церковными таинствами.

Наряду с проповеднической и публицистической деятельностью Н. продолжал заниматься историей Церкви, в т. ч. переводил на англ. язык творения свт. *Афанасия I Великого* для собрания трудов отцов Церкви под общей редакцией др. влиятельного члена Оксфордского движения — Э. Б. *Пьюзи* (1800–1882). Обратившись в 1839–1840 гг. к изучению истории *Вселенского IV Собора* (451) и монофизитского раскола, Н. постепенно разочаровался в теории «среднего пути». В февр. 1841 г. он опубликовал «90-й трактат», в котором на основе анализа «*Тридцати девяти статей*» доказывал, что англикан. Церковь в большей степени следует считать католической, чем протестантской, отстаивал единство видимой и невидимой Церкви, соответствие церковных обычаев Свящ. Писанию, необходимость и важность таинств. Трактат вызвал бурную общественную реакцию, по требованию англикан. епископа Оксфордского Н. согласился прекратить издание трактатов. Впосл. ряд англикан. епископов осудили «90-й трактат». Резко отрицательно Н. отнесся к решению брит. правительства в 1841 г. создать в Иерусалиме совместное еп-ство с Евангелической церковью Пруссии (существовало до 1886). В нач. 1842 г. Н. переехал из Оксфорда в дер. Литлмор (на территории прихода университетской ц. Пресв. Девы Марии) и на время отошел от активной общественной жизни. Вокруг него сформировалась небольшая община единомышленников. В сент. 1843 г. он сложил полномочия викария университетской церкви и начал задумываться о возможности перехода в католицизм.

В 1844–1845 гг. Н. работал над своим наиболее известным богословским сочинением — «Эссе о развитии христианского учения» (*Essay on the Development of Christian doctrine*, 1845; 2-я ред. — 1878), в котором провозгласил «естественным» продолжением христ. Церкви апостольских времен именно католицизм (подробнее см. в ст. *Догматического развития теория*). 3 окт. 1845 г. Н. сложил полномочия члена Ориел-колледжа. 9 окт. того же года он официально присоединился к Римско-католической Церкви; це-

ремонию провел в Литлморе итал. католич. богослов блж. Римско-католической Церкви Доминик Барбери, член католич. монашеской конгрегации Страстей Иисуса Христа.

Осенью 1846 г. Н. поехал в Рим, где познакомился с деятельностью католич. конгрегации *ораториан*. 30 мая 1847 г. он был рукоположен в католич. пресвитера и вскоре присоединился как новиций к ораторианам. После завершения новициата в нач. 1848 г. он возглавил новый англ. ораторий, основанный в имени Меривейл близ Бирмингема (с 1850 находился в Эджбастоне, пригороде Бирмингема). Анонимно Н. опубликовал философский роман с автобиографическими мотивами «Утрага и обретение» (*Loss and Gain*, L., 1848), описывающий историю обращения в католицизм студента Оксфордского ун-та. В 1849 г. от бирмингемского оратория отделилась община Ф. Фабера, на основе к-рой был организован ораторий в Лондоне. Н. с большим энтузиазмом встретил офиц. восстановление в Англии католической церковной иерархии (1850). В 1851 г. он прочел для членов бирмингемского оратория серию полемических публичных лекций — «Лекции о современном положении католиков в Англии» (*Lectures on the Present Position of Catholics in England*, L., 1851). На одной из них он обрушился с резкой критикой на Дж. Дж. Акилли, бывш. итал. монаха-доминиканца, к-рый был запрещен в служении за дисциплинарные проступки и начал заниматься активной антикатолич. пропагандой, в т. ч. и в Англии, куда его пригласил Евангелический альянс (ныне *Всемирный евангелический альянс*). Акилли обвинил Н. в клевете и смог выиграть судебный процесс (июнь 1852): Н. был приговорен к сравнительно небольшому штрафу (100 фунтов стерлингов). Однако, по оценкам современников, Н. остался моральным победителем в конфликте. В 1853 г. Акилли уехал в США, в 1859 г. был обвинен в прелюбодеянии и вскоре пропал без вести.

Начиная с 1852 г. Н. публиковал свои лекции по философии образования, к-рые он позднее переработал и объединил в кн. «Идея университета» (*The Idea of a University*, L., 1873; рус. пер.: *Ньюмен Дж. Г. Идея университета* / Пер. с англ.: С. Б. Бенедиктов; ред.: М. А. Гусаковский. Минск, 2006). В лекциях Н. рассмат-

ривал цели и сущность высшей академической школы с религ. т. зр., работая принципы взаимоотношений христ. богословия и светских наук, католич. веры и свободы научных исследований.

Осенью 1853 г., когда политическая обстановка на Ближ. Востоке обострилась и привела к Крымской войне (1853–1856), Н. прочитал в Ливерпуле цикл лекций об отношениях Османской империи с христ. миром (изд.: *Lectures on the History of the Turks in its Relation to Christianity*, L., 1854). В 1854 г. по приглашению ирл. католич. епископов Н. занял пост ректора Католического ун-та Ирландии в Дублине (официально открылся 3 нояб. 1854). Наряду с адм. и преподавательской деятельностью Н. регулярно публиковал статьи в созданной по его инициативе «Газете Католического университета» (*Catholic University Gazette*) (позднее статьи были изданы в виде сборника — *Office and Work of Universities*, L., 1856). С 1856 г. выступал с проповедями в университетской церкви (изд.: *Sermons Preached on Various Occasions*, L., 1857). В 1855 г. Н. (вновь анонимно) опубликовал свой 2-й роман — «Каллиста» (*Callista*), действие к-рого происходит в сер. III в., во время гонений на христиан при имп. *Деции* (249–251) в г. Сикка Венера в Сев. Африке; одним из персонажей книги стал сщмч. *Киприан*, еп. Карфагенский. В 1857 г. из-за невозможности совмещать обязанности главы ун-та и главы оратория в Бирмингеме Н. подал в отставку с поста ректора. С марта по июль 1859 г. был редактором светского католич. ж. «Странник» (*The Rambler*), оставил эту работу из-за конфликта с Дж. Гиллоу, профессором католич. Ашо-колледжа (близ Дарема), по вопросу об участии мирян в жизни Церкви. Н. выступил с критикой того факта, что католич. догмат о *непорочном зачатии* Пресв. Девы Марии был сформулирован и обнародован буллой папы Римского *Пия IX* «*Ineffabilis Deus*» от 8 дек. 1854 г. (*Denzinger. Enchiridion*. N 2800–2804) без консультаций с мирянами. Противники Н. подали иск в рим. Конгрегацию пропаганды веры, однако дело не получило развития.

В 1864 г., после оживленной полемики в печати с известным писателем и англиканским пастором Ч. *Кингсли*, Н. решил опубликовать

автобиографические заметки, над к-рыми работал с 1862 г. (*Apologia pro vita sua*. L., 1864; 2-е, испр. изд. — 1865). Книга имела большой успех не только среди англ. католиков; в посл. в англоязычной лит-ре произведение стало классическим образцом духовной автобиографии. В следующем году, во время болезни, Н. написал религ. поэму «Сон Геронтия» (*The Dream of Gerontius*. L., 1865; в 1900 положена на музыку композитором Э. Элгаром) — аллегорическую историю об умирающем человеке и о путешествии его души по загробному миру.

В кон. 60-х гг. XIX в., в период подготовки к *Ватиканскому I Собору*, Н. начал полемику с Г. Э. Маннингом, католич. архиеп. Вестминстерским (1865–1892), и др. англ. сторонниками *ультрамонтанства* по вопросу о *непогрешимости папы Римского*. Не отрицая в принципе эту идею, Н. считал решение о принятии формального догмата чрезмерно поспешным и несвоевременным. Он обращал внимание на то, что впервые в истории догмат провозглашается без существенного для этого повода. Тем не менее после Собора он не только не стал оспаривать его решения, но и опубликовал пространное возражение на памфлет бывш. премьер-министра У. Ю. Гладстона против принятого Собором догмата (формально сочинение Н. было адресовано герцогу Норфолку, одному из наиболее влиятельных католиков среди брит. аристократии — *Letter to the Duke of Norfolk*. L., 1875).

В своем последнем крупном произведении — апологетическом «Эссе в защиту грамматики согласия» (*An Essay in Aid of a Grammar of Assent*. L., 1870) — Н. попытался обосновать веру в Бога, опираясь на нравственное чувство и интуицию, выступил с критикой идей английских философов-эмпириков (Дж. Локка, Д. Юма, Дж. С. Милля). Религ. познание, согласно Н., не может строиться на строгих логико-формальных принципах силлогистических операций, в его основе лежит признание реальности Откровения и вероятности сверхъестественного опыта; оно требует как внимания к собственному внутреннему миру, совести, так и взаимодействия с божественной волей, что обуславливает сверхрациональное проникновение в суть (*illative sense*) и дает в результате определенность лич-

ного знания, в своей конкретности намного превосходящего силу ограниченных логических умозаключений (*Ibid.* P. 340–372; подробно см.: *Aquino*. 2004).

В дек. 1877 г. Н. был избран почетным членом оксфордского Тринити-колледжа. В 1878 г. в Оксфорде создано студенческое Об-во Ньюмена (в 2012 соединилось с образованным в 1990 Католическим об-вом Оксфордского ун-та).

Папа Римский *Лев XIII* (1878–1903) на консистории 12 мая 1879 г. возвел Н. в достоинство кардинала-диакона рим. диаконии Сан-Джорджо-ин-Велабро. В последние годы жизни Н. занимался гл. обр. руководством бирмингемским ораторием, готовил к печати собрание своих сочинений (*Uniform Edition of Works*. L., 1868–1881. 36 vol.). С осени 1886 г. состояние его здоровья заметно ухудшилось; последний раз он отслужил мессу на Рождество 1889 г. Умер от пневмонии. Похоронен на католич. кладбище в Реднале, пригороде Бирмингема.

Личность Н. и его труды оказали заметное влияние на англ. католич. мыслителей и литераторов (Г. К. Честертона, Г. Грина, Дж. Р. Р. Толкина, Х. Беллока и др.). Мн. крупнейшие католич. теологи восприняли его идеи, в особенности концепцию догматического развития. После *Ватиканского II Собора* (1962–1965) богословские идеи Н. нашли отражение в офиц. учении Римско-католической Церкви. В 1991 г. папа Римский *Иоанн Павел II* (1978–2005) объявил Н. «достопочтенным». В 2008 г. для облегчения доступа верующих его останки были помещены в мраморный саркофаг в капелле бирмингемского оратория. 19 сент. 2010 г. на специальной церемонии в Бирмингеме папа Римский Бенедикт XVI (2005–2013) провозгласил Н. блаженным Римско-католической Церкви; память отмечается в день перехода Н. в католицизм.

Соч.: *Works*. L., 1889–1921. 38 vol.; *Essays and Sketches*. N. Y., 1948. 3 vol.; *Prose and Poetry*. L., 1957; *Letters and Diaries*. L., 1961–1977. 32 vol. Лит.: *Ker I.* John Henry Newman: A biography. Oxf., 1988, 2009; *idem.* The Achievement of J. H. Newman. Notre Dame (Ind.), 1990; John Henry Newman: Reason, Rhetoric, and Romanticism. Carbondale (Ill.), 1991; *Martin B.* John Henry Newman: His life and work. L., 2000; *Turner F. M.* John Henry Newman: The challenge to Evangelical religion. New Haven; L., 2002; *Aquino F. D.* Communities of Informed Judgment: Newman's Illative Sense and Accounts of Rationality. Wash., 2004; *Connolly J. R.* John Henry Newman: A view of Catholic faith for the

new millennium. Lawham, 2005; *Сапрыкин Д. Л.* Концепция образования и науки в «Идее университета» Дж. Г. Ньюмана // *История науки в философском контексте*. СПб., 2007. С. 236–311; *The Cambridge Companion to J. H. Newman*. Camb., 2009; *Receptions of Newman* / Ed. F. D. Aquino, B. J. King. N. Y., 2015; *Костина А. К.* Джон Генри Ньюмен и Оксфордское движение // *Изв. Саратовского ун-та. Н. с. Сер.: История. Междунар. отношения*. 2016. Т. 16. Вып. 1. С. 61–65.

С. Г. Мереминский

НЬЮ-ЭЙДЖ [англ. New Age, букв. — «Новый век» или «Новая эра»], собирательное наименование синкретических оккультных и эзотерических представлений, а также связанных с ними движений 2-й пол. XX в. Н.-Э. пересекается с неоязычеством, совр. магией и др. явлениями, строго ограничить его в современном мире невозможно; последователи Н.-Э. не представляют собой единое движение, институт или группу, поэтому социологи описывают Н.-Э. как среду, в к-рой распространяются маргинальные идеи (концепция «культурной среды» Колина Кэмпбелла). Нидерландский религиовед В. Я. Ханеграфф (род. в 1961) определяет Н.-Э. как критику совр. зап. культуры, выраженную в форме секуляризованного эзотеризма, но считает расширенное использование этого термина для всех сходных явлений из «культурной среды» некорректным и вводит понятие «псевдо-нью-эйдж» для их обозначения.

Источники идей Н.-Э. восходят к *гностицизму*, европ. эзотерическим кругам (*розенкрейцеры*, масоны (см. ст. *Масонство*)), оккультизму, сведенборгианству (см. ст. *Сведенборг*), спиритуализму XIX в., теософам (в узком смысле — учению Е. П. Блаватской), «новому мышлению» (амер. движение кон. XIX в., включающее как светские практики, связанные с позитивным мышлением, так и религ. группы, напр. «христианскую науку» М. Б. Эдди), взглядам К. Г. Юнга и др. психоаналитиков, религ. традиций Индии, народной медицине различного происхождения. Шведский религиовед О. Хаммер (род. в 1958) отмечает, что представители Н.-Э. не занимаются вопросами источников и заимствований собственных взглядов, и считает явление «амнезии источниковой базы» одним из характерных особенностей Н.-Э.

История Н.-Э. Среди спиритуалистов и теософов кон. XIX в. были

распространены представления о стадильном развитии человечества и его участии в глобальных эволюционных потоках, что соотносилось с приростом информации о религиях Востока, в первую очередь о буддизме и об индуизме с их представлениями о *сансаре*, круге перерождений, и *дхарме*, универсальном законе. Блаватская связывала переход человечества на «новый уровень бытия» с тайным об-вом учителей (махатмы, «Белое братство» и др.), с которыми теософы общались посредством спиритуалистических сеансов и откровений. Среди последователей Блаватской распространяется представление о связи «новой эпохи» с мессией (для лидера теософов А. Блават это был индийский проповедник Дж. Кришнамурти). В 30–40-х гг. XX в. появилось множество текстов и образовались небольшие группы, распространяющие идеи «новой эпохи», а позднее также УФО-религии, связанные с контактами с инопланетянами (напр., Академия наук Юриуса, США, 1954; общество «Этериус», Великобритания, 1955). Американка британского происхождения А. Бейли (1880–1949), теософ, утверждала, что была только передатчиком книг «Ученичество в Новом веке» (*Bailey A. Discipleship in the New Age*. N. Y., 1944–1955. 2 vol.) и «Образование в Новом веке» (*Eadem. Education in the New Age*. N. Y., 1954), полученных в медиумическом контакте от ее учителя — Тибетца. Она основала Школу Арканов для распространения духовного учения о приходе мессии Майтрейи, популяризировала медитацию и духовное развитие. Ее последователи практиковали ченнелинг (находясь в сознании или в состоянии транса, человек входит в контакт с личной или безличной силой (бог, боги, богини, ангелы, духи, умершие, атланты, махатмы, духи природы, инопланетяне, звезды и мн. др.), к-рая использует его как канал для передачи сообщений отдельной группе или всему человечеству), создавая собственные кружки. С расцветом контркультуры в 60-х гг. XX в. эти движения получили широкое распространение. В Лондоне возникла группа «Универсальная связь» (*Universal Link*), лидер которой, Р. Грейв, в 1961 г. получил сообщения от духовной сущности «Безграничная любовь». Послания были посвящены упадку

культуры и человечества, грядущему Второму пришествию Христа и распространялись через спиритуалистические кружки и газеты. Брит. аристократ Э. Брук связывал распространение апокалиптических ожиданий с ядерной угрозой и основал «Универсальный фонд», члены к-рого были убеждены, что конец света произойдет на Рождество 1967 г. Последователи Грейва и Брука сформировали международную сеть (в США — Об-во духовных исследований, возглавляемое Н. Кейн). После того как пророчество не исполнилось, в сети распространилось представление, что Второе пришествие произошло невидимо.

Ожидания «новой эпохи» были также распространены среди небольших теософских кружков Британии (последователи А. Бейли), наиболее заметный из к-рых, фонд Финдхорна, основан П. Кедди в 1962 г. — коммуна в Шотландии, на пике развития насчитывавшая 120 резидентов. Супруга основателя фонда Э. Кедди вступила в контакт с духами природы, благодаря чему повысилось качество урожая, что нехарактерно для севера Шотландии. В нач. 70-х гг. XX в. к Финдхорну присоединился Д. Спенглер, контактировавший с духом по имени Джон, сообщившим о потоках новой духовной энергии из космоса, доступных для человечества. В книгах Спенглера «Откровение: рождение нью-эйдж» (*Spangler D. Revelation: Birth of a New Age*. 1971), «Видение Новой эры» (*Idem. A Vision of Hierarchy*. 1973), «К планетарному видению» (*Idem. Towards a Planetary Vision Forres*, 1977) сформулированы основополагающие взгляды Н.-Э.

В кон. 70-х гг. XX в. идеи Спенглера о наступлении «новой эры» и о том, что современное ему поколение людей является переходным, распространились в сети «Универсальная связь». В строгом смысле слова именно эта сеть называется движением Н.-Э. Параллельно складывался широкий круг людей, разделяющих идеи Н.-Э.: они не жили в коммунах, они — «интересующиеся» и представляли адептов Н.-Э. в широком смысле, к-рые разочаровались в совр. обществе и искали «альтернативные» мировоззрение и образ жизни. В это время в Н.-Э. интегрировались необуддизм (Оле Нидал, Тит Нат Хан, Ошо Бхагаван Шри Раджниш), неиндуизм (Транспен-

дентальная медитация, Об-во сознания Кришны), неопаманизм (К. Кастанеда), неоязычество и проч. Распространялись обучающие семинары и тренинги, наиболее разработанные и заметные основал в 1971 г. Вернер Эрхард («est», букв.— «тренинговые семинары Эрхарда»). За 4 выходных дня участники занятий открывали свой потенциал и узнавали пути совершенствования жизни. Выездные семинары заменили совместное проживание в коммуне; до наст. времени в Финдхорне проходят регулярные конференции, семинары и тренинги, посвященные идеям экоселений, пермакультуры и глубинной экологии.

В 80-х гг. XX в. популяризации Н.-Э. способствовало участие в их практиках первых лиц гос-ва (Р. У. Рейган и М. Х. Тэтчер консультировались с экстрасенсами и гадалками) и представителей массовой культуры: актриса Ш. Маклейн издала кн. «На краю» (*MacLane Sh. Out on a Limb*. N. Y., 1983), в которой описала учение различных групп Н.-Э., в 1987 г. книга была экранизирована; журналистка М. Фергюсон в кн. «Заговор Водолея» (*Ferguson M. The Aquarian Conspiracy*. Los Ang., 1980) описала пекую сеть, работающую на благо обновленного общества будущего. Книга была воспринята сообществом Н.-Э. как манифест, переведена на 16 языков и распространена по всему миру.

Идеи Н.-Э. пропагандируются через ярмарки и фестивали (ежегодный фестиваль «Разума, тела и души» в Великобритании, муз. фестиваль Вудсток, регулярные собрания в культовых местах, напр. в Стонхендже), на к-рых проходят т. н. сеансы исцелений от хронических заболеваний, предсказания будущего. Эти мероприятия служат площадкой для контактов и обмена идеями представителей разных течений внутри Н.-Э. Самым заметным событием в 80-х гг. XX в. стала «Гармоническая конвергенция» (16–17 авг. 1987 в шт. Аризона) — массовая медитация, посвященная сопряжению планет и связанная с календарем мая.

К кон. 80-х гг. в США движение распалось на множество групп и потенциал его роста исчерпался. К 2000-м гг. Хаммер, говоря о зап. странах, отмечал, что термин «нью-эйдж» стал уничижительным, представители этого движения утратили коллективную идентичность и веру

в наступление «нового века». Однако вера в прогресс человечества остается популярной, а альтернативная медицина, ченнелинг, и материальная культура коммерчески успешными. Многие представители Н.-Э. критикуют «моду» на увлечение кристаллами и ченнелингами, коммерческую составляющую ярмарок Н.-Э., подчеркивая не финансовые, а духовные цели Н.-Э.

Такой раскол среди сторонников Н.-Э. происходит не только в США и Великобритании, но и в др. регионах, находившихся под влиянием этих стран: в гос-вах Зап. Европы, странах Британского Содружества, нек-рых азиат. странах, напр. в Тайване.

В 90-х гг. идеи предвосхищения «новой эпохи» сменяются ориентиром на саморазвитие человека и построение идеального общества на Земле. Этот совр. тип Н.-Э. стремится уйти от ассоциаций с религией и от использования религ. образов и символов, подчеркивая те функции практик, к-рые направлены на просвещение и оздоровление людей и популярны не только среди сторонников Н.-Э. Идеи Н.-Э. успешно продолжают распространяться через магазины, культурные и медицинские центры. Кроме коммерческой сферы Н.-Э. присутствует в сети Интернет, используя новые технологии для продвижения информации в массы и обновления форм работ и практик (напр., медитации или онлайн-ченнелинги). Меняется и отношение к ченнелингу: так, Нил Доналд Уолш в кн. «Разговоры с Богом» (*Walsh N. D. Conversations with God. 1995*) утверждал, что этот текст не результат ченнелинга, а ответ Бога на его вопросы, полученные в диалоге с собственным «я».

Учение. Н.-Э. как единая система учения отсутствует, но есть набор элементов, которые привлекаются для конструирования новых теорий. Распространены представления о безличном боге (высшем принципе, вселенской энергии и т. п.), присутствующем во всем (холизм); с этим связан универсализм в отношении к др. традициям и мировоззрениям: с т. зр. Н.-Э. все они описывают аспекты или части общей картины, которая обычному человеку недоступна. Постигание бога или приобщение к нему идет стадийным переходом на более высокие уровни развития; этот бог, обладающий черта-

ми единства, разумности, энергии (может быть, атрибутом или эманацией), и есть любовь. Космогония неопределенна: бог либо оказывается источником всего сущего (Вселенная как эманация), либо включает ее в себя (Вселенная вечна). Распространено представление о божественности мира, Земли или природы, отсюда — энвайронментализм и практики, связанные с почитанием природных объектов.

Несмотря на отказ от иудео-христ. дуализма, Н.-Э. часто противопоставляет материальный и духовный миры (наследие теософии). Души оказываются в материальном мире (иллюзорном, но важном и ценном) для усвоения определенного урока и роста (наследие спиритуализма). Крайне важны идеи эволюции всего живого, которая представляется как целенаправленный процесс духовного роста не только людей, но и полубожественных существ (ангелов, инопланетян, «учителей» и мн. др.), стоящих выше на ступенях развития и помогающих человечеству путем различных коммуникаций.

Н.-Э. придерживается идеи цикличности времени. С этим связано внимание к разнообразным календарным системам: зодиакальному циклу («эра Рыб» сменяется «эрой Водолея»), календарю индейцев майя (к-рый описывал период, завершившийся, по общему мнению, 21 дек. 2012). Описание эпох научно-образно. Так, эра определяется тем, в каком знаке находится Солнце в момент весеннего равноденствия. Из-за наклона земной оси примерно каждые 2 тыс. лет положение Солнца меняется, и во 2-й пол. XX в. оно «уходит» из знака Рыб (рыба — символ христианства) и переходит в знак Водолея, следов., уходит либо христианство, либо религия в целом. Эти выводы соединились с представлением о завершении тысячелетия: ожидание «миллениума» в 1999–2000 гг. и конца света в 2012 г. Мнение о том, что «эра Водолея» тоже конечна и продлится ок. 2 тыс. лет, существует, но не играет большой роли и не является общим для сторонников Н.-Э.

Для Н.-Э. характерна мифологизация какого-то периода в прошлом (что сходно с теософскими представлениями) — Шамбалы, Атлантиды и др. мифических древних цивилизаций или исторических — Др. Египта, цивилизации майя. Им при-

писываются особые знания, связь с «учителями» или внечеловеческими цивилизациями. Считается, что в наст. время заканчивается период, когда эти знания были забыты.

Собственное развитие и действия последователей ведут к приближению или «исполнению» «новой эпохи». Вера в приход «новой эры» иногда сочетается с верой в приход мессии или Майтрейи (как у теософов). Также участниками этого процесса оказываются духи или (в более поздних версиях) инопланетные разумные существа.

Главной целью существования человека является духовная трансформация или трансформация сознания, ведущая к социальным изменениям (конец войнам, расизму, страданиям человечества). Иногда подразумевается новое поколение (дети индиго как самый популярный пример). Под влиянием буддизма (атман=брахман) целью становится слияние с Абсолютом или осознание собственной божественной природы (форма антропологического поворота, возвеличивание человека), приближается эпоха слияния науки и паранауки (альтернативная медицина, холизм, трансформация ограниченного представления о человеке и человечестве). Каждый человек обладает огромным потенциалом (силой, энергией и проч.), его мысль материальна, позитивное мышление и здоровье рассматриваются последователями Н.-Э. как проявление духовных сил. С одной стороны, материя — иллюзия, с другой — развиваются практики, связанные с телесностью.

Поскольку время нелинейно, в представлениях равноценно сосуществуют память о прошлых жизнях и варианты будущего как пересекающиеся планы реальности, при этом признаётся, что время иллюзорно.

Идея божественности всего живого антропологически означает для Н.-Э. божественную природу человека, к-рая мыслится как «самость» (по Юнгу) или «высшее я» — неосознаваемая мн. людьми часть личности, обеспечивающая интуицию, паранормальные способности и проч. за счет связи со Вселенной (богом). Духовное развитие «усиливает» голос этого «высшего я», вслед. чего личный опыт оказывается главным источником знаний и авторитета (отказ от посредников). Целью становится свобода и автономия индивида, но индивидуализм и примат лич-

ных ценностей подрывают идею универсальной этической системы и могут конфликтовать с представлением о высшем разуме и/или высших существах, открывающих человечеству тайны бытия. «Свое я» — ядро учения, и следовать его стремлениям важно и правильно. Т. о., этика Н.-Э. — разумный эгоизм (хотя вост. влияние и ненасилие, к-рое, напр., ведет к популярности вегетарианства, очень распространены). Иудео-христ. представление о грехе отвергается в пользу переосмысленного индуистского учения о карме как о космической справедливости и гармонии.

Вера в реинкарнацию чрезвычайно распространена, но редко анализируется и подвергается сомнению. Большинство идеологов признают, что перерождается «высшее я» как наиболее развитая часть личности, которая сохраняет память о прошлых жизнях и выбирает себе новую жизнь/тело для получения новых уроков, «отработки кармы» и дальнейшей духовной эволюции. Воспоминания о предыдущих жизнях, побочный эффект духовных и телесных практик, часто используются в терапевтических целях (связь с трансперсональной психологией и психоанализом Юнга).

Отношение к науке в целом отрицательное за ее излишнюю рационализацию, при этом используются наукообразные термины: «биополе», «энергетика», «аура» и др. Работы отдельных ученых сходны с идеями Н.-Э., привлекаются как подтверждающие учение, напр. теория хаоса и критика детерминизма И. Р. Пригожина, критика редукционизма классической науки Ф. Капры, автора кн. «Дао физики», где демонстрируется сходство вост. мистики с совр. физикой.

Практики Н.-Э. неспецифичны, представляют собой комбинацию практик, распространенных в др. традициях. Они направлены на духовный рост человека, гармонизацию мира и человека, взаимосвязи между разумом, телом и духом. Такой холизм порождает равное внимание к телесным и духовным практикам для изменения сознания и саморазвития (медитации, психологические и психоделические практики и техники, осознанные сновидения) и общение с духовными существами (медиумы и ченнелинги, магические практики, гадания). Ре-

зультатом саморазвития становятся новые способности, напр. способность стать контактером. Отличие спиритуализма XIX в. от теософии состоит в том, что медиумы общаются с умершими родственниками или знаменитостями, в основном интересуясь посмертным существованием и миром духов. Медиумы — люди, обладающие природной способностью проникать сознанием в иные миры. Ченнелингу можно научиться: среди последователей Н.-Э. распространены школы и техники, обучающие «подключению». Общение осуществляется с определенными «учителями». Пути получения сообщений различны: автоматическое письмо, ясновидение, вещи сны и проч. Сообщения связаны с устройством мира, человека и человечества в целом и историческими (или параисторическими) событиями. Некоторые контактеры постоянно общались с определенной личностью, создавая корпус текстов и учение (напр., Дж. Робертс и Сег, Дж. З. Найт и Рамта и др.). Робертс надиктовала мужу более 25 книг, полученных ею от бестелесного «Сета» (общий тираж — неск. миллионов экземпляров). Книги призывают к разумному потреблению и охране окружающей среды, а также в них описана метафизическая синкретическая система, есть ответы на исторические, этические, теологические вопросы. Исследователи указывают на сходные тон и содержание множества ченнелингов, а также на их использование для легитимации собственного статуса и практик. Советы духов не только касаются глобальных вопросов, но и могут помогать последователям Н.-Э. в повседневной жизни (менять погоду, избегать дорожных пробок и т. д.).

В Н.-Э. используются вост. телесные практики (йога, рейки, цигун, единоборства и др.), массажи, традиц. вост. медицина (акупунктура, хиропрактика, аюрведа), а также заимствованные у первобытных народов обряды (шаманизм, целительство) и проч. Используются представления о человеке из различных традиций, напр. наличие энергии праны или ци, проходящей через особые центры — чакры, с к-рыми можно «работать» и к-рые можно «открывать», что влияет на эмоциональное, психическое и физическое состояние.

В общении с окружающим пространством используют вост. арте-

факты (статуэтки лягушек, будд, китайские монеты и проч.), символы религий древности (егип. крест анх, кельт. орнаменты, руны и др.), а также кристаллы, пирамиды и маятники, особые функции к-рых доказываются «научными» средствами. Практикуется кит. геомантика — фэншуй. Использование кристаллов с различными целями стало отличительной чертой Н.-Э. и одной из немногих новых практик. Контактер Ф. Олпер сообщил, что в Атлантиде кристаллы были источниками энергии для существования, с их помощью исцеляли больных, трансформировали человека и пространство. Кристаллическая структура несет энергетический и информационный заряд (ср. «заряженная вода» и др.).

Политические взгляды. Н.-Э. пропагандирует холизм, защиту окружающей среды, уход от партийной системы, новый уровень взаимопонимания. Изначально движения Н.-Э. оказывались связаны с пацифизмом. В 1970–1980 гг. наиболее активной была группа «Альянс Нового мира», возглавляемая М. А. Сатином, автором кн. «Политика Новой эпохи: исцеление себя и общества» (1979). Среди сторонников Н.-Э. есть те, кто разделяют глобалистские тенденции (преодоление разделения), и те, кто придерживаются антиглобалистских позиций (движение «назад к земле», экологические группы).

Христ. Церкви обычно отрицательно оценивают мировоззрение и практики Н.-Э. В 2003 г. Ватикан опубликовал документ «Иисус Христос — источник воды живой. Христианские размышления о Нью-Эйдж», в к-ром дал оценку Н.-Э. как представлениям, к-рые вводят людей в заблуждение. Но есть и организованные группы христиан, положительно относящихся к Н.-Э.: «Католики Нового века», «Христианское пробуждение к Новой Эре» (впосл. «Христианское пробуждение к Новой Осознанности») и др. Представители традиционных религий бесписьменных народов считают последователей Н.-Э. «империалистами, коммерсантами и экспроприаторами чужого достояния», а шаманы или целители, которые «обслуживают «белых»», воспринимаются как намеренно тривиализирующие и разрушающие традиционный образ жизни.

Распространение Н.-Э. в странах СНГ в значительной степени пришлось на перестроечный и постсоветский период. Ранее сходных идей придерживались малочисленные подпольные группы теософов и последователей Рерихов (см. ст. *Живая этика*), а также др. эзотерические и оккультные сообщества. В 80-х гг. XX в. популяризировались паранаучные взгляды, возрастал интерес к магии, телепатии и проч. В 90-х гг. пользовались популярностью астрологи и маги (А. В. Чумак, А. М. Кашпировский, Г. П. Грабовой), такие телепередачи, как «Третий глаз» и др. Под влиянием переводов зап. лит-ры в 90-х гг. сложилась «культура среда», в к-рой распространялись как новые религ. движения, так и паранаучные идеи и практики Н.-Э. Ближе всего к зап. движениям Н.-Э. в 70–80-х гг. в России была тренинговая система «Дальнейшее энергоинформационное развитие» (ДЭИР), возникшая в 1999 г. на базе книг Д. С. Верещагина. Тренинги обещали раскрытие способностей контроля над обстоятельствами жизни, телепатии и проч. Без формирования движения идеи Н.-Э. распространяются через магазины – центры «Белые облака», «Путь к себе» и др., к-рые осуществляют продажу книг и материалов Н.-Э., предоставляя площадку для Н.-Э. практик (гаданий, лекций различных гуру, психологических тренингов и медитации) и концертов Н.-Э. музыки.

Точная оценка числа последователей затруднительна, исследователи отмечают разрыв в численности между носителями элементов мировоззрения и практиками. В зап. странах доля «эзотерической» или «культурной среды», сообщества «духовных искателей», оценивается в 2–3% численности населения. Последователи Н.-Э. называют себя «искателями», «духовными», но не религиозными, но могут и относить себя к традиц. конфессиям. Чаще всего это люди среднего или высшего класса, с высоким уровнем образования, представители интеллигенции и творческих профессий, большинство женщины (как за рубежом, так и в России). Индивидуализм и научное мировоззрение согласуются с недовольством совр. обществом. В США к Н.-Э. первыми приобщились поколения беби-бумеров (1946–1964), в России – поколение, после распада Советского Союза увлек-

шиеся открывшимися околонаучными идеями, а также молодежь крупных городов. Психологически для последователей Н.-Э. характерны индивидуализм, неуверенность в совр. обществе (критика совр. мироустройства и гос-ва). Они выступают за глобализацию, против национализма, национального гос-ва. Лит.: *Hanegraaff W.* New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought. Leiden, 1996; *Hammer O.* Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age. Leiden; Boston, 2001; *Григорьева Л. И.* Религии «Нового века» и совр. гос-во: Соц.-филос. очерк. Красноярск, 2002; *Handbook of New Age* / Ed. D. Kemp, J. R. Lewis. Boston, 2007; *The New Age of Russia: Occult and Esoteric Dimensions* / Ed. B. Menzel, M. Hagemeister, B. G. Rosenthal. Münch., B., 2012; *Раевский А. И.* Движение New Age как квазирелигиозная субкультура совр. общества: религиоведческий анализ: АКД. Р.-п./Д., 2013; *Мартинович В. А.* Нетрадиционная религиозность: возникновение и миграция: Мат-лы к изучению петрадиц. религиозности. Мн., 2015. Т. 1.

К. А. Колкунова

НЬЯ [санскр. – «правило», «метод», «суждение», «собрание общих правил», «логика»], одна из 6 классических школ инд. философии направления астика (признающих авторитет Вед). Учение Н. возникло, по мнению рус. индолога Ф. И. Щербатского (1866–1942), в процессе обобщения методов публичных религиозных и философских диспутов, практиковавшихся в Индии в древности: напр., в Ведах описано словесное состязание жрецов (брахмодья). Первое систематическое изложение учения Н. – «Ньяя-сутры» Гаутамы (Готамы) Акшапады, формирование к-рых длилось неск. столетий и завершилось ок. III–IV вв. В них провозглашается, что «высшее благо достигается через истинное познание [16] категорий»: источника знания (прамана), предметов знания (прамея), сомнения (саншья), мотива (прайоджана), поясняющего примера (дриштанга), доктрин (сиддханга), членов силлогизма (аваява), рефлексии (тарка), удостоверения в познании (нирняя), диспута (вада), софистического спора (джалпа), эристического спора (виганда), словесных ухищрений (чхала), псевдоаргументов (хету-абхаса), псевдоответов (джати) и причин поражения в дискуссии (ниграхастхана) (Ньяя-сутры. I 1. 1). В комментариях к «Ньяя-сутрам» и в источниках последующего периода выделяются «Ньяя-сутра-бхашья» Ват-

сьяяпы (IV–V вв.), «Ньяя-варттика» (Толкование ньяя) Уддйотакары (VII в.), в к-рых отражена полемика с др. школами, прежде всего с буддийской, и замечено сближение Н. с др. даршаной – вайшешикой, что привело к созданию системы ньяи-вайшешики. В результате в состав Н. вошли атомизм (параману-вада) вайшешики и 6 ее основных онтологических категорий (пандарта): субстанции (дравья), качество (гуна), движение (карма), общее (саманья), особенное (вишеша), присущность (самаява), или необходимая связь между субстанцией и качествами-атрибутами (ср. с категориями Аристотеля). Среди комментариев следующего периода выделяют: «Ньяя-варттика-татпарья-тику» (толкование на «Толкование ньяя» Уддйотакары) Вачаспати Мишры (IX в.), ему принадлежит также авторство разрозненных комментариев на 5 др. даршан инд. философии, в т. ч. «Таттва-вайшаради» (Искусность в изложении истины) – на йогу и «Таттва-кауmundи» (Лунный свет истины) – на санкхью; «Ньяя-манджари» (Ожерелье ньяя) Джаянты Бхатты (IX–X вв.). Завершает классический этап (прачина) развития Н. философ Удайна (X в.), которому присвоили почетное имя Ачарья (Учитель), – автор соч. «Киранавали» (Линия лучей), представляющего собой комментарий на сочинение вайшешика «Прашастапада-бхашья»; трудов «Атма-таттва-вивека» (Различение истины об Атмане), где представлена система доказательств существования индивидуальной души (Атман) и Высшей Души (Параматман, он же *Ишвара* – Бог, Господь) и ведется жесткая полемика с буддийским учением о не-душе (анатма-вада); «Лакшанамала» (Венок определений), где рассматриваются основные гносеологические темы учения Н. В труде «Ньяя-кусуманджали» (Грозди цветения [на дереве] ньяи) Удайна синтезировал аргументы и достижения своей школы, подвел итог доказательствам бытия Ишвары. Удайне приписывается огромная роль в вытеснении буддизма из Индии: источники утверждают, что после Удайна чарьи уже ни один буддийский философ не осмеливался нападать на ортодоксальные (астика) системы индуизма.

С кон. XII по XVII в., в продолжение этапа навья-Н. (новая Ньяя),

помимо эпистемологии и формальной логики тщательно разрабатываются основы лингвофилософии, близкой к символической логике. В совр. Индии изучение навья-Н. составляет часть традиц. брахманского образования; кроме того, она активно используется для создания языков программирования. Этап навья-Н. начинается с работы «Таттва-чинтамани» (Драгоценный камень категорий) Гангешы Упадхьяи (XII–XIII вв.), использовавшего философские приемы Удаяны. Последователи Гангешы: его сын Вардхамана Упадхьяя, также комментировавший Удаяну; Джаядэва (Пакшадхара; XIII в.), автор комментария на «Таттва-чинтамани», известного под названием «Алока» (Обзор). Позднее внутри навья-Н. образовались школы, напр. навадвипы, 1-й крупный представитель к-рой, Васудева Сарвабхаума (XVI в.), продолжил традицию комментирования «Таттва-чинтамани», появились комментаторские труды Рагхунатха Широмаи, Джагадишы (XVII в.) и др. Аннамбхатта (XVII в.) в «Таркасанграхе» (Свод умозрений) и «Таркадипике» (Разъяснение к «Своду умозрений») синтезировал учения классической Н. (причина), навья-Н. и вайшешики, создав популярное учебное пособие по ньяе-вайшешике.

Философия Н. тесно соприкасалась с др. общими концепциями в инд. философии: наукой о причинно-следственных связях (хету-шастра), наукой об исследовании, или систематической философией (анвикшики), учением о достоверных средствах познания (прамана-шастра), наукой о категориях (таттва-шастра), учением об аргументации и синтезе (тарка-видья), учением о диспутах (ваковакья, вадартха), искусством обнаружения ошибок (пхаккика-шастра). Н. внесла в них существенный вклад, поскольку преимущественное внимание уделяла проблемам логики и теории познания, ставших вершиной инд. логики. Исходный принцип гносеологии Н. заключается в том, что знание соотносится с объективной действительностью, к-рая признаётся независимой от познающего субъекта; также выдвигается принцип проверки истинности знания на практике. Н. различает 4 источника и средства достоверного познания (прамана): чувственное восприятие

(пратьякша), или непосредственное знание об объекте; логический вывод, или умозаключение (упамана); сравнение, или аналогия (упамана), узнавание нового объекта на основе его предварительного описания и сходства с уже известным объектом; словесное свидетельство авторитета (шабда) — знание, сообщаемое заслуживающим доверия лицом — учителем (лаукика шабда, т. е. мирское свидетельство) либо священным писанием — Ведами (вайдика шабда).

Большое значение в Н. придается анализу логического вывода (анумана). Н. различает 3 вида умозаключения: от причины к следствию (пурватат), напр. о предстоящем дожде по собравшимся на небе дождевым тучам; от следствия к причине (шепатат), напр. о прошедшем дожде по подъему уровня воды в реке; о неизменном сопутствовании одного явления другому, которое непосредственно не воспринимается и не имеет с первым очевидной причинно-следственной связи (саманьято-дришта), напр. о движении небесных светил по изменению их положения. Н. утверждает, что наиболее правильной формой логического доказательства для аудитории может быть 5-членная анумана (панча-аваява-вакья), в к-рую, как и в 3-членный аристотелевский силлогизм, входят больший термин (садхья), меньший термин (пакша), средний термин (линга, или хету — «причина»), но к ним добавляются еще поясняющие примеры (дриштанта, сапакша, випакша). Классическая иллюстрация такого инд. умозаключения редуцируется в рус. пословице «Нет дыма без огня», к к-рой добавляется сапакша: «как на кухне». Инд. логики признавали и умозаключение «для себя» в форме 3-членного силлогизма. Введение в умозаключение поясняющего примера не позволяло делать вывод (пусть и истинный) из абсурдных посылок, как случается в аристотелевском силлогизме.

Выдвинутый Н. принцип опытной проверки знания явился аргументом против учений о двойственной истине, о пустотности, об иллюзорности видимого мира мадхьямики и веданты. Странники этих учений, ссылаясь на факты ложных восприятий (миражи, галлюцинации и т. п.), отрицали достоверность человеческого опыта вообще, объявляя его средством не познания, а за-

блуждения. В полемике с буддийскими философами, отстаивавшими гносеологический номинализм, последователи Н. были абсолютными реалистами и придавали всем категориям онтологический смысл. Объектами познания (прамея) выступают, согласно учению Н., материальные и духовные явления: (Атман), чувства (индрии), ум (манас), активность (правритти), дефекты разума (доша), перерождение (пратьябхава) вслед сансары, удовольствие и боль (пхала), страдания (дукха) и избавление от всех страданий (апаварга), аналогичное раю. Наряду с Атманом Н. признаёт доктрины кармы — сансары и мокши (спасения). Гносеология Н. направлена на сотериологические цели, изучение методов и средств познания необходимо человеку для избавления от ложного знания, ошибок, доставляющих страдания.

Н. классического периода стала самой крупной теистической системой инд. философии. В ишвара-ваде ньяи-вайшешики сочетаются идеи личных свойств Бога как трансцендентной, так и имманентной причины мира (в соответствии с классическим определением теизма). Высший Субъект — Ишвара, трансцендентный миру, является его причиной, а неразумный мир есть следствие Его разумного устройства через Его действия как Высшей Души мира (Параматман), к-рая организует др. души, а также разумно устраивает и направляет движение неразумной кармы (адришта). В то же время Ишвара не является личным Богом в абсолютном смысле: Он единосущен или причастен безличному началу: Атману, Брахману, извечному не созданному им космическому материалу — атомам (параману), закону кармы. Теизм ньяи-вайшешики укладывается в определение атрибутивно-функционального (не абсолютного) теизма, характерного для неомонотеистических религий.

В сутрах вайшешики нет упоминания об Ишваре, но, начиная с Прашастапы (VI в.), идея личного Бога входит в эту систему (ишвара-вада). Его ядром, как утверждают исследователи, стало учение об атрибутах Ишвары и о различных способах доказательства Его бытия. Ишвара-ваду защищали помимо ньяиков-вайшешиков представители системы йоги (называвшейся сешвара-санкхьей, т. е. санкхьей с Ишварой), нек-рые

философы санкхьи и поздней мимансы (сешвара-мимансы) в борьбе с ниришвара-вадинами (антитеистами): буддистами, джайнами, мимансаками и др. Бог как Высшая Душа (Параматман) в отличие от душ индивидуальных в суммированном виде обладает в Н. следующими свойствами: совершенным знанием (буддхи); единством желаний (иччха) и деятельности (праятна); внутренним единством вообще; всемогуществом (айшварья); «демиургическим» мотивом. Последнее свойство Бога, начиная с Ватсьяяны, отстаивали большинство инд. теистов, уверенных в том, что Ишвара предпринимает космогонические действия ради Своих созданий, подобно Отцу, заботящемуся о Своих чадах, чтобы они испытали радости, и разрушает мир, чтобы избавить существа от страданий, причиненных кармой. Уддйотакара первым в своей школе категоризирует Ишвару, называя Его особой субстанцией (дравья) — высшей и вечной, философ также защищает тезис о единственности Бога. Доказательства бытия Ишвары в Н. со времен Гангешы называют ишварануманой (умозаключением в пользу бытия Ишвары). В «Ньяя-кусуманджали» Удаяны в ходе детального опровержения взглядов ниришвара-вадинов обосновывается, что мир не является самопроизвольным: Бог как разумный и милосердный Творец создает мир и заботится о нем. Трактат Удаяны начинается с утверждения о единстве рационального доказательства Бога и спасительного богопочитания. «Учение ньяи — это чистые и свежие цветы, приносящие в мой ум несказанную радость. Тонкий аромат этих цветов», «нектар бессмертия», «грозди доктрин ньяи... освободят мой рассудок от страданий, поскольку эти доктрины о достоверных, непротиворечивых и основанных на правилах логики выводах нацелены на доказательства и аргументы в пользу бытия Бога. И мой рассудок, лишаемый горестей с помощью медоточивой ньяи, вьется вокруг нее, подобно пчеле» (Ньяя-кусуманджали. I 1–2 — здесь и далее пер. Е. Н. Анিকেвой). Философ убежден, что Вселенная почитает Ишвару под разными именами: Шива, Вишну, Брахма, «джайна как Незапятнанный» и т. д., чарваки — как то, что признано миром за относительную истину; «и разве не почитают ремесленники величай-

шего из демиургов Вишвакармана?» (Там же. I 3).

Удаяна демонстрирует аргументы своих оппонентов (ниришвара-вадины) против Ишвары как создателя: Бог не единственная причина мира, т. к. адришта (карма) тоже является причиной, и невозможно согласовать эти 2 причины. Если Бог вечен, то и мир должен быть вечен; но это не так: мир периодически разрушается и создается. Если принять существование Бога Создателя, то неэгоистическая цель его создания (мир создан «для других») умаляет величие Ишвары, потому что мир полон страдания и несчастья; эгоистический мотив создания мира Ишварой также умаляет Его величие и совершенство. Критика и опровержение антитеистов Удаяной строятся в том же порядке: существование адришты не отрицает Ишвару как причину; Бог и адришта — 2 разноплановые причины мира, одна из них разумная, другая неразумная; исходя из 1-го пункта, если причины мира разные, то и мир разнится с Богом в свойствах темпоральности и вечности соответственно; Бог Ишвара чужд какому бы то ни было эгоизма, Он создает мир «для других», а эмпирическое многообразие мира, его страдания и радости объясняются не свойствами Самого Бога, а причинно-следственной цепью кармы; Ишвара не повинен в страданиях существ, но, как заботливый отец, учит индусов моральному закону, награждает и наказывает их для их же блага.

Классическая иллюстрация соотношения мира и Бога в учении Н. — горшок и горшечник. Если, говорят антитеисты, причина горшка вечная, не следует ли из этого, что и горшок должен быть вечен (что абсурдно), иначе мы допустим наличие последовательного (бесконечного) регресса причин случайного порядка. «В ответ на такое возражение о бесконечном регрессе причин он [найяик] скажет: «в силу вечности (необходимости) связи причины и следствия» — как чередование серий семян и ростков, потому идея регресса причин несостоятельна. В приведенном примере [такая вечная связь] очевидна для наших чувств» (Там же. I 7). Иными словами, Удаяна в духе средневек. реализма утверждает, что бесконечный регресс причин невозможен, потому что тогда отрицается сама «идея» причинности; для признания причинно-следственных свя-

зей необходимо признание наличия вечных отношений, подобно семени и ростку, данных в чувственном опыте. Т. о. Удаяна утверждает существование сверхъестественной (alaukika — «иной мир»), или трансцендентной, причины этого мира. В последней части «Ньяя-кусуманджали» философ, возражая оппонентам, что будто бы нет достоверных доказательств бытия Бога, выдвигает знаменитые 8 аргументов в пользу бытия Ишвары в силу: произведенного следствия; первичного соединения атомов; опоры и разрушения мира; слов; предложений; авторитета; откровения; числовых различий, или числовой структуры Вселенной. «Земля [как и другие натуральные элементы] должна иметь Составителя, поскольку они имеют природу «следствий», как горшок. Под составной вещью, нуждающейся в составителе, мы имеем в виду то, что она производится неким агентом, обладающим волей к созданию и имеющим восприятие материальной причины, из которой она должна быть произведена» (Там же. V 2) (ср. доказательство бытия Бога у Фомы Аквинского «от производящей причины»). По мысли Удаяны, мир как следствие, обладающий универсальными связями, отмеченными печатью несовершенства, должен иметь причину в лице всемогущего, всеведущего, совершенного существа — Ишвары (Горшечника). Первичный и самый важный акт в комбинации (айоджана) пассивных атомов, по мысли найяиков-вайшешиков, — это составление 1-й их диады — двайнукья и следующих диад и триад (трайнукья) и т. д. Параману (paramanu — «в высшей степени» / «най...» — «мельчайшая частица», т. е. атом) в инд. философии так же, как в античной, в силу закона древнего атомизма не может быть доступен человеческому восприятию. Но божественному восприятию атомы в ньяе-вайшешике доступны, и потому возможно их разумное устройство. Однако в отличие от представителей античного атомизма Удаяна учит: «Если [атом] действует независимо (самостоятельно), он прекращает быть грубой материей... А поскольку неразумная вещь может произвести следствие только под воздействием разумного существа...» (Там же. V 17), им может быть только Ишвара. По тематике ко 2-му аргументу примыкает 8-й: в начале «творения»

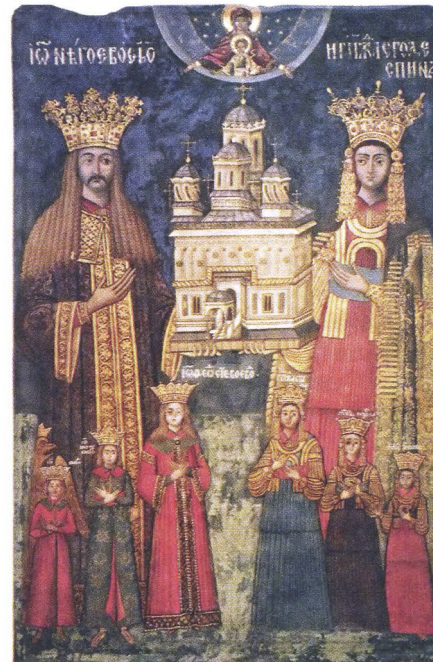
была объединяющая атомы двоица, которая стала причиной бипарной «молекулы» (двойнукия), и от нее происходят дальнейшие сочетания параману, выражающиеся в много-различных числах, определяющих структуру Вселенной. Начало всем числовым различиям могла положить только мудрая воля Ишвары. Третий аргумент обосновывает имманентное присутствие Бога Вседержителя в мире (от глагола dhar — держать, сохранять, от к-рого происходит и дхарма — что держит, опора): «Мир зависит от Существа, обладающего волей, препятствующей разложению, поскольку [мир] имеет природу, которую нужно поддерживать... поскольку он разрушим, как ткань, протертая до дыр» (Там же. V 7). То, что Вселенная поддерживается всеобщей Опорой, Удайна знает из Упанишад и цитирует те места, где Брахман (ср. род) весьма часто называется опорой (напр.: Брихадараньяка упанишада. III 9. 28 и др.). Т. о., в Н. безличное начало и личный Бог Ишвара понимаются в их неразрывном единстве как тождество противоположностей, к-рое приводит к выводу о единстве в Н. безличностно-панентеистического и атрибутивно-теистического мировоззрений. Оставшиеся 4 этико-практических аргумента доказывают авторство откровения (шрути), или Вед: Ишвара — творец слов, смыслов, предложений, первоначального знания, запечатленных в священных для индуизма текстах, а также он Бог, обучающий всему этому людей; кроме того, Ишвара предписывает исполнение морального закона — кармы и надзирает за его правильными «распределением». Данные аргументы Удайна вырабатывает в опровержение мимансаков, отрицавших какое бы то ни было авторство Вед и считавших их вечными и внутренне достоверными. Последователи Н. также полагали, что с каждым космическим циклом Веды разрушаются, но потом вновь создаются единственным автором — Ишварой (Там же. II 5). В инд. теизме Ишвара безлично личностен и является творцом только заведенного им разумного порядка вещей, но не исходных «материалов» (извечных атомов) и не является творцом кармы. Ист.: [Gangeśa] Tattvacintāmaṇi. Delhi, 1974; Nyāya Philosophy: Literal Translation of (Gautama's Nyāya-sūtra and Vātsyāyana's Nyāya-Bhāṣya / Transl. M. Gangopadhyaya. Calcutta, 1976; Indian Metaphysics and Epistemology:

The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gangeśa / Ed. K. H. Potter. Delhi, 1977. (Encycl. of Indian Philosophies; 2); *Аниамбхатта*. Таркасанграха (Свод умозрений). Тарка-дишика (Разъяснение к Своду умозрений) / Пер. с санскрита, введ., коммент. и ист.-филос. исслед.: Е. П. Островская. М., 1989; Indian Philosophical Analysis: Nyāya-Vaiśeṣika from Gangeśa to Raghunātha Śiromani / Ed. K. H. Potter, S. Bhattacharyya. Princeton (N. J.), 1992. (Encycl. of Indian Philosophies; 6); The Nyayakusumanjali of Udayanvetya / Transl. and Explanation by N. S. Dravid. Delhi, 1996. Vol. 1; Nyāyabhāṣyavārttika of Bhāradvāja Uddyotakara / Ed. A. Thakur. Delhi, 1997; Няя-сутры. Няя-бхашья / Ист.-филос. исслед., пер. и коммент.: В. К. Шохин. М., 2001; *Уддйотакара*. Няя-варттика. IV. 1. 19–21 / Пер. с санскр. и коммент.: В. К. Шохин // *Философия религии: Альманах*, 2012–2013. М., 2013. С. 305–332; *Аникеева Е. Н.* Расцвет аргументов няи в пользу бытия Бога (по «Ньяя-кусуманджали» Удайна) // *Пространство и время*. М., 2014. № 3(17). С. 127–135. Лит.: *Bhattacharyya G.* Studies in Nyāya-Vaiśeṣika Theism. Calcutta, 1961; *Bulcke C.* The Theism of Nyāya-vaiśeṣika, Its Origin and Early Development. Delhi; Varanasi; Patna, 1968; *Chemparathy G.* An Indian Rational Theology: Introd. to Udayana's Nyāyakusumanjali. Vienna; Delhi, 1972. Vol. 1; *Инголлс Д. Г. Х.* Введение в инд. логику Навья-ньяя. М., 1974; *Matilal B. K.* Nyāya-Vaiśeṣika // A History of Indian Literature / Ed. J. Gonda. Weisbaden, 1977. Vol. 6. Fasc. 2. P. 53–126; *Gangopadhyay M. K.* Indian Logic in Its Sources on Validity of Inference. Delhi, 1984; *idem.* The Character of Logic in India. Albany, 1998; *Chakrabarti K. K.* Classical Indian Philosophy of Mind: The Nyāya Dualist Tradition. Albany, 1999; *Ganeri J.* Philosophy in Classical India: The Proper Work of Reason. L.; N. Y., 2001; *Канаева Н. А., Заболотных Э. Л.* Проблема выводного знания в Индии. М., 2002; *Saha S.* Epistemology in Pracina and Navya Nyāya. Kolkata, 2003; Discussion and Debate in Indian Philosophy: Issues in Vedānta, Mīmāṃsā and Nyāya / Ed. D. Krishna. Delhi, 2004; *Mishra S.* Īśvaraparyālocanam: Critical Views of Other Schools on the God of Nyāya-Vaiśeṣika Philosophy. Delhi, 2004; *Chatterjee S. C.* Nyāya Theory of Knowledge. Delhi, 2008; *Mishra A. R.* Nyāya Concept of Cause and Effect Relationship. Delhi, 2008; *Bhatt Vishvanath Panchanan Shri Acharya.* Nyāya Siddhanta Muktavali. Delhi, 2011 (на санскрите); *Шохин В. К.* Философский теизм Уддйотакары // *Философия религии: Альманах*, 2012–2013. М., 2013. С. 290–304; *Аникеева Е. Н.* Проблемы индийского теизма: филос.-компаративный анализ. М., 2013.

Е. Н. Аникеева

НЯГОЕ БАСАРАБ [Нягое I Басараб; Нягу Басарабский; румын. Neagoe I Basarab] (1481/82, Олтения — 15.09.1521, Куртя-де-Арджеш, Валахское княжество (ныне в Румынии)), св. Румынской Православной Церкви (РумПЦ) (пам. румын. 26 сент. н. с.) и РПЦ (пам. 26 сент. ст.), господарь Валахского княжества (1512–1521), меценат, книжник. Род. в семье великого ворника валахского двора Пырву, принадлежавшего к одному из старейших ру-

мын. родов Крайовешти (Крайовеску), и его жены Няги из боярского рода из местности Хотэрани (Олтения, Зап. Валахия). Был женат на Милице Деспине Бранкович, дочери



Господарь Валахии св. Нягое Басараб с супругой Милицей Дестиной и детьми. Ктиторская композиция из собора Успения Пресв. Богородицы в г. Куртя-де-Арджеш. 1526 г. Мастер Добромир (Национальный музей искусств Румынии, Бухарест)

моравского деспота Георгия II Бранковича (в конце жизни принял постриг с именем Платонида).

Происхождение Н. Б. вызывает в историографии споры. Став господарем, он добавил к своему имени (Нягое) еще и имя Басараб, указывая т. о. на себя как на сына и наследника валахского господаря Басараба IV Цепелюша Тынэра (Молодого; 1477–1481 с перерывом) (DRH. В. Tara Românească. 1972. Vol. 2. P. 243–244 et passim) и воплощая стремление рода Крайовешти получить господарскую власть, основанную на легитимном династическом праве. Претензии Крайовешти на господарский престол через родство с Басарабом IV получили по требованию Н. Б. обоснование в Житии свт. Нифонта II, патриарха К-польского, написанном афонским иером. Гавриилом Протуллом на греч. языке между 1517 и 1521 гг. Эта легенда, созданная Н. Б. и членами его семьи с тем, чтобы блокировать шансы др. боярских групп

(также в ряде случаев ссылавшихся на родство с господарями) на престол, была поддержана авторами хроник XVII в. (Stoica Ludescu в «Letopisețul Cantacuzinesc» и Radu Popescu в «Istoriile domnilor Țării Românești»). Румын. историография кон. XIX — нач. XX в. (А. Д. Ксенопол, Н. Йорга, Й. Богдан, Д. Ончул, А. Одобеску и др.) разрабатывала эту версию. Для того чтобы объяснить родственные связи Н. Б. с родом Крайовешти, утверждалось, что его мать принадлежала к этому роду — была сестрой 4 братьев Крайовешти, в т. ч. Пырву (*Pleşia*. 1969. P. 47–49).

В румын. историографии после 1930 г. завоевание Н. Б. господарского престола рассматривалось как узурпация власти в ущерб старым династиям (*Filitti*. 1933. P. 46; *Panăitescu*. 1946. P. 11; *Ștefanescu*. 1965. P. 109). В наст. время на основании того что Н. Б. не был объявлен современниками как узурпатор, все актуальнее становится версия, согласно которой Н. Б. — сын Басараба IV и Няги, усыновленный Пырву Крайовеску и выросший в его доме. Эту версию косвенно поддерживают события, связанные со свержением 16 сент. 1481 г. с валашского трона Басараба IV его покровителем, молдав. господарем св. *Стефаном III Великим*, в результате чего Басараб IV бежал во владения Крайовешти в Олteniю (*Pleşia*. 1969. P. 45–60; *Vergatti*. 2009. P. 24–37).

Н. Б. получил хорошее образование, владел греческим и южнославянскими языками. Первое документальное свидетельство о нем («жупан Нягое постельник») сохранилось в помяннике (romelnic) под 28 янв. 1501 г., в к-ром упоминалось о ежегодном даровании родом Крайовешти афонскому *Паулу святому монастырю* 2 тыс. аспров (DRH. В. Țara Românească. 1972. Vol. 2. P. 6–9). Примечательно, что в юном возрасте Н. Б., являясь не самым высокопоставленным сановником, был удостоен титула жупана. Этот титул также носили его дядя бан Барбу и отец Пырву, в то время как 2 других его дяди (конюший Данчул и великий постельничий Раду) его так и не получили (*Pleşia*. 1970. P. 113). Как великий постельничий Н. Б. фигурирует в дарственной грамоте (в ней перечислены села, мельницы и др.) валашского господаря Раду IV от 15 дек. 1501 г. мон-рю Нучет (жу-

лец Дымбовица) (DRH. В. Țara Românească. 1972. Vol. 2. P. 26–31). Эту должность Н. Б. занимал до 15 июня 1501 г., когда из-за соперничества с валашским господарем Михней I Ингерасом Рэу (Злым) бежал вместе с семьей к паше Никополя Мехмед-бею Михал-оглу. С восхождением на валашский господарский престол Влада V Тынэра (Молодого) Н. Б. стал великим комисом (1-я грамота Влада V от 1 апр. 1510 о вознаграждении его сторонников // DRH. В. Țara Românească. 1972. Vol. 2. P. 142–143; также: грамота Влада V от 24 апр. 1510 // *Ibid.* P. 142–144). Эту должность Н. Б. оставил после 28 нояб. 1511 г., когда произошел разрыв между господарем и родом Крайовешти, вслед. чего Н. Б. переехал в К-поль. Очевидно, что уже в период господарства Влада V Н. Б. надеялся занять престол: так, на его печати, поставленной рядом с печатями др. бояр на грамоте Влада V от 17 авг. 1511 г., изображены ворон, луна и солнце, символизировавшие господарскую власть (*Sacerdoțeanu*. 1964. P. 411–413).

Н. Б. утвердился на престоле при помощи тур. армии (документ, подписанный венг. кор. Владиславом (Ласло) II Ягеллоном, от 14 февр. 1512: *Hurmuzaki*. 1911. Vol. 15. P. 218). Оттоманская власть умело использовала слабые стороны династического принципа наследования власти (значительное число наследников, борьба боярских группировок за власть) как в Молдавском, так и в Валашском княжествах, увеличивая давление на внутривнутриполитическую жизнь румын. княжеств. Оба княжества продолжали управляться автохтонными правителями, однако Порты все чаще брала на себя право самой назначать правителей (*Istoria românilor*. 2016. Vol. 4. P. 476). Восхождение Н. Б. на трон состоялось 23 янв. 1512 г. при поддержке Мехмед-бея, действовавшего от имени султана Баязида II (1481–1512) и близкого к боярам Крайовешти. Мехмед-бей представлял Н. Б. как своего родственника, что подтверждает гипотезу о том, что мать Мехмед-бея Махитаб была румын. происхождения и, весьма вероятно, состояла в прямом родстве с Крайовешти (*Cronicile slavo-române*. 1959. P. 79; *Mehmet*. 1968. P. 923).

Валашское княжество в начале правления Н. Б. находилось в неблагоприятных внешних условиях, что

делало необходимым проведение осторожной внешней политики. Н. Б. сохранил мир с турками ценой увеличения размера дани (ок. 13 тыс. галбен), т. о. надолго обеспечив их невмешательство во внутренние дела Валашского княжества. В то же время господарь установил дипломатические отношения с королями Венгрии и Польши, правительством Венеции и папой Римским, что способствовало укреплению политической стабильности, обеспечившей возможность проведения ряда внутренних преобразований (*Istoria românilor*. 2016. Vol. 4. P. 482). В 1519 г. по согласованию с молдав. господарем Н. Б. направил своего посланника в Ватикан, намереваясь т. о. способствовать преодолению конфликта между католиками и православными в интересах создания единого антиосманского фронта. Всячески поощрял развитие ремесел и торговли, в т. ч. внешней.

Очевидно, на момент восшествия Н. Б. на престол, трон главы Валашской Церкви оставался вакантным — на царство господаря помазал патриарх К-польский *Пахомий I*. На факт помазания как на подтверждение легитимности Н. Б. на престол указывает и румын. летописец Д. Й. Мурешан (*Mureșan*. 2012. P. 25–62). Некоторые исследователи считают, что Валашская Церковь как *Унгро-Влахийская митрополия*, подчиненная К-польскому Патриархату, была образована именно при Н. Б.

Ок. 1503 г. К-польский патриарх *Нифонт II* (1486–1488, 1497–1498) на созванном им в Валахии Поместном Соборе хиротонисал 2 архиерея для Валашской Церкви (*Gavriil Protul*. 1937. P. 275–276; *Idem*. 1944. P. 80–82). Несмотря на то что имена архиереев и их кафедры не названы, историки полагают, что речь идет об образовании в границах исчезнувшей в нач. XV в. Северинской митрополии 2 епископий — Рымникской и Бузеуской. При помощи этих иерархов Н. Б. смог осуществить программу обновления церковной жизни (*Păcurariu*. IBOR. 2004. Vol. 1. P. 404–410). Считается, что митрополитом Унгро-Влахийским во время господарства Н. Б. был его ставленник, печатник иером. Макарий (1512–1521), уроженец Черногории, автор и издатель первых в Валахии печатных литургических книг на слав. языке (Служебник (*Liturghierul*; 1508), Октоих (1510), Четвероевангелие (1512)).

Н. Б., сохраняя традиции предшественников, занимался защитой и увеличением церковных владений. Ок. 50 документов господарской канцелярии касаются расширения движимого и недвижимого имущества валахских церквей и монастырей (DRH. V. Țara Românească. 1972. Vol. 2. Passim). Н. Б. был строителем и ктитором кафедральной епископской церкви в Куртя-де-Арджеше (построена на месте старой, основанной господарем Владом III Цепешем (Дракулой), освящена 17 авг. 1517; здесь была устроена господарская усыпальница), ц. вмч. Георгия в Тырговиште (1517), кафедральной митрополичьей Вознесенской ц. в Тырговиште, церкви скита Остров-Кэлимэнешти (воеводская ктитория Н. Б. и его супруги Милицы Деспины, возведенная на руинах мон-ря XV в. в 1520–1522) и др. Н. Б. частично перестроил и обновил росписи в кафеликоне мон-ря *Тисмана*, в кафеликоне мон-ря *Снагов* (устроил там усыпальницу для Пырву Крайовеску († 1512)), в кафеликоне мон-ря *Дялу*, в кафеликоне мон-ря *Главачок*, в мон-рях *Козия* и *Комана*, поддерживал владения Церкви за пределами страны, к югу от Дуная (*Gavriil Protul*. 1944. P. 160). Также он поощрял ктиторскую активность бояр (*Chihaia*. 1976. P. 218; *Săsăujan*. 2012. P. 72–78).

Особое внимание Н. Б. уделял афонским мон-рям. Это объясняют тем, что он находился под влиянием свт. Нифонта II: так, в свое время был единственным из румын. бояр, кто, несмотря на угрозы Раду IV предать смертной казни любого вступившего в контакт с впавшим в немилость иерархом, все же посещал и поддерживал его (*Gavriil Protul*. 1944. P. 91–93). Первый акт, принятый Н. Б. в качестве господара, — документ пожертвовавший (20 февр. 1512), касавшийся расширения владений афонского мон-ря *Кутлумуш* (назван в источнике Большой лаврой Валахии, являлся ктиторией господара Владислава I Влайку), к-рому были дарованы 8 сел, освобожденных от всех даней, кроме налога, взимаемого в пользу государства (DRH. V. Țara Românească. 1972. Vol. 2. P. 198–200). Также он даровал Кутлумушу годовую субсидию в размере 10 тыс. аспров, к которой добавил 700 аспров на содержание больницы и 500 — на дорожные расходы для тех, кто приезжали в Ва-

лахию за деньгами. Н. Б. полностью перестроил кафеликон *Великой Лавры*, пожертвовал много предметов утвари и годовую субвенцию. Отдельное попечение Н. Б. имел о *Дионисия преподобного монастыре*, т. к. в этой обители умер и был похоронен патриарх К-польский свт. Нифонт II. Н. Б. построил там церковь во имя патриарха (*Gavriil Protul*. 1944. P. 141–157) и подарил обители раку для его мощей и многое другое. Н. Б. жертвовал в обители *Паутократор*, *Ватонед*, *Ксиропотам*, Павла святого мон-ря, *Иверский монастырь*, *Ксенофонта преподобного монастыря* (*Săsăujan*. 2012. P. 78–79).

Поскольку Н. Б. был женат на представительнице серб. правящего рода, в сферу его донаторского интереса входила также поддержка сербских мон-рей: напр., мон-рю *Хиландар* в 1517 г. он пожертвовал 7 тыс. аспров; поддерживал мон-ри *Крушедол*, *Дечаны*, *Орешковица* (*Bazilescu*. 1971. P. 679; *Săsăujan*. 2012. P. 80), *Кошница* в Вост. Македонии (*Székely*. 2012. P. 417–438; *Teoteoi*. 2012. P. 127–150).

Н. Б. заботился также о святых землях, Синае, Византии: оказывал значительные пожертвования храму Гроба Господня в Иерусалиме «вместе с церквами, которые находятся вокруг»; Синай «обогастил всеми церковными сосудами и другими многими дарами и выделил большую субсидию» (*Gavriil Protul*. 1937. P. 292); перекрыл свинцом патриаршую церковь в К-поле, «обновил помещения для монахов и сделал много даров»; жертвовал средства *Метеорским монастырям* (*Săsăujan*. 2012. P. 79).

14–15 авг. 1517 г. в присутствии К-польского патриарха *Феолимта I* и др. церковных сановников была освящена ктитория Н. Б. — мон-рь в Куртя-де-Арджеше с кафеликонном в честь Успения Пресв. Богородицы, построенный на месте разрушенного древнего мон-ря и ставший одним из центров валахского Православия. Был созван Собор, на к-ром 16 авг. был канонизирован патриарх Нифонт II (*Gavriil Protul*. 1944. P. 155). 17 авг. было решено переместить престол Валахского митрополита из Куртя-де-Арджеша в Тырговиште, новой кафедрой стала ц. в честь Вознесения Господня (ктитором которой Н. Б. также являлся), освященная 17 авг. 1520 г. В качестве компенсации за перенос кафедры

каждый игумен мон-ря в Куртя-де-Арджеше получил титул архимандрита и право носить набедренник (*Păcurariu*. IBOR. 2004. Vol. 1. P. 490).

Н. Б. был похоронен в господарской крипте в мон-ре в Куртя-де-Арджеше. Причислен к лику святых РумПЦ на заседании Синода 8–9 июля 2008 г. вместе со свт. *Иакинфом*, митр. Унгро-Влахийским, и прав. Дионисием Скудным. Он стал 3-м святым румын. господарем после св. Стефана III Великого и мч. *Константина Брынквяну*. 7 марта 2018 г. решением Синода РПЦ его имя было внесено и в месяцеслов РПЦ.

Ок. 1520 г. Н. Б. написал на слав. языке труд «Поучения Нягое Басараба», адресованный сыну Феодосию и оформленный в жанре «княжеское зеркало» (*Furstenspiegel*). Труд сохранился также в греческой и румынской версиях (XVI и XVII вв.; 1-е изд. на румынском языке опубликовано в 1654). Сочинение состоит из 2 частей. В 1-й изложены богословское и теоретическое обоснования существовавшего порядка, а также синтез идеалистических представлений автора о христ. этике; 2-я часть, практическая, содержит религиозные, этические и политические принципы, на основе к-рых следует обучать господарского сына.

Иконография. Сохранилось довольно много ктиторских изображений Н. Б. В его крипте в церкви в Куртя-де-Арджеше зограф Добромир изобразил господара с моделью церкви в руках, его супругу Милицу Деспину и их 6 детей: Феодосия, Петра, Иона (Ивана), Стану, Руксандру (внучка супруга господара Раду V) и Ангелину. Портрет Н. Б. в кафеликоне мон-ря *Снагов* был выполнен при валахском господаре Петру Молодом (1559–1568): это единственный в румынской средневековой живописи случай, когда в нефе и притворе написаны портреты одних и тех же лиц (вместе с Н. Б. изображен Мирча Чобану, воевода Петру, вместе с братьями Раду и Мирчей и их матерью). В церкви Куртя-Домняскэ в Тырговиште, ктитории Петру III Церцела (Серьги), роспись была сделана во времена господара мч. Константина Брынквяну (1688–1714); здесь находится самая крупная галерея портретов валахских господарей (худож. Константин), среди них есть изображение Н. Б. Также Константин в 1693 г. в кафеликоне мон-ря Хурези выполнил

групповой портрет предков мч. Константина Брынковяну, в их числе и Н. Б. В церкви скита Остров ок. 1760 г. художники Иоанн и Константин, используя в качестве образца изображения господарской семьи в Куртя-де-Арджеше, написали групповой портрет семьи господара: Н. Б., Милицы Деспины и детей Феодосия и Руксандры (*Văetiși*. 2012. P. 185–222). Изображения Н. Б. и членов его семьи сохранились на т. н. семейных иконах (Нац. музей искусств Румынии) (*Brătulescu*. 1961. P. 775–



Господар Валахии св. Нягое Басараб с сыном Феодосием и господарем Валахии Миршей Чобану. Роспись собора мон-ря Снагов, Румыния. 1559–1568 гг.

Фото: Fusion-of-horizons from Flickr

784). Портреты Н. Б. и Милицы Деспины были помещены на шитых покровках, к-рые они заказали для раки свт. Нифонта II в монастыре прп. Дионисия на Афоне.

Ист.: Слова наказательные воеводы Валашского Иоанна Нягоя к сыну Феодосию / Сост.: П. А. Лавров. СПб., 1904; *Hurmuzaki E.* Documente privitoare la istoria românilor. Bucur., 1911. Vol. 15: Acte și scrisori din arhivele orașelor ardelenne (Bistrița, Brașov, Sibiu) / Publ. N. Iorga. Pt. 1: 1358–1600. P. 218; *Gavril Protul*. Viața și traiul sf. Nifon, patriarhul Constantinopolului / Ed. T. Simedrea // BOR. 1937. An. 55. N 5/6; *idem*. Viața sf. Nifon: O redacțiune grecească inedită / Ed. V. Grecu. Bucur., 1944. P. 257–299; *Învățăturile lui Neagoe Basarab, domnul Țării Românești, 1512–1521: Versiunea grecească* / Ed. V. Grecu. Bucur., 1942; *Cronicile slavo-române din sec. XV–XVI* / Publ. I. Bogdan, ed. P. P. Panaitescu. Bucur., 1959. P. 215–316; *Istoria Țării Românești 1290–1690. Letopisețul Cantacuzinesc* / Ed. C. Grecescu, D. Simonescu. Bucur., 1960; *Radu Popescu*. Istoriile domnilor Țării Românești / Ed. C. Grecescu. Bucur., 1963; *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie* / Ed. F. Moisil, D. Zamfirescu, G. Mihăilă. Bucur., 1971; *Idem* / Ed. G. Mihăilă, D. Zamfirescu. Bucur., 1996. DRH. B. Țara Românească. 1972. Vol. 2: 1501–1525 / Ed. Ș. Ștefănescu, O. Diaconescu. P. 193–403.

Лит.: *Iorga N.* Istoria Bisericii Românești și a vieții religioase a românilor. Bucur., 1908. Vol. 1. P. 113–140; *Filitti I. C.* Banatul Olteniei și Craiovești. Craiova, 1933; *Brătulescu V.* Icoanele de familie ale lui Neagoe Basarab // BOR. 1961. An. 79. N 2. P. 775–784; *Sacerdoteanu A.* Contribuții la studiul diplomatiei slavo-române: Sfântul domnesc și sigiliile din timpul lui Neagoe Basarab // Romanoslavica. Bucur., 1964. N 10. P. 405–434; *Ștefănescu Ș.* Bănia în Țara Românească. Bucur., 1965; *Neagoe M.* Despre politica externă a lui Neagoe Basarab // Studii: Revistă de istorie. Bucur., 1966. An. 19. N 4. P. 745–764; *Mehmet M. A.* Două documente turcești despre Neagoe Basarab // Studii: Revistă de istorie. 1968. An. 21. N 5. P. 921–930; *Pleşia D.* Neagoe Basarab — originea, familia și o scurtă privire asupra politicii Țării Românești la începutul veacului al XVI-lea // Valachica: Studii și materiale de istorie și istorie a culturii. Târgoviște, 1969. Vol. 1. P. 45–60; 1970. Vol. 2. P. 113–141; *Bazilescu Ș.* Relațiile lui Neagoe Basarab cu lumea ortodoxă din afara granițelor Țării Românești // Mitropolia Olteniei. Craiova, 1971. An. 23. N 9/10. P. 676–690; *Dușu A.* Cărțile de înțelepciune în cultura română. Bucur., 1972. P. 65–103; *Chihaiia P.* De la «Negru Vodă» la Neagoe Basarab: Interferențe literar-artistice în cultura românească a evului de mijloc. [Bucur.], 1976; *Velculescu C.* Cărți populare și cultură românească. Bucur., 1984. P. 6–8, 53–75; *eadem*. Physiologus — Bestiarium — Bilder und die rumänische Volkskultur // Synthesis. Bucur., 1998. N 25. P. 67–77; *eadem*. Proloage. Fiziolog. Alexandria. Cosmografii. [Piscu], 2018; *Vergatti R.-Ș.* Neagoe Basarab: Viața, domnia și opera. Curtea de Argeș, 2009; *Mureșan D. I.* La visite canonique du patriarche Pacôme I^{er} dans les Principautés Roumaines (1513) et le modèle davidique du sacre // Sfântul voievod Neagoe Basarab — ctitor de Bisericii și cultură românească / Coord. N. C. Cădă. Bucur., 2012. P. 25–62; *Săsdăjan M.-S.* Actul de ctitorie al domnului Neagoe Basarab // Ibid. P. 63–80; *Teoteoi T.* Neagoe Basarab, inițiator al binefacerilor româneștice tre o mănăstire din Macedonia Orientală, Kosinitsa sau Cușnița din Viața sf. Nifon // Ibid. P. 127–150; *Văetiși A.* Portretistica votivă a lui Neagoe Basarab // Ibid. P. 185–230; *Székely M. M.* Pe marginea unei corespondențe pierdute. Mănăstirea Kosinitsa și Țările Române // Aut viam inveniam aut faciam: In honorem Șt. Andreescu / Coord. O. Cristea, P. Zahariuc, Gh. Lazăr. Iași, 2012. P. 417–438; *Grigore M.-D.* Neagoe Basarab — Princeps Christianus: Christianitas-Semantik im Vergleich mit Erasmus, Luther und Machiavelli (1513–1523). [Fr./M., 2015]; *Istoria românilor*. [Bucur., 2016²]. Vol. 4: De la universalitatea creștină către Europa «patriilor» / Coord. Ș. Ștefănescu, C. Mureșan, I. A. Pop. P. 475–493, 555–582, 613–674, 761–812.

М. Антон

НЯМЕЦКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ (празд. 26 июня), чудотворный процессионный, запрестольный двусторонний образ (на обороте — вмч. Георгий Победоносец) XIV в., один из древнейших в Румынии. Со времени своего перенесения из Византии Н. и. находится в *Нямецком в честь Вознесения Господня мужском монастыре* (за исключением короткого периода, когда в XIX в. она была сокрыта от турок); по мес-

ту пребывания в этом мон-ре она и получила название «Нямецкая». Известна также под наименованиями «Молдавская» — по стране, в которой прославилась, и «Лиддская» — по легендарному месту происхождения.

Источники и сказание о чудесах. Одним из ранних письменных источников, куда вошло сообщение о чудесах от иконы, является сочинение архим. Иоанникия (Галятовского) «Небо новое» (1665). К 1723 г. относятся первые сведения о происхождении иконы, оставленные митрополитом Молдавским Георгием IV (1722–1729). Этот документ не сохранился, но был воспроизведен в пространной истории Н. и., к-рую собрал воедино в 1859 г., используя в т. ч. рукописи монастырского архива, духовник мон-ря схиархим. Андроник (Попович-Баденский). В своей работе он также опирался на сведения из кн. «Чудеса Пресв. Богородицы» иером. Агапия Ландоса Критянина (3-я ч. кн. «Спасение грешников» (Ἀγαπολῶν σωτηρία), Venice, 1641), опубликованной на румын. языке в типографии Нямецкого мон-ря в 1847 г.; это издание примечательно тем, что в него были включены дополнения.

В сборнике о чудесах Пресв. Богородицы архим. Иоанникий (Галятовский) описывает последовательно 2 чуда от Н. и., и оба касаются необыкновенного поведения иконы во время процессий: икона «кланяется низко до земли», опускаясь и поднимаясь, так что священники или архиереи не в силах удержать ее в руках (Чудо 42); икона, вырвавшись из рук, сама по воздуху перенеслась и встала над амвоном, а затем, пройдя через царские врата, обошла престол и остановилась за ним — на своем привычном месте (Чудо 43). Очевидно, основанием для включения рассказа об иконе в сочинение архим. Иоанникия (Галятовского) стало современное ему 2-е чудо, пришедшееся, как сообщает автор, на время правления молдав. господара Георге Штефана (1653–1658). Впрочем, сам архим. Иоанникий (Галятовский) икону не видел (доказательство тому — допущенные иконографические неточности при описании оборотной стороны). Есть вероятность, что источником его информации был занимавший влиятельное положение при дворе Георге Штефана буд. рус. дипломат



Нямецкая икона Божией Матери
в окладе. XIV в.
(Нямецкий мон-рь, Румыния)

Н. Г. *Спафарий* (Милеску-Спэтарул; 1636 — между 1708 и 1714) — он бывал в Нямецком мон-ре, где изучал его архивы. Имя Спафария, как и дату чуда, происшедшего в период правления Георге Штефана — 17 февр. 1655 г., удостоверяет в своем сообщении митрополит Молдавский Георгий IV. Согласно ему, появление Н. и. в Молдавском княжестве пришлось на время правления господаря Александру I Доброго (1400–1432) и связано с визант. имп. Иоанном VIII Палеологом. После смерти отца, имп. Мануила II (21 июля 1425), Иоанн возвращался в К-поль из поездки по Зап. Европе, чтобы стать полноправным правителем Византии, и держал путь через Молдавское княжество. Там его встретил господарь Александру I Добрый и сопровождал до Килийской крепости на Дунае. В качестве благодарности стране, в которой буд. император увидел «людей мудрых и благочестивых», он по вступлении на престол оказал ее правителю Александру I Доброму, Церкви (в лице митр. Молдавского Иосифа) и народу особые милости. Так, среди даров императора упоминается в т. ч. икона Божией Матери, на обороте к-рой изображен вмч. Георгий Победоносец. Митр. Георгий IV свидетельствует о том, что сам видел в Нямецком мон-ре хранившиеся там императорские хартии о дарованиях. Т. о., согласно сообщению митрополита, икона могла прибыть в Молдавское княжество в период между 1425 и 1432 гг.

Если архим. Иоанникий (Галятовский) рассказывает об иконе, не приводя ее отдельного названия, то спустя 2 столетия автор молдав. редакции книги Агапия Ландоса Критянина в дополнительных сведениях (Чудо 74) именует ее «Римская» и «Лиддская», а также специально останавливается на пересказе предания о *Лиддской (Римской) иконе Божией Матери* как предыстории Н. и. Схема повествования, воспроизведенная схиархим. Андроником (Поповичем-Баденским) в части, предвещающей чудеса, полностью совпадает со схемой сказания о Лиддской иконе (раннехрист. нерукотворный образ на столбе в базилике в г. Лидде; создание с него списка в VIII в. свт. Германом I, патриархом К-польским; перемещения этого списка из К-поля в Рим и снова в К-поль, где он был поставлен в Халкопратийском храме). В отличие от др. икон с той же предысторией (см. ст. *Тихвинская икона Божией Матери*) упоминание г. Лидды в случае Н. и. может носить программный характер, а именно — через изображение на обороте иконы вмч. Георгия, жившего в этом городе. Связь Н. и. с Лиддской иконой сохраняется и в наст. время благодаря установлению единого дня празднования иконам, считающимся ее списками, — 26 июня.

Схиархим. Андроник (Попович-Баденский) помимо суммирования информации предшественников дал описание 18 чудес от Н. и.: первые 2 — чудеса во время процессий (с ошибками, т. к. автор не был знаком с изначальным текстом в «Небе новом»); 3-е чудо связано с попыткой еретиков найти в иконе тайник с серебром, к-рый якобы служит причиной странных передвижений иконы, однако «разоблачить» чудотворный образ не удалось, поскольку орудие вандалов сломалось, оставив в иконной доске кусок металла; чудеса с 4-го по 7-е приходятся на 1779–1794 гг. — время игуменства в Нямецком мон-ре при Паисия Величковского и связаны с этим святым (старец получил утешение от Н. и. после вынужденного ухода со Св. Горы Афон (Чудо 4), он засвидетельствовал чудотворность иконы перед турком, к-рый намеревался, но не смог вывезти икону из мон-ря (Чудо 5), по благословению преподобного после молитв перед Н. и. у одной бездетной пары родилось долгожданное дитя (Чудо 6), а ребенок др. семейной пары был исцелен от

падучей болезни (Чудо 7); чудеса 8 и 9 — участие иконы в жизни мон-ря во время споров и тяжб между 1816 и 1821 гг.; Чудо 10 — сокрытие Н. и. от турок в период с 3 июня 1821 г. до 28 окт. 1822 г. на Русской горе (на этом месте ныне находится скит Старой иконы Божией Матери) и преобразование лика Пресв. Богородицы на иконе после ее обретения; далее — 3 чуда исцелений: от болезни крови (Чудо 11), хромого (Чудо 12), расслабленного (в 1835; Чудо 13); оправдание в 1839 г. несправедливо осужденного архим. Неонилы (Чудо 14); благополучное разрешение вопроса, связанного с претензиями боярина Й. Катарджу на владения мон-ря (1839–1840; Чудо 15); защита местности от холеры в 1847 г. (Чудо 16); исцеление глаз ослепшего мон. Иегудиила в 1854 г. (Чудо 17); чудесное возвращение похищенных от иконы драгоценных привесов (подвесок) в 1856 г. (Чудо 18).

В рус. сб. «Солнце Пресветлое», раннем рукописном своде чудотворных икон Божией Матери (нач. XVIII в. — МГУ НБ. № 293. Л. 120 об. — 121 об.; копия — ГИМ. Муз. № 42. Л. 134 об.; в обеих рукописях — без гравюры), икона впервые фигурирует с наименованием «Молдавская». Составитель сборника предпочел в выборе названия более широкий топографический принцип, хотя его единственный источник сведений об этой иконе архим. Иоанникий (Галятовский) упоминает и конкретное место нахождения Н. и.: «...образ Пресвятой Богородицы в земле Молдавской, в монастыре Нямецком». В тексте указана фантастическая дата обретения образа — 491 г., в качестве дня празднования фигурирует 21 марта, а в кратком сказании 2 чуда объединены в одно, совершившиеся во время процессии на храмовый праздник Вознесения Господня (земной поклон и самостоятельное передвижение иконы по храму, где она встала в алтаре).

Иконография лицевой стороны иконы с образом Божией Матери относится к типу «Одигитрия» с Младенцем Христом на левой руке и принадлежит к варианту этого изображения, сложившемуся в X–XI вв., — варианту наиболее репрезентативному, где положение голов Матери и особенно Сына близко к фронтальному (на Н. и. голова Божией Матери немного склонена к Младенцу), а взоры устремлены на молящегося.

В левой руке Богомладенца — свиток, отведенной в сторону правой Он благословляет. В верхних углах Н. и. — полуфигуры ангелов с покровенными руками. Этот вариант иконографии, как восходящий к почитавшейся в К-поле в храме Одигон чудотворной иконе «Одигитрия», известен во мн. списках (на Руси к нему относится близкая по иконографии к Н. и. *Смоленская икона Божией Матери*). Торжественность и в то же время скорбность образам придает красный цвет нимбов. Над правым плечом Богоматери видны следы посвятельной надписи, воспроизведенной с нек-рыми искажениями на окладе (1844–1845; слошной, серебро с позолотой, драгоценные камни) на лицевой стороне иконы: «Δέ(ησις) τοῦ δοῦλου τοῦ Θεοῦ | Πέτρο» («Молитва раба Божия Петра...»). На оборотной стороне представлен вмч. Георгий Победоносец в редком для св. воинов варианте иконографии — сидящим на престоле. В его правой руке копьё, левой святой онируется на меч, острие к-рого обращено вниз. Обратная сторона иконы не закрыта окладом, серебряная накладка (1845) имеется лишь на округлом с белым оттенком предмете у кисти левой руки вмч. Георгия, над мечом. По мнению болг. исследователя Г. Р. Парпулова, это изображение сфунгато (запекашки, пирога), фигурирующего в одном из посмертных чудес святого (Parpulov. 2018). В благодарность за помощь вмч. Георгия ребенок положил на алтарь в храме во имя этого святого испеченный матерью сфунгато. Пирог был настолько ароматен, что неск. купцов, зашедших помолиться, взяли его себе. Однако они не смогли выйти из храма, пока каждый не пожертвовал святому по золотой монете. На эти деньги жители смогли восстановить разрушавшийся храм вмч. Георгия. Сохранность на иконе надписи на греч. языке справа от образа вмч. Георгия позволила Парпулову указать на источник строк, вдохновивший неизвестного автора стихотворного посвящения св. воину, а именно на визант. поэта Мануила Фила († ок. 1345) (см.: Ibidem). Надпись не только возвеличивает святого, но и блестяще отражает замысел и схему иконографии. Согласно расшифровке Парпулова, текст представляет собой 4 поэтических двенадцатисложника и читается следующим образом: Ὑπερκαθεβείς ἐν σχολῇ, μάρτυς,



Нямецкая икона Божией Матери.
XIV в.
(Нямецкий мон-рь, Румыния)

πόνων τὸν ἐνθάδε λαὸν ὡς ἀμνοὺς βλέπεις. Ἴνα καὶ τοὺς βλάπτοντας συστέλλῃς φόβῳ, δοκεῖς ἀπειλεῖν· εὐπρέπεις γὰρ τὸ ξίφος («О мученик, сидя и отдыхая от своих трудов, ты зришь на собравшихся здесь как на агнцев. А чтобы сковать страхом всех тех, кто желает зла, ты как будто бы угрожаешь, всдь твой меч величествен.» — перевод Л. В. Луховицкого). Серебряная накладка на сфунгато не скрывает участка, в к-рый нечестивцы вонзили металлическое ост-



Вмч. Георгий Победоносец на троне.
Оборот Нямецкой иконы. XIV в.
(Нямецкий мон-рь, Румыния)

рие, там и оставшееся, думая, что необычное движение Н. и. во время процессий вызвано спрятанным в ней серебром (см. Чудо 3). Поведение иконы во время крестных ходов

так же, как и иконография ее лицевой стороны, наводят о к-польской «Одигитрии» — описание вторичных процессий с этой святыней оставил в 1348/49 г. или ок. 1350 г., в частности, Стефан Новгородец: «Одному человеку поставят икону на плечи стоя, а он руки распрострет... и по площади бросает его туда и сюда, и вертит его в разные стороны, а он даже не понимает, куда его икона носит. Потом другой подхватит ее, и с тем бывает так же, а затем и третий, и четвертый» (Хождение Стефана Новгородца // БЛДР. Т. 6. С. 35; Parpulov. 2018).

Живописный слой на обеих сторонах Н. и. достаточно хорошей сохранности, что позволяет оценить ее стилистические особенности (существенные утраты по нижнему краю являются показателем активной процессионной жизни иконы). Исследователь Н. и. архим. Лука (Дьякону) датирует ее XIV в. (Luca (Diaconu). 2008); Парпулов на основании надписи на лицевой стороне предполагает, что донатормом являлся молдав. кн. Петру (1367–1368; молдав. господарь Петру I Мушат (ок. 1375 — ок. 1391)), по подтверждений этому в наст. момент нет (Parpulov. 2018). Приемы личного письма указывают на то, что икона могла быть создана в К-поле во 2-й пол. XIV в. (ср. иконы: 2-сторонняя — «Панагия «Одигитрия». Св. Николай Чудотворец», 3-я четв. XIV в., Византийский музей, Родос; 2-сторонняя — «Панагия «Одигитрия», с двенадцатью праздниками. Этимасия», 2-я пол. XIV в., Византийский музей, Афины, и др.).

Изображения и списки. В наиболее раннем рус. своде чтимых образов Божией Матери — раме к Владимирской иконе мастера И. Дорофеева (1722, частное собрание) нет иконы с названием «Нямецкая», или «Молдавская». Отсутствует изображение и в цикле гравюр Богородичных образов работы Г. П. Тенчегорского (1713–1714). Образ с подписью «Молдавская» появляется в своде икон Божией Матери ок. 2-й пол. XVIII в.: без обозначения дня празднования — на 8-листовой гравюре «Изображение 130 икон Богородицы», упомянутой Д. А. Ровинским в собраниях Олсуфьева (2-я пол. XVIII в.) и б-ки АН (ок. 1801) (Ровинский. Народные картинки. Кн. 3. № 1216. С. 477–479, под № 124); с указанием празднования 13 мар-

та — на 4-листных гравюрах «Изображение 132 икон Богородицы» 1830 г. (Там же. № 1217. С. 479–483, под № 129) и «Изображение 160 икон Божией Матери» работы выпускника имп. АХ Е. Н. Долгова (1800–1847) (Там же. № 1218. С. 483–485, под № 21). По наблюдению Н. И. Комашко, иконография Молдавской иконы соответствует иконографии Мателикийской иконы, впервые награвированной Тепчегорским в 1722 г.

Как *Нямецко-Молдавская* в публикациях с кон. XIX в. фигурируют сама икона и ее список — «точная копия», подаренная молдав. князем одному из представителей рода Чертковых. Судя по сопровождающим публикации изображениям, икона не могла быть написана ранее 1844–1845 гг., поскольку ее иконография воспроизводит детали, свойственные не живописи этого образа, а его окладу (парящие фигуры ангелов с крестообразно сложенными на груди руками, картуш с надписью о молении Петра и т. д.) (см.: *Снессорова*. 1898. Ил. на с. 195; *Поселянин*. Ил. на с. 389). В то же время И. Д. Чертков (1797–1865) в тексте на обороте иконы сообщает, что список принадлежал его матери Е. С. Чертковой (урожд. Тевяшевой; 1770–1827) и находился в Воронеже в домовом храме семьи, за престолом, а затем был вложен им в ц. Рождества Христова слободы Михайловка Богучарского уезда Воронежской губ. Год передачи иконы в Михайловку в надписи отсутствует; согласно С. И. Снессоровой, это произошло в 1846 г. (*Снессорова*. 1898). Еще одна надпись на обороте, видимо, являлась переводом с молдав. языка текста, расположенного на лицевой части образа: «Достоверное изображение чудотворной иконы Пресвятой Богородицы, которое находится во святом монастыре, именуемом Нямецким (Нямулы) на земли Молдавской, прислана от благочестивейшего Константинопольского Императора Андроника Палеолога Александру Воеводе страны Молдавской в 6907 (1399) году» (Там же). Этот текст с альтернативной версией дарения Н. и. свидетельствует о том, что к 40-м гг. XIX в. сообщение митр. Молдавского Георгия IV, оставленное чуть более столетия назад (1723), как таковое не фигурировало или было искажено; сама же версия не соответствует историческим реалиям, поскольку к началу господства

Александру Доброго в 1400 г. имп. Андроник IV Палеолог уже скончался († 1385), а Андроник V Палеолог (1400–1407), если учитывать приведенный в надписи на иконе год, еще не родился.

Арх.: *Andronic (Popovici), mon.* Istorie pentru icoana cea făcătoare de minuni a Maicii Domnului, care se află în mănăstirea Neamșu și pentru minunile ce s-au făcut, 1859 (manuscris) // Arhiva de Stat, Chișinău. F. 2119. Inv. 3. Unitatea de păstrare nr. 45.

Ист.: *Иоанникий Гялятовский, иером.* Небо новое з новыми звездами сотворенное, то есть Преподобная Дева Мария Богородица з чудами Своими. Львов, 1665. Л. 77–77 об.; Могилев, 1699⁴. Л. 120 об. — 121 об.

Лит.: *Снессорова С.* Земная жизнь Пресв. Богородицы. СПб., 1898². С. 195; *Поселянин Е.* Богоматерь. С. 388–389; *Iorga N.* Cea mai veche icoană din Moldova, care însă nu e veche // *Bul. Comis. monumentelor istorice*. Bucur., 1931. An. 24. Fasc. 67. P. 29–30; *idem.* Les arts mineurs en Roumanie. Bucarest, 1934. T. 1. P. 8; *idem.* Istoria vieții bizantine. Bucur., 1974. P. 564; *Ivan I., diac., Porcescu S., preot.* Mănăstirea Neamț, Iași, 1981. P. 166–172; *Costea C.* Un exemplar de artă paleologică în România // *An. Inst. de istorie și arheologie «A. D. Xenopol»*. Iași, 1989. An. 26. N 1. P. 381–392; *Efremov A.* Icoana românești. Bucur., 2003. P. 73–74, 76, 173–174 (Not. 6), 199 (Cat. 61) (с библиогр.); *Luca (Diaconu), arhim.* Icoana Maicii Domnului de la mănăstirea Neamț — cea mai frumoasă operă bizantină de tip Hodighitria conosită // *Cinstirea sfințelor icoane în Ortodoxie: Retrospectivă istorică, momente cruciale de stabilire a teologiei icoanei și de criză majoră*. Iași, 2008. P. 276–313; *idem.* Icoana bizantină a Maicii Domnului de la mănăstirea Neamț. Iași, 2010; *Parpulov G. R.* The Miraculous Icon of the Neamț Monastery // *Rev. Roumaine d'Histoire de l'Art. Sér. Beaux-Arts*. 2018 (в печ.).

Э. В. Шевченко

НЯМЕЦКИЙ В ЧЕСТЬ ВОЗНЕСЕНИЯ ГОСПОДНЯ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ [Нямц; румын. Neamț mănăstirea; также: Lavra Neamțului — Нямецкая лавра; Marea lavra a Neamțului — Великая Нямецкая лавра] Румынской Православной Церкви (РумПЦ). Расположен в предгорьях Вост. Карпат, на границе жудецов Нямц и Сучава (Румыния), в 12 км к северо-западу от



Нямецкий монастырь.
Худож. Г. Шиллер.
1850 г.
(частное собрание)

г. Тыргу-Нямц, в долине р. Немци-пору. Согласно традиции, основан в XIV в. Главный мон-рь РумПЦ.

История. Согласно преданию, начало мопашеской жизни здесь еще до образования *Молдавского княжества* положили выходцы из Олтеции — 3 ученика прп. *Никодима Тисманского* монахи Софроний, Пимен и Силуан, к-рые построили деревянную церковь и кельи и избрали игуменом мон. Софрония. Нек-рые историки полагают, что Н. В. м. существовал уже во 2-й пол. XIV в. и был основан молдав. господарем Петру I Мушатом (ок. 1375 — ок. 1391), к-рый наделил мон-рь землями и имуществом (*Ivan, Porcescu*. 1981. P. 24).

Впервые в источниках Н. В. м. упоминается 7 янв. 1407 г.: 1-й Молдавский митр. *Иосиф I* и господарь Александру I Добрый (чел Бун) (1400–1432) «даровали» Н. В. м. и мон-рь Бистрица иерею Доментияну и отправили в эти обители боярина Петру Урякле, чтобы он подтвердил их волю (DRH. A. Moldova. 1975. Vol. 1. P. 29. N. 21). Очевидно, к этому времени Н. В. м. уже был довольно крупной обителью. В документе от 1422 г. впервые назван настоятель Н. В. м. — Силуан (*Ibid.* Vol. 1. P. 73–74. N 50), который также упоминается как игумен Н. В. м. под 7 мая (*Ibid.* Vol. 2. P. 245. N 165) и 28 мая 1470 г. (*Ibid.* Vol. 2. P. 247. N 166).

Согласно археологическим исследованиям, во 2-й пол. XIV в. на территории кладбища на месте совр. ц. ап. Иоанна Богослова (1832) была возведена деревянная церковь, а в 1-й пол. XV в., при Александру I, построена каменная ц. вмч. Георгия, к-рая, по всей видимости, была разрушена в результате татар. нашествия и землетрясения 1471 г. (*Heitel*. 1962. P. 327–342). Н. В. м. пользовался покровительством мн. молдав. правителей и бояр. 31 авг. 1429 г. Александру I пожертвовал Н. В. м. оз. Захорна на Днестре и пасе-

ку со всеми их доходами (DRH. A. Moldova. 1975. Vol. 1. P. 138. N 92), 23 дек. 1430 г. он и его супруга Марина подтвердили эти



1606), Раду I Михня (1616–1619, 1623–1626), Василе Луту (1634–1653) (Ibid. P. 83–84). В 1540 г.

*Кафоликон
в честь Вознесения Господня.
1495–1497 гг.
Фото: R. Rodriguez*

господарь Александру Корня (1540–1541) построил в Н. В. м. трапезную и кухню; в 1551 г. Ильяш II воздвиг дом для настоятеля (в XVIII в. разрушен) (Ibid. P. 49).

14 окт. 1775 г. настоятелем мон-ря Секу стал прп. Паисий (Величковский), с именем к-рого связан период процветания в румын. землях монашества и возрождения исихазма и старчества. В 1779 г. он переехал в Н. В. м., и Секу стал преклоненной Н. В. м. обителью (до 1910). При прп. Паисии в Н. В. м. подвизались 1100 монахов 23 национальностей, среди которых были румыны, греки, болгары, русские, македонцы и др.; здесь прп. Паисий перевел на слав. язык «Добротолюбие» (Pelin. 2014. P. 67–74). Преподобный ввел в окормляемых им обителях афонский устав, богослужение совершалось на румынском и церковнославянском языках. Среди учеников прп. Паисия много румын. церковных деятелей: митр. Молдавский *Вениамин (Костаки)*; 1803–1842, с перерывами), митр. Унгро-Влахийский свт. *Григорий IV (Даскэл)*; 1823–1829, 1833–1834), настоятель мон-рей Черника и Кэлдэршупани старец прп. *Георгий* (1781–1806), духовник *Новонямецкого в честь Вознесения Господня мужского монастыря* игум. Андроник (Попович-Баденский) и др. (Pelin. 2014. P. 67–74; 249–303).

Н. В. м., как и многие молдавские мон-ри, имел владения на правом берегу р. Днестр (позже — Бессарабия), где с XV–XVI вв. обители принадлежало неск. имений, в т. ч. села Копанка и Кицканы, пожалованные Петру IV Рарешем 15 марта 1527 г. После 1538 г. эти территории находились под управлением турок; по завершении русско-тур. войны (1806–1812) вошли в состав Российской империи, и настоятели Н. В. м. неоднократно (в 1817, 1823, 1832, 1845) ходатайствовали о возвращении Н. В. м. права пользования бессарабскими владениями (в сер. XIX в.

Н. В. м. имел 14 или 15 имений, которыми управлял насельник Н. В. м. иером. Феофан (Кристя), проживавший в Кицканах). В 1845 г. российский Сенат признал права собственности Н. В. м., и по договоренности с правительством мон-рь отказался от них взамен на денежную компенсацию. Однако практическое разрешение вопроса затянулось (Negrei, Danilog. 2013. P. 470).

После объединения Молдавского и Валашского княжеств (1859) господарь А. Й. Куза (1859–1866) провел реформы, в т. ч. секуляризацию монастырских владений и имущества. Его действия привели к возмущению в монастырской среде, важную роль сыграла братия Н. В. м. и монастыря Секу. 12 июня 1859 г. в Н. В. м. в сопровождении жандармов с целью конфискации земельных владений прибыла специальная комиссия. Братии был зачитан декрет Кузы, в к-ром помимо объявления о секуляризации содержалось требование прекратить совершение богослужений на церковнослав. языке и отменить празднование памяти рус. святых, что входило в прямое противоречие с уставом прп. Паисия. Настоятель Н. В. м. игум. Герасим (Мирон; 1856–1860) оказал сопротивление, однако имущество мон-ря все равно было инвентаризировано и продано на аукционе (*Иринея (Тэфуня)*. 2004. С. 10–11). Часть братии Н. В. м. и мон-ря Секу эмигрировала на Афон, часть (32 монаха и духовник обители иером. Андроник (Попович-Баденский)) — в Российскую империю, где 10 нояб. 1860 г. имп. Александр II Николаевич подписал проект указа Совета министров о возвращении Н. В. м. сел Кицканы и Копанка, что давало нямецким монахам возможность создать новую обитель. 1 окт. 1861 г. братия поселилась в принадлежавшем мон-рю с. Немцени, в дек. 1862 г. — в Кицканах, где монахами был основан Новонямецкий мон-рь.

Н. В. м. не закрывался, однако в коммунистический период в Румынии община значительно сократилась: еще в 1948 г. в мон-ре подвизалось 500 монахов, после 1956 г. — 30. Все скиты Н. В. м. были закрыты. После 1964 г. монахам разрешили вернуться в свои обители. На сегодняшний день 63 монаха подвизаются в Н. В. м., 50 — в его скитах. Настоятель Н. В. м. — архим. Венедикт (Саучук; с 1997), подвизающийся

пожертвования, а также даровали обители 3 мельницы на Днестре ниже оз. Захорна (Ibid. Vol. 1. P. 147. N 100). Господарь Петру III Арон (1451–1457, с перерывами) освободил от дани и барщины жителей сел, принадлежавших Н. В. м. (Ibid. Vol. 2. P. 61. N 44), во избежание нарушений со стороны бояр уточнил границы владений Н. В. м. (Ibid. Vol. 2. P. 83. N 57), 20 дек. 1455 г. даровал мон-рю с. Балашешти с доходами (Ibid. Vol. 2. P. 78. N 51). Особое попочение Н. В. м. оказывал господарь св. *Стефан III Великий* (1457–1504): 13 февр. 1458 г. он даровал Н. В. м. мон-рь Хангу и несколько татарских семей (Ibid. Vol. 2. P. 99. N 67); 13 июля 1463 г. подтвердил право владения монастырем оз. Захорна (Ibid. Vol. 2. P. 117. N 117); 9 мая 1482 г. подарил села Дворинешти, Бузаци и Фынтынеде (Ibid. Vol. 2. P. 373. N 245); 17 марта 1500 г. даровал «болото Криваа и озеро на им под Добровка» (Ibid. Vol. 3. P. 454. N 254), 30 сент. 1503 г. — «едно село наших питомых, сел на имя Банчане, на Серет» (Ibid. Vol. 3. P. 520. N 293). На месте ц. вмч. Георгия св. Стефан III построил новую каменную церковь (1495–1497), ставшую кафоликоном Н. В. м. и освященную как Вознесенская в честь победы господаря в битве с польск. войсками 14 нояб. 1497 г. в Козьминском лесу. Также господарь неоднократно жертвовал Н. В. м. драгоценную утварь (*Ivan, Porcescu*. 1981. P. 42–78). В XVI–XVII вв. жертвования мон-рю подтверждали и даровали земли и имущество молдав. господа Богдан III Кривой (1504–1517), Штефан (Штефанциэ) IV Молодой (чел Тышэр) (1517–1527), Петру IV Рареш (1527–1538, 1541–1546), Ильяш II Рареш (1546–1551), Петру VI Хромой (Шкьопул) (1574–1578, 1582–1591), Арон Тиран (1592–1595), Иеремия Мовилэ (1595–1600, 1600–

в монастыре с 1982 г. В 2003 г. был открыт культурно-паломнический комплекс с гостиницей (100 мест), трапезной (120 мест), залом для конференций (900 мест) и информационным центром, к-рый при поддержке настоятеля и братии занимается организацией различных духовных и научных мероприятий. При Н. В. м. действует ДС во имя митр. Молдавского Вениамина (Костаки) (1803–1842), где обучаются 400 студентов, 150 из них — монахи.

Скиты. Н. В. м. принадлежат 7 скитов: Браниште (1582), Покровский (1714), Старой иконы Божией Матери (названный в честь Нямецкой иконы, полученной в дар от визант. императоров в XV в. и найденной под спудом в 1822), Введенский (1849–1857), Новой иконы Божией Матери (1941), Бэичени (1998), Кэрбуна (2001).

Просветительская деятельность монастыря и библиотека. До нач. XIX в. Н. В. м. был крупным духовным и книжным центром как в румын. землях, так и за их пределами. Здесь переводили с греческого на церковнославянский и затем на румын. язык мн. сочинения богослужебной и церковной лит-ры, переписывали различные труды духовного содержания, к-рые имели широкое распространение в правосл. среде Юго-Вост. и Вост. Европы. Особенно книжная деятельность Н. В. м. развивалась в нач. XV в., что связано с деятельностью иером. Григория (Цамблака; впосл. митрополит Киевский Западнорусской митрополии), приехавшего из К-поля с поручением устранить конфликт между К-польской Патриархией и Молдавской митрополией, во главе к-рой был поставлен Иосиф I (подробнее см. в ст. *Молдавская митрополия*). Считается, что с помощью иером. Григория были организованы школы, в которых учились буд. дьяки и писцы (Ivan, Porcescu. 1981. P. 95–99). Сохранились 2 святоотеческих сборника, над к-рыми он работал в Н. В. м. в 1439 и 1441 гг. Нек-рые исследователи на основании колофонов, сделанных в этих рукописях, считают, что иером. Григорий являлся настоятелем Н. В. м., однако источников, подтверждающих это мнение, нет. Известно, что он находился в Н. В. м. в кон. 1406 г., а 7 янв. 1407 г., согласно документу господаря Александру I, настоятелем Н. В. м. был назначен игум. Доментиан (Ibid. P. 99).

В 1-й пол. XV в. в Н. В. м. работал известный каллиграф мон. Гавриил Урик, ставший основателем созданной при мон-ре школы каллиграфов. В 1412–1413 гг. он переписал Слова свт. Григория Богослова (РГАДА. Ф. 196. Д. 1494. Л. 149 об. — 355 об.); известны созданные им Четвероевангелие-билингва (Vodl. Gr. 122, 1429 г., пергамен; по мнению ученых, церковнослав. текст древнее греческого, в изображениях и каллиграфии заметно визант. влияние), Четвероевангелие (1436), 2 сборника святоотеческой лит-ры (1439 г. и XV в.), сб. гомилий свт. Иоанна Златоуста (1443), Минея на февр. (1445) и март (1447), труды прип. Иоанна Синайского (1446). В 1467 г. монахами Кассианом и Иоанником была переписана Минея на авг., нояб. и янв. Во 2-й пол. XV в. в Н. В. м. работали ученики мон. Гавриила — Тудор (Феодор) Маришескул, Гервасий, Иоанникий, Никодим, Палладий и др., которые следовали традициям настоятника и сыграли важную роль в становлении и развитии славяно-молдав. рукописной книжности (Ivan, Porcescu. 1981. P. 100–111). Уже в XV в. в Н. В. м. была богатая б-ка, составленная как из привозных рукописей, так и из книг местного происхождения, многие из к-рых представляют собой произведения искусства (хранятся в фондах Румынской академии, румынских б-к и музеев, а также в Национальном архиве Республики Молдова).

В 1806 г. при мон-ре была открыта типография. В 1807–1815 гг. здесь были изданы «Жития святых», получившие распространение во всем румын. культурном пространстве. По количеству нямецкие издания XIX в. превосходят книги, выпущенные в др. правосл. центрах, в т. ч. в Кишинёве, в этот период (Cereteu. 2014. P. 33–55).

Особое значение для историографии Н. В. м. имеет деятельность иеросхим. Андроника (Поповича-Баденского; в миру Андрей). Он род. 4 июля 1820 г. в семье свящ. Николая; мн. представители его семьи приняли монашество. На духовное становление мальчика значительное влияние оказал дед по материнской линии, насельник Н. В. м. схим. Даниил. В 1831 г. Андрей окончил школу в с. Лунгани, в 1839 г. принял постриг с именем Андроник, в 1842 г. рукоположен во диакона, в 1850 — во иерея. Подвизался в Н. В. м. и

мон-ре Секу. В 1853 г. стал духовником, в 1861 — настоятелем мон-ря Сихэстрия, затем — Секу. Переписал много рукописей, делал переводы с церковнослав. на румын. язык. Автор мн. трудов по церковной истории. Подвизаясь в Н. В. м., составил «Регистр церковного имущества святых монастырей Нямец и Секу», куда включил опись книг обоих монастырей, что вместе с др. составленными им позже описями является важным источником по истории Н. В. м. до пожара 1862 г. В 1856 г. составил «Инвентарь всех сокровищ Большой церкви и остальных церквей св. монастыря Нямец», в 1857 г. — более полный вариант «Инвентаря...» (сохр. в б-ке Н. В. м.: Mss. got. 167). В 1857 г. в типографии Н. В. м. была издана «История святых монастырей Нямец и Секу в кратком изложении», составленная иеросхим. Андроником по просьбе митр. Молдавского Софрония (Миклеску) для защиты имущественных прав Н. В. м. и Секу (в 1858 иеросхим. Андроник составил более подробный вариант). В 1857–1859 гг. написал «Хронологию св. монастыря Нямец», в к-рой особое внимание уделил деятельности настоятелей обители. В 1858 г. в типографии Н. В. м. вышла его «Краткая история об игуменах и старцах святых монастырей Нямец и Секу». В 1851–1858 гг. написал соч. «История, охватывающая знания вкратце о том, сколько мон-рей и скитов для монахов и монахинь было основано во всем мире», в которую включил сведения о 624 правосл. обителях, в т. ч. о 168 — в Молдавском и Валашском княжествах. В 1858 г. написал историю Молдавской митрополии до 1856 г. («Начало христианства и иерархии в Молдове»). В 1858–1859 гг. совершил паломничество на Афон и в Иерусалим, которое описал в сочинениях «Путешествие и история о Святой Горе Афон» и «Путешествие к Живоносному Гробу...». В 1859 г. создал «Историю о чудотворной иконе Богородицы, которая находится в Нямецком монастыре». В 1863–1887 гг., уже в Новонямецком мон-ре, написал «Историю святых монастырей Нямец и Секу» в 10 т. (в 2016 опубл. 1-й том) и др. сочинения.

До 2-й пол. XIX в. Н. В. м. обладал богатейшей б-кой, к-рую составляли рукописи с XIV в. и издания с XVI в. В 1859 г., по подсчетам иеросхим. Андроника, библиотечное собрание

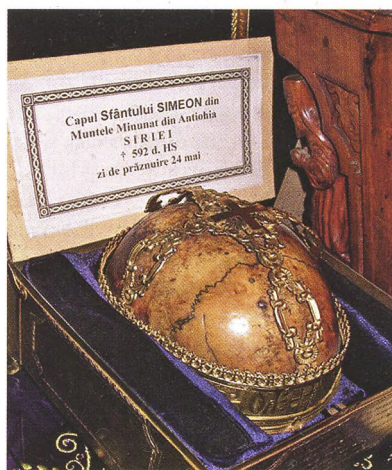
насчитывало 1671 рукопись на слав., румын., греч. и других языках. После основания Новонямецкого мон-ря иеросхим. Андроник, иером. Феофан (Кристя), иером. Исихий (Донич) и др. насельники перевезли туда мн. рукописи и книги (большая часть хранится в Центр. гос. архиве Республики Молдова. Ф. 2119. Оп. 2, 3, 4, 5, 6; подробнее см. в ст. *Новонямецкий в честь Вознесения Господня мужской монастырь*), а также копии чудотворной Нямецкой иконы Божией Матери (*Ганцикий*. 1880. № 20. С. 996–1003; № 21. С. 1050–1059; № 22. С. 1094–1099).

В период коммунистического режима изд-во Н. В. м. являлось единственным, выпускавшим книги и календари для РумПЦ, к-рые распространялись также в Молдавской ССР. Помимо книг религ. содержания Н. В. м. издавал также лит-ру светского характера (историческую, юридическую и др.). Совр. б-ка Н. В. м. насчитывает более 22 тыс. рукописных и печатных книг XVII и XVIII вв. (*Mitric*. 2006. Р. 197–387).

И. Черетеу

Святые. В Н. В. м. хранится глава прп. Симеона Столпника Дивногорца. Для нее в 1463 г. св. Стефан III заказал венец из серебра с позолотой, по форме напоминающий корону св. Иштвана (без подвесок; крест уложен на месте пересечения дугообразных пластин). По периметру обруча помещена ктиторская надпись св. Стефана III на слав. языке. Поскольку в тексте нет сведений о назначении этого вклада, как в других аналогичных случаях, П. Нэстурел считает, что глава изначально была семейной реликвией господарской семьи (возможно, обретаема отцом св. Стефана III — Богданом II) и святыню пожертвовали Н. В. м. во время освящения Вознесенской ц. (1497). О том, что примерно с этого времени святыня находится в монастыре, свидетельствует рукопись Минеи XVI в., переписанная в Н. В. м. и содержащая специальную службу прп. Симеону Дивногорцу (*Nasturel*. 1961. Р. 349–555; *Melchisedec (Velnic)*. 2007. Vol. 3. N 2. Р. 5–12). После замены старого ковчега на новый венец хранится отдельно от мощей.

24 мая 1986 г., в день памяти прп. Симеона Столпника Дивногорца, монахи, следовавшие на ночное богослужение, заметили на аллее, ведущей от колокольни к Вознесенской ц., вздыбленные плиты. В ре-



Честная глава прп. Симеона Дивногорца в кафоликоне Нямецкого мон-ря.

Фото: И. Зыбин

зультате раскопок 26–27 мая в присутствии митр. Молдавского Феофиста (Арэпашу; с 1987 патриарх Румынский), викарного еп. Скарлата (Порческу) и настоятеля Н. В. м. архим. Ефрема (Кишкарину) были обретыны благоухающие мощи. В янв. 1990 г. они были упокоены в раке из резного дуба и помещены в нартексе Вознесенской ц. На месте находки была установлена мраморная плита. В 1999 г. над ракой «Неизвестного святого», как именуют его в Н. В. м., был установлен дубовый резной балдахин.

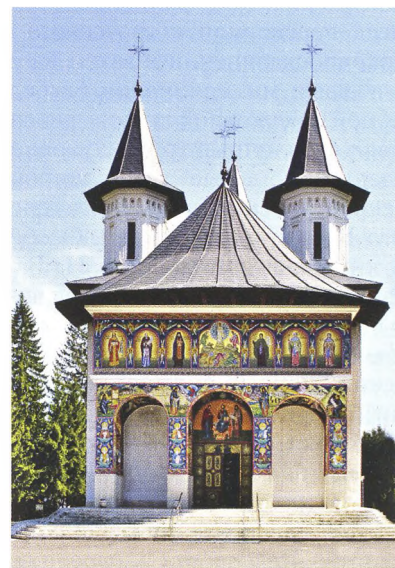
В нартексе Вознесенской ц. покоятся мощи прп. Паисия (Величковского) — одна из главных святынь РумПЦ. Еще одна известная святыня мон-ря — чудотворная Нямецкая икона Божией Матери (см. разд. «Иконопись» в ст. *Молдавское княжество*). В Георгиевской ц. Н. В. м. хранится чудотворная икона Божией Матери в серебряном окладе — список с иконы «Троеручица» из афонского серб. мон-ря *Хиландар*, привезенный с Афона прп. Паисием (Величковским). Надпись на румын. языке свидетельствует о том, что икона была поновлена (кроме ликов) при настоятеле Н. В. м. архим. Тимофее зографом Агапием 10 мая 1866 г.

Э. Драгнев

Архитектурный комплекс включает кафоликон в честь Вознесения Господня (1495–1497), церкви во имя ап. Иоанна Богослова (1832), вмч. Иоанна Нового Сочавского (1846); часовни в честь Успения Пресв. Богородицы (1809), Благовещения Пресв. Богородицы (1821), во имя прп. Паисия (Величковского) (1994), св. Стефана III Великого (2007); ко-

локольню, типографию, музей и ДС. В 1997 г. в 500 м от мон-ря на недействующем монастырском кладбище был построен и освящен храм во имя прп. Иоанна (Якоба) Хозевита, крита к-рого используется как костница, в к-рой сохраняются останки монахов, извлеченные при коммунистическом режиме, когда появилась угроза их уничтожения.

Каменный кафоликон (40,5 м в длину, 23 м в высоту) сохраняет традицию церковной архитектуры времени св. Стефана III и принадлежит т. н. молдав. стилю. В архитектуре заметно визант. влияние, присутствуют также готические архитектурные элементы и элементы, характерные для местной традиции. Почти все остальные здания комплекса являются постройками XVIII–XIX вв. Каменные стены были возведены при еп. Романском Феофиле (1743–1747) и настоятеле Н. В. м. игум. Иоанникии (с 1747 епископ Романский). Вход в Н. В. м. возможен под колокольней, расположенной в зап.



Западный фасад семинарской церкви во имя ап. Иоанна Богослова.

1832 г.

Фото: Farmacist

стене; ее нижняя часть была построена в 1-й пол. XV в., при Александру I, верхняя датируется 1819–1821 гг. В колокольне расположена Благовещенская часовня. В 1742 г., при еп. Феофиле, были также возведены стены вокруг мон-ря и построены деревянные кельи для монахов (не сохр.); в 1746 г., при игум. Иоанникии, была выстроена часовня св. Иоанна Богослова. Другой вход в мон-рь возможен через 8-угольную

башню в стене (1743–1754), занимающую сев.-вост. часть комплекса и сооруженную иером. Николаем, братом еп. Иоанникия. До 1862 г. в башне хранили книги из б-ки монастыря, затем — напечатанные в типографии монастыря (*Ivan, Porcescu*. 1981. P. 145–155).

В надписи на заш. стене Н. В. м. указано, что 4 апр. 1794 г. при активном участии митр. Молдавского *Иакова II (Стамати)* (1792–1803) ее начали расширять постройкой новых зданий (завершили 16 сент. 1796). Северная часть стены и Успенская часовня возведены (работы завершились 15 авг. 1809) при посредстве митр. Молдавского *Вениамина* (Костаки; 1803–1808, 1812–1821, 1823–1842). Восточная стена, где находятся кельи монахов, была завершена 1 сент. 1819 г. Работы по обустройству юж. стены завершились в 1818–1821 гг., при настоятеле *Илари* (*Ivan, Porcescu*. 1981. P. 145–155).

В 1819–1822 гг. в юж. части комплекса была сооружена трапезная, а в 1856 г. над ней были построены помещения для учеников открытой в мон-ре начальной школы. После пожара 1862 г. верхняя часть кухни исчезла, что позволило расширить трапезную (*Ibid.* P. 156). Здание канцелярии было построено из кирпича на каменном фундаменте в 1862 г. и отреставрировано в 1926 г. В нем находятся секретариат, архив, бухгалтерия, медицинский пункт и аптека. Старый дом настоятеля был возведен в XIX в. и служил в этом качестве до 1924 г. и в 1935–1968 гг. Сохранился еще один дом настоятеля, в к-ром в сер. XIX в. жил настоятель старец Неонил, затем его ученики иером. Феофан (Кристя) и игум. *Вассиан* (Панаит; позже настоятель Покровского скита Н. В. м.). Учеником игум. *Вассиана* был также настоятель Н. В. м. игум. *Никодим* (*Мунтяну*; в 1939–1948 патриарх Румынский), к-рый жил в этом доме в 1925–1935 гг. Дом для приема гостей был сооружен в 1954–1955 гг. на месте старой больницы, построенной в 1822 г. и сгоревшей в 1862 г. На месте совр. ДС находилось одноэтажное здание, построенное игум. Неонилом в 1843 г. (сгорело 14 окт. 1938, восстановлено в 1939–1940 с достройкой 2-го этажа, на к-ром разместили часовню во имя вмч. Пантелеимова, прп. *Никодима Тисманского* и *Трех святителей*). На 1-м

этаже размещались больница для престарелых (1843–1846), типография и ДС (1846–1862), хоспис для умственно отсталых (1862–1909), семинария (1925–1928), муз. школа (после 1927), муз. школа для псаломщиков и ДС (с 1952). После реставрации 1972–1976 гг. здание было существенно расширено (*Ibid.* P. 156–162).

Перед входом в мон-рь расположена круглая купель, где в престольный праздник освящают воду. Обитатели также принадлежат Мемориальный дом-музей митр. *Виссариона* (Пую; † 10 авг. 1964) и музей известного румынского писателя *М. Садовяну* (1880–1961), расположенный рядом с *Введенским скитом*.

И. Чертеу

Роспись кафоликона. Исследователи по-разному датировали древние нямецкие фрески. *И. Д. Штефанеску* считал, что алтарь, неф и усыпальница были расписаны между 1497 и 1504 гг., при св. *Стефане III*, а нартекс и притвор — при *Петру IV Рареше* (*Ștefănescu*. 1946. P. 3). Эта датировка была принята в 1-й монографии о мон-ре (*Balt, Nicolescu*. 1958. P. 71). Позже *А. Василиу* предложила датировку 1523–1527 гг. для росписей алтаря, нефа, усыпальницы и вост. стены нартекса, 1554–1557 гг. — для остальной части нартекса и притвора (*Vasilii*. 1994. P. 60–69). Реставрация, начатая в 1992 г., подтвердила датировку алтарных росписей временем конца правления св. *Стефана III*, выявив стилистическую близость с росписями *Георгиевской ц. мон-ря Воронеж* (ок. 1493). *Е. Чинкеза-Букулей* фактически вернулась к датировке *Штефанеску*, представив дополнительные аргументы (*Cincheza-Buculei*. 2003. P. 135–136). 18 июня 1830 г., согласно надписи над входом в наос, была закончена новая роспись церкви, сделанная сулавскими мастерами *В. Кицэскулом* и *В. Елиманом*. Была удалена стена, отделяющая неф от усыпальницы, что привело к потере части росписей и, в частности, ктиторской композиции. После пожара 1862 г. новый слой живописи в алтаре и в нефе сильно пострадал (*Ivan, Porcescu*. 1981. P. 68). В наст. время расчищена большая часть первоначальной живописи, за исключением нек-рых участков в нефе, где сохранилась стенопись XIX в.

В куполе нефа находится изображение Христа Вседержителя с Еван-

гелием в руке, окруженного ангелами. В барабане главы в 4 регистра помещены изображения праотцев, пророков, апостолов и святителей. На малых парусах традиционно изображены евангелисты, на больших парусах — сцены «Благовещение Пресв. Богородицы», «Рождество Христово», «Поклонение волхвов» и «Крещение Господне».

В конхе алтаря помещены изображения Пресв. Богородицы с Младенцем на престоле, фланкированной с каждой стороны 2 ангелами в диаконском облачении. Снизу, по полукружью алтарной апсиды, композиция в конхе обрамлена регистром серафимов и херувимов. Ниже, в сев. части полукружия апсиды, помещены сцены «Причащение апостолов хлебом» и «Тайная вечеря», в юж. части — «Причащение апостолов вином» и «Омовение ног». На уровне этого же регистра в сев. и юж. частях к св. евангелистическим сценам примыкают сцены «Преображение Господне» и «Рождество Пресв. Богородицы». Над пастофориями расположены изображения св. врачей, а также апостолов *Петра* (север) и *Павла* (юг). Нижний регистр апсиды традиционно занимает сцена «Поклонение Жертве» (предстоят престолу святители *Иоанн Златоуст* и *Василий Великий*, на сев. стене фигуры идентифицированы как святители *Григорий Богослов*, *Николай Чудотворец*, *сщмч. Иерофей Афинский*, *свт. Афанасий Великий*, один не определен; на южной — святители *Кирилл Александрийский*, *Сширидон Тримифунтский*, 3 не определены; процессию завершают по 2 архидиакона с каждой из сторон). В жертвеннике помещены изображения Христа во Гробе с предстоящими Пресв. Богородицей и ап. *Иоанном Богословом* и сцены «Гостеприимство Авраама» и «Жертвоприношение Авраама»; в диаконнике — сцены «Пророк *Илия* в пустыне», «Пророки *Илия* и *Елисей* переходят через *Иордан*», «Вознесение пророка *Илии*», «Пророк *Елисей* получает милость пророка *Илии*», «Пророк *Елисей* переходит *Иордан*», а также изображения серафимов. Конха алтарной апсиды соединяется с системой возведения сводов 3 ступенчато расположенными арками; в их центральных частях (с запада на восток) помещены изображения *Ветхого денми* и образы Пресв. Богородицы «*Знамение*» и «*Агнец Апокалипсиса*». На

склонах арок им соответствуют изображения пророков Аарона, Давида, Иакова (?), Михея (?), Софония (2 не определены), 12 апостолов и святителей (по 9 с каждой стороны, не идентифицированы). На пятах западной арки продолжается праздничный цикл, начатый в алтарной апсиде (сцены «Воздвижение Крес-

товых, в к-рый включены также сцены «Преображение Господне» и «Воскрешение Лазаря». В нижнем регистре традиционно находятся изображения святых в рост.

В нартексе своды разделены поперечно на 2 части аркой с нервюрами, каждая увенчана куполом. В вост. куполе в 8-конечной звезде, вписанной в круг и под-



*Пресв. Богородица
«Знамение».
Роспись конхи
алтарной апсиды кафедрального
Между 1497 и 1504 гг.
Фото: J. Marcetic. 2015 г.*

«Знамение». Звезда окружена фигурами 8 пророков (в барабане), 4 св. гимнографов (на парусах), апостолов и мучеников (на внутренней поверхности сев. и юж. арок). На поверхности тимпанов развернут Богородичный цикл: «Молитва Иоакима и Анны», «Встреча у Золотых ворот», «Рождество Пресв. Богородицы», «Ласкание Марии», «Первые шаги Марии» и «Введение во храм Пресв. Богородицы». В зап. куполе помещена сцена «Крещение Господне» в окружении 12 пророков (в барабане), серафимов и архангелов (на парусах), апостолов и мучеников (на продольных арках). На тимпанах расположен житийный цикл св. Иоанна Предтечи: «Благовещение Захарии в храме», «Встреча с прав. Елисаветой», «Рождество св. Иоанна Предтечи», «Захария, записывающий имя младенца», «Спасение Елисаветы с младенцем Иоанном», «Иоанн Предтеча, ведомый ангелом в пустыню» и «Иоанн Предтеча, беседующий с фарисеями». Параллелизм обоих циклов очевиден.

Следующий регистр росписей, ниже тимпанов, посвящен 7 Вселенским Соборам (в изображении I Собора включено «Видение св. Петра Александрийского») и предваряет минейный цикл, расположенный в 6 регистров — по месяцу в каждом (сент.—февр.). Обращает на себя внимание композиция вост. стены, где по центральной оси находятся: сцена «Вознесение Господне», под ней — Деисус (Спаситель во вписанной в круг 8-гранной славе с символами евангелистов, за Ним — во-

инство небесное, по сторонам — Пресв. Богородица и св. Иоанн Предтеча); ниже — 5 фигур (преподобный, мученик и святители Иоанн Златоуст, Василий Великий и Григорий Богослов, что соответствует иллюстрации 30 янв.; очевидно, др. 2 фигуры — празднуемые 31 янв. врачи-бессребреники Кир и Иоанн). Включение Деисуса в минейные сцены встречается в молдав. живописи времен Петру IV Рареша (кафоликоне мон-рей Добровэц и Молдовица, ц. св. Димитрия в Сучаве) и связано, очевидно, с использованием нартекса как места поминовения усопших. В нижнем регистре помещены изображения святых за февр. (*Sincheza-Buculei*. 2003. P. 136–138).

В куполе притвора изображен Спас Вседержитель со свитком в левой руке и с благословляющей правой, окруженный архангелами и серафимами. В барабане помещены изображения пророков, на парусах — евангелистов. На 4 тимпанах — 4-частная композиция «О Тебе радуется» (на северном — Пресв. Богородица с Младенцем в окружении сонма святых; на западном — Пресв. Богородица в мандорле; на северном — образ Пресв. Богородицы «Знамение» во вписанном в круг 8-граннике, фланкированный ангелами и 2 группами святых; в восточном — Деисус со Спасом Еммануилом в центре и с предстоящими Пресв. Богородицей и св. Иоанном Предтечей и мн. святыми) (*Ibid.* P. 138–140). Богородичная тематика продолжается в люнете над входом в нартекс, где расположен образ Божией Матери «Елеуса», фланкированный полуфигурами пророков Давида и Соломона со свитками с надписями: «Ковчегом освященным и одушевленным звали Тебя, Пресвятая Дева» и «Храм освященный... Дево». Как и в нартексе, остальные 6 регистров посвящены минейному циклу (с марта по авг.).

В арочном пролете входа в монастырь (башня колокольная) расположен обширный цикл «Житие Варлаама и Иоасафа» (не раскрыт, находится под росписью сер. XIX в.), датированный временем правления господаря Стефана Рареша (1552–1554).

Э. Драгнев

Ист.: *Гатицкий М.* Старопечатные книги и рукописи в Ново-Нямецком мон-ре // *Кишинёвские Ев.* 1880. № 20. С. 996–1003; № 21. С. 1050–1059; № 22. С. 1094–1099; *DRH. A. Moldova* (1384–1448). 1975. Vol. 1. P. 29–30.

та» на севере и «Успение Пресв. Богородицы» на юге).

Стены нефа занимают 2 регистра Страстного цикла и цикла Воскресения Господня (начинается на юж. стене у иконостаса сценой «Моление о Чаше» и завершается на сев. стене сценами «Сошествие во ад» и «Вознесение Господне»). В отличие от росписи молдав. церковей кон. XV — нач. XVI в. и сделанных при Петру IV Рареше, когда Страстной цикл передавался в виде непрерывного фриза, в кафеликоне Н. В. м. сцены разграничены, что характерно для молдав. росписей кон. 80-х — 1-й пол. 90-х гг. XV в. Возможно, что по заказу господаря они следовали иконографической схеме Успенской ц. мон-ря Путна: эта обитель пользовалась особым вниманием св. Стефана III; кроме того, братия Путны происходила из Н. В. м. В нижнем регистре нефа помещены св. воины.

В куполе усыпальницы изображен Иисус Великий Архиерей, на малых парусах — херувимы, на больших — архангелы, на интрадосах косых арок — святители. Система воздвижения купола опирается на 2 массивные арки (северную и южную), в зените которых изображены Спас Еммануил и Ветхий денми, на склонах — евангельские сцены. В юж. тимпане находится сцена «Искушение Христа», в западном — «Брак в Кане Галилейской», в северном — «Рождество Христово». На стенах расположен цикл чудес Хри-

N 21; P. 138–139. N 92; P. 147–149. N 100: 1980. Vol. 3. P. 454–456. N 254.

Лит.: Яцимирский А. И. Рукописи, хранящиеся в Ново-Нямецком мн-ре в Бессарабии // *Он же*. Слав. рукописи Нямецкаго мн-ря в Румынии. М., 1898. С. 81–105; *Tomescu C.* Scurtă povestire istorică despre sf. mănăstire Neamțu și despre așezările monahale supuse ei. Neamț, 1942. P. 9–10; *Ștefănescu I. D.* Monastère de Neamtu: L'Église de l'Ascension: Les peintures murales. Bucur., 1946; *Balț S., Nicolescu C.* Mănăstirea Neamț. Bucur., 1958; *Nasturel P.* Cea mai veche inscripție dela Ștefan cel Mare (1463) // *Omagiul lui George Oprescu prilejul împlinirii a 80 de ani.* Bucur., 1961. P. 349–555; *Heitel R.* Cercetările arheologice efectuate la mănăstirea Neamț // *Mitropolia Moldovei și Sucevei.* Iași, 1962. An. 38. Vol. 5/6. P. 327–342; *Ivan I., Porcescu S.* Mănăstirea Neamț. Iași, 1981; *Spătaru-Ianculescu T.* Biserica «Înălțarea Domnului» de la mănăstirea Neamț: Dosar de restaurare a picturii murale din absida altarului // *Studii și cercetări de istoria artei. Ser. Arte plastice.* Bucur., 1994. Vol. 41. P. 57–59; *Vasiliu A.* Biserica Înălțării Domnului de la mănăstirea Neamț. Dosar de restaurare a picturii murale din absida altarului. Observații și ipoteze de lucru privind picturile murale aflate în curs de restaurare // *Ibid.* P. 60–81; *Cincheza-Buculei E.* Tema Menologului din pictura bisericii mănăstirii Neamț // *Artă. Istorie. Cultură: Studii în onoarea lui M. Porumb.* Cluj-Napoca, 2003. P. 135–142; *Иринея (Гадуня), иером.* История Свято-Вознесенского Ново-Нямецкого Кипцканского мн-ря. Кнш., 2004?; *Cereteu I.* Biserici și mănăstiri din Moldova: Secolul al XIV-lea și prima jumătate a secolului al XV-lea: Diss. Brăila, 2004. P. 68–69; *idem.* Cartea românească veche și modernă în fonduri din Chișinău: Catalog. Iași, 2011; *idem.* Contribuții la istoria bibliotecii mănăstirii Noul Neamț // *Revista de istorie a Moldovei.* Chișinău, 2014. N 3(99). P. 33–55; *idem.* Cartea bisericească în mănăstirile din Republica Moldova. Chișinău, 2016. P. 454; *Mitric O.* Manuscrise românești din Moldova: Catalog. Iași, 2006. Vol. 1 / Prefata de G. Ștrempeț. P. 197–387; *Melchisedec (Velnic), arhim.* Un odor regasit: cununa moaștelor sf. Simeon dela Muntele Minunat (1463) // *Analele Putnei.* 2007. Vol. 3. N 2. P. 5–12; *Negrei I., Danilov M.* Mănăstirea Noul Neamț // *Mănăstiri și schituri din Republica Moldova / Red. A. Eșanu.* Chișinău, 2013. P. 469–505; *Pelin V.* Paisianismul în contextul cultural și spiritual Sud-Est și Est European: Sec. XVIII–XIX / Ed. îngrijită și revizuita de A. Eșanu și V. Eșanu. Chișinău, 2014.

НЯНДОМСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Вологодской и Тотемской епархии, названо по поселку при ст. Няндомы (ныне город Архангель-

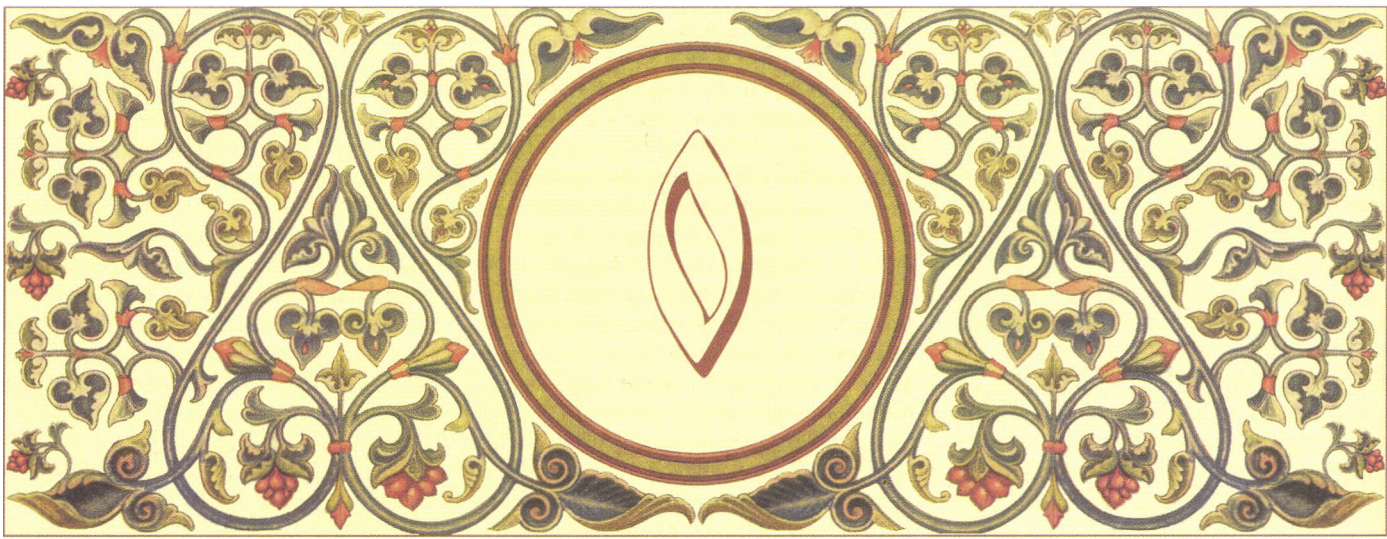
ской обл.) (см. ст. *Вологодская и Великоустюжская епархия*), существовало в 1929–1931 гг. В состав Н. в. были включены приходы *Каргопольского викариатства* Олонецкой и *Вельского викариатства* Вологодской епархий, прекративших существование несколько ранее. Каргопольский еп. *Василий (Докторов)*, викарий Олонецкой епархии в кон. 1927 — нач. 1928 г., был перемещен в *Вытегорское викариатство* той же епархии, новый викарий не был назначен. 27 дек. 1928 г. вышло определение заместителя патриаршего местоблюстителя Нижегородского митр. *Сергия (Страгородского)*; в посл. патриарх Московский и всея Руси) и Временного Патриаршего Священного Синода, по к-рому были образованы церковные области, объединявшие по неск. епархий. Границы епархий приводились «в соответствии гражданскому делению территории Союза». 14 янв. 1929 г. в связи с введением нового адм. деления был образован Северный край с центром в г. Архангельске. В его составе с 15 июля 1929 по 23 июля 1930 г. существовал Няндомский окр., включавший Вельский, Верховажский, Коношский, Каргопольский, Няндомский, Приозёрный, Ровдинский, Устьянский и Шенкурский районы. Н. в. учреждалось в условиях массового закрытия храмов под различными предлогами. В марте 1929 г. на ст. Няндомы местными властями была закрыта Зосимо-Савватиевская ц., хотя решение ВЦИК по этому вопросу еще не было вынесено. Религ. община в поселке сохранялась до 1938 г. 29 нояб. 1929 г. викарным епископом Няндомским был назначен Тотемский еп. *Аполлос (Ржаницын)*, викарий Вологодской епархии. Скорее всего он не был допущен гражданскими властями к новому месту служения. В 1930–1931 гг. проживал в Вологде в семье

сына. Служил в нижнем, Христорожественском приделе храма Рождества Пресв. Богородицы на Богородском кладбище, в то время как верхний храм занимали обновленцы. Фактически архиерей находился на покое. По воспоминаниям прот. А. Резухина, какое-то время «его поминали Тотемским, как викария». Премник еп. Аполлоса на Тотемской кафедре еп. *Гавриил (Абальмов)* в 1930 г. по пути к пастве «в г. Вологде не получил разрешения на проезд в Тотьму» и был вынужден вернуться в Москву (Архив СПб епархии. Ф. 1. Оп. 26(1). Д. 1. Л. 230–231). В нояб. 1931 г. еп. Аполлос был назначен управляющим Архангельской и Холмогорской епархий.

В 1930 г. было открыто обновленческое Няндомское и Вельское викариатство. 27 марта 1930 г. во епископа Няндомского, викария Архангельской и Холмогорской епархии, был хиротонисан прот. Николай Смирнов. При этом до ухода на покой 20 авг. 1930 г. Каргопольского еп. Павла Герасимова обновленческое Каргопольское викариатство оставалось замещенным. В том же году Н. в. было преобразовано в Няндомско-Вельскую епархию Северной митрополии. 11 февр. 1931 г. еп. Николай Смирнов был назначен управляющим *Ефремовским викариатством* Тульской епархии. Приходы упраздненной Няндомской епархии вошли в состав обновленческой Вологодской епархии.

Лит.: Центральному Совету СБ СССР // *Безбожник.* 1929. № 16. С. 1; Движения и перемены по службе (с 1 янв. 1931 г.) // *ВССПРЦ.* 1931. № 5/6. С. 13; *Резухин А., прот.* Церковная Вологда 1930–1940-х годов // *Вологда: Краевед. альм. Вологда.* 2000. Вып. 3. С. 789–790, 821; *Мануил.* Рус. архиерей-обновленцы: Материал для «Словаря русских архиереев-обновленцев» (1922–1944 гг.). 2002. С. 870–871; *Лавринов В., прот.* Обновленческий раскол в портретах его деятелей. М., 2016. С. 422–423, 601, 642.

А. К. Галкин



О, буква всех алфавитов, основанных на кириллице. В болг. алфавите 15-я по счету, в церковнославянском, русском и белорусском алфавитах — 16-я, в сербском — 18-я, в украинском и македонском — 19-я. Используется также в письменности неслав. народов. Рус. совр. название буквы — «о» — употребляется как существительное среднего рода («прописное О»). Старослав. и церковнослав. название (**оуѣ**) представляет собой форму указательного местоимения муж. рода ед. ч. именительного падежа со значением «тот», к-рое также используется в функции личного местоимения 3-го лица.

С формами местоимения «он» и производными от него О устойчиво связано во мн. древнейших слав. азбучных акростихах, напр., в молитвах «Аз прежде о Господе Боже начинаю вешати»: «Он глас Отчъ истины и верных послушествовася» (Демкова, Дробленкова. 1968. С. 58), в др. редакции: «Он глагол он истинный верных послушествовася» (Петров. 1894. С. 18), в др. редакции: «Он глас Отец истины во верных послушествовася» (Амфилохий (Сергиевский-Казанцев). 1875. С. 141); «Он глаголет Отчъ истинныи верных послушествовася» (Кобяк. 1987. С. 148); «Аз есмь свет миру»: «Оны моя призоу (sic! — Е. К.) языки, и тип Мя прославят» (Кобяк, Поздеева. 1981. С. 143); «Аз есмь Бог»: «Они бо Мя призовут, да ти Мене прославят» (Демкова, Дробленкова. 1968. С. 59); «Аз любях вы и без числа отдаи»: «Ону работу египетскую отдах вам и послуха поставих Авраама» (Петров. 1894. С. 21), в др. редакции: «Ону работу египетскую отдах вы и послуха поставих Авраама» (Кобяк. 1987. С. 152); «Аз от начала повествую

с тобою, евреяине»: «Онное работы египетския нестерпимую тяготу изъяви» (Петров. 1894. С. 19), в др. редакции: «Оноя работы египетския нестерпимую тяготу изъяви» (Кобяк. 1987. С. 149); «Аз Ти благодарю Бог»: «Оного Нахора, украднаго часть Божию, потребил ешь» (Там же. С. 153). Значительно реже в азбучных акростихах О соотносится со словами: «очи» — «Аз превечен в Троицы»: «Очи слепы дарует, и хромым хождение, и мертвым живот» (Там же. С. 155); «Аз Тебе припадаю, милостивее»: «Очи мои просвети, милостивее, сердце чисто съзижди во мне», в др. редакции: «Очи мои просвети, Христе милостивее, и сердце чисто созижди во мне» (Соболевский. Церковнослав. стихотворения. 1902. С. 34, 35); «отец» — в азбучной молитве свт. *Константина*, еп. Преславского: «Отче, Сыну и Пресвятыи Душе» (Степанов. 1997. С. 421); «обращение» — «Аще хочещи мудрости святых»: «Обращение от злоко спасенному пути» (Кобяк. 1987. С. 145); с формами глагола «обещати» — «Аз есмь, Израилю, изведый тя из дому работы»: «Обещах вам, Иордан проидосте страшная место ратных» (Петров. 1894. С. 20), в др. редакции: «Обещанныи Иордан проидосте и страшна месте ратных» (Кобяк. 1987. С. 151); «огнь» — «Аз есмь всему миру свет» (1-я ред.): «Огнь спиде на съпы непокоривыа» (Демкова, Дробленкова. 1968. С. 55); «оцет» — «Аз есмь всему миру свет» (2-я ред.): «Оцта и желчи напоиша Мя» (Там же. С. 57; Кобяк. 1987. С. 155); «ощещение» — в стихирах 6-го гласа на предпразднство Богоявления: «Ощещение всем си. не требуе ильтю. просвети се миросерде. свет си превечны» (Јовановић-Ступчевић. 1981. С. 110); «окапыный» — в азбучных

стихирях бельческого погребения в составе Требника: «Оканье безумне чловече. почто время погублаеши в лености» (Загребин. 1981. С. 79); с предлогом «от» — «Аз есмь Бог первый»: «От небес призову Моя языки» (Демкова, Дробленкова. 1968. С. 59).

В церковнослав. языке О обозначает звук [o]: *оуѣдникъ, сосѣдъ*. Звуковое значение буквы О в рус. языке зависит от ее позиции в слове и от ударения. Под ударением О обозначает звук [o]: осень, стол. В 1-м предударном слоге и в позиции абсолютного начала слова редуцируется до [a]: словарь, обращение; в остальных безударных слогах редуцируется до [ъ]: богатырь, выговор. В некоторых заимствованных словах в безударных слогах О может не подвергаться редукции и обозначает звук [o]: боа. В позиции после согласных О обозначает твердость предшествующего согласного (кроме ж, ш, щ, ч, ц, й): дом, воздух.

Начертание О в кириллице восходит к унциальному варианту греч. буквы «омикрон» (Ο), ведущему происхождению от финиик. знака «айн» («глаз») О.

В древней кириллице у О, как и у букв «е» и «с», было 2 варианта начертания — узкое и широкое, округлое. Узкое начертание, как овальное, так и несколько заостренное вверху и/или внизу, выступающее в качестве основного графического типа в уставе и полууставе, является безусловно преобладающим в старейших кириллических памятниках (в Добруджанской надписи, Тмутараканской надписи, *Саввиной книге*, *Супрасльском сборнике*, *Хиландарских листках*, *Листках Ундольского*, *Македонском кириллическом листе*, *Эниском Апостоле*, *Остромировом*

Евангелии, Изборнике 1073 г., Изборнике 1076 г., Архангельском Евангелии, Минее 1096 г.); узкое О с явно заостренным верхом и низом представлено в Темничской надписи и надписи чергубыля Мостича. Широкое О, приближающееся по форме к кругу, встречается значительно реже: в Гнездовской надписи и в позиции начала слова в Супрасльском сборнике, а также, по данным И. И. Срезневского, в утраченной *Слуцкой Псалтири* XI в. В XII–XIV вв. широкое О получило большее распространение, использовалось преимущественно в начале слова и после гласных, было возможно и после согласных.

Уже в древнейших рукописях появляются разнообразные модификации основных начерков. В Минее 1096 г. зафиксирован единственный пример узкого О с перекладиной в виде полудиagonали **o**. В *Мстиславовом Евангелии* представлено узкое О с украшением в середине, напоминающим **o**. С XII в. в памятниках встречается вариант узкого О с плоским верхом **o** (*Юрьевское Евангелие*, Милятино Евангелие), характерный и для берестяных грамот (см. подробнее далее). Вариант с плоским верхом наблюдается также в боснийском уставе XIV в. *Галицкое Евангелие* дает модификацию широкого О с вертикальной линией, соединяющей середину верха и низа **o**. В *Слуцкой Псалтири* один раз употреблено широкое О в виде квадрата **o**; такое же начертание зафиксировано дважды в сборнике XV в. «Летопись Авраамки». В этом же сборнике, как и в ряде других памятников XIV–XV вв., встречается начертание в виде треугольника. Известны начерки широкого О, не заполненная чернилами середина которого имеет форму креста **o** (в Рязанской Кормчей 1284 г., Путненском Евангелии кон. XIII — нач. XIV в.). В XIII в. появился вариант широкого О с точками сверху и внизу (напр., в *Погодинской Псалтири* **o**), перешедший в посл. и в полуустав.

В XI в. возник получивший распространение в уставе и полууставе особый графический тип О с точкой внутри **o**, обозначаемый термином «О очное» по семантически мотивированной позиции употребления этой графемы в рукописях начиная с рубежа XIII и XIV вв. — в формах слова «око» и производных от него.

Изначально «О очное» использовалось иначе — преимущественно в позиции начала слова и после гласных, но было возможно и после согласных (в 13 Словах Григория Богослова XI в., *Вукановом Евангелии*, *Боянском Евангелии*, *Добриловом Евангелии*, *Погодинской Псалтири*, *Дечанском Евангелии*, *Бучацком Евангелии* XIII в., *Евангелии Григоровича* 2-й пол. XIII в., *Поучениях Ефрема Сирина* XIII в., *Путненском Евангелии* XIII в., *Рязанской Кормчей* 1284 г. и др.).

Постепенно, особенно с XIII в., в южнослав. рукописях становится больше графических типов О, использование которых имеет семантическую мотивацию. Появляется «О очное» с 2 точками в середине **o**, к-рое используется в формах двойственного и мн. ч. слова «око»; восходящее к одному из вариантов начертаний «омеги» в греч. минускуле удвоенное О в форме лежащей восьмерки, как без точек, так и с точками/точкой внутри **o**, к-рое используется в формах двойственного и мн. ч. слова «око» и в формах слов «два», «оба», а также в др. случаях; О с прямым или косым крестом в середине **o**, к-рое используется в слове «окрест» и др. Заимствованные из южнослав. письменности графемы **o**, **o**, **o**, **o** входят в рус. полуустав в 10-х гг. XV в. (детальный анализ их употребления и перечень памятников, в к-рых они представлены, см.: *Гальченко*. 2001. С. 368–369, 383–437). Появление графемы **o** ранее, в *Чудовском Новом Завете*, исследователи связывают с подражанием непосредственно греч. минускуле. Наглядной иллюстрацией семантического критерия употребления таких графических типов является «О мультиокулярное» в слове *многочити* [серафими] в *Буслаевской Псалтири* 1489 г. (РГБ. Ф. 304.1. № 308. Л. 244 об.), где декоративное О состоит из 10 «О очных». К сер. XVI в. графемы **o**, **o**, **o**, **o**, **o** вышли из употребления.

В памятниках южнослав. эпиграфики с кон. X до кон. XV в. использовались 3 варианта начертания буквы О: круглый, петлеобразный и с заостренным верхом и низом. При этом круглый вариант чаще встречается в надписях Боснии и Герцеговины.

В новгородских берестяных грамотах с XI до сер. XV в. преобладало узкое начертание с заостренным верхом и низом **o**. С XI до

сер. XIV в. грамоты дают его модификации с верхним покрытием (или верхней засечкой) **o** и с плоским верхом **o**. В XII в. появилась модификация с прямой линией вместо правой дуги, этот вариант распространился в XIV — 1-й пол. XV в. **o**. Со 2-й пол. XII в. наблюдается расширенная модификация узкого О (шириной с И, Н) **o**. Широкое О получило распространение с XIV в. **o**. С кон. XIII в. встречается «очное О», преимущественно широкое **o**, значительно реже наблюдается узкое «очное О» **o** (*Зализняк*. 2000. С. 180–181).

В скорописи XV в. написание О по сравнению со своим полууставным овальным прототипом практически не менялось; форма овала варьируется от узкой до расширенной **o**. В XVI в. в великорусской и белорус. скорописи наряду с традиц. овальным и более округлым вариантами распространялась модификация О каплевидной или петлеобразной формы, заостренная в верхней части **o**. В XVII в. начертания О приближаются к совр. скорописным. В укр. скорописи этого периода к ним прибавились новые модификации: разомкнутые в верхней или левой части **o**, в виде дуги, верхний конец которой через маленькую петлю заворачивается вправо **o**, с выдвинутым вверх левым штрихом **o**.

Начертание печатной кириллической буквы до XVIII в. воспроизводило рукописные полууставные узкий и широкий типы. В ходе азбучной реформы Петра I при введении гражданского шрифта было унифицировано начертание строчной и прописной букв и был регламентирован один вариант — широкий, округлый О **o**, использовавшийся до сер. XVIII в. Совр. вариант начертания строчной и прописной букв О — более зауженный, «долговатый», по определению В. К. Третьяковского (*Штигал*. 1974. С. 51), был разработан на основе ренессансного шрифта антиква в Императорской типографии Академии наук и вошел в широкий обиход в сер. XVIII в. Современные рукописные строчная и прописная буквы **o** ведут свое происхождение от канцелярского письма нач. XIX в., ср. **o**.

В кириллице нового извода церковнослав. языка (синодального церковнославянского или новоцерковнославянского) нормированы один вариант начертания прописного

В глаголице, согласно наиболее распространенной т. зр., начертание буквы **В** восходит к начертанию глаголической буквы **О** **Ѡ**. По др. версии, прототипом глаголического начертания могли послужить знаки грузинского алфавита «тхан» (**ⴏ**) и «ун» (**ⴑ**) или знак эфиоп. алфавита «wi» **ወ**.

Начертание глаголической буквы **Ѡ** представляет собой модифицированный вариант начертания **Ѡ**, петли в к-ром соединены не только справа, но и слева. При этом петли у **Ѡ** меньше по размеру, чем у **Ѡ**, поэтому расстояние между ними больше. Особенностью начертания **Ѡ** может служить своеобразная «подвеска» под нижней петлей — штрих с засечкой, к-рый в некоторых почерках трансформируется в 3-ю петлю: **Ѡ** **Ѡ** (в 1-м и 4-м почерке Синайской Псалтири). Несмотря на то что в старослав. памятниках буква **Ѡ** встречается очень редко (в 100 раз реже, чем буква **Ѡ**), она представлена во всех основных глаголических рукописях, где употребляется почти исключительно в начале частей текста, после пунктуационных знаков (точки или точек). В заимствованных словах в соответствии с греч. буквой **ω** в отличие от кириллических рукописей используется редко.

В глаголице, в к-рой числа обозначались буквами в порядке их следования в азбуке, **Ѡ** имеет числовое значение 700. В древней кириллице, следующая за греко-визант. цифровой системой, **Ѡ** обозначало число 800. В совр. церковнослав. языке **Ѡ** числового значения не имеет, в числовом значении 800 используется лигатура **Ѡ**.

В числовой тайнописи, т. н. византийской, основанной на взаимозамене букв, имеющих числовое значение и составляющих в сумме предел порядка, **Ѡ** передается через **Ѡ** («слово», числовое значение — 200) (800+200=1000), а лигатура **Ѡ**, не имеющая в древней кириллице числового значения, — через **Ѡ** («живете»), у которой также отсутствует числовое значение. В тайнописи «Лаодикийского послания» — «литореи в квадратах», смысл соотношения алфавитных рядов которой неясен, фигурирует только лигатура **Ѡ**, при этом в 1-м ряду алфавита она повторяется дважды и соотносится с **Ѡ** («ук») и **Ѡ** («еры») 2-го ряда, лигатура 2-го ряда соотносится с **Ѡ** («ша») 1-го ряда.

Употребление 2 букв — **Ѡ** и **Ѡ** — с одним звуковым значением в древней кириллице не было строго регламентировано. «Омеге» отдавалось предпочтение в заимствованных словах, в позиции после гласных, ср.: **иванъ**, **евреимъ**, в предлоге/приставке «от» в составе лигатуры **Ѡ** и в междометии «О-звательное». Вместе с тем в некоторых кириллических памятниках «омега» встречается и в слав. словах в позиции начала слова, а также в словах, содержащих более одной буквы, **О: Ѡтъца** (надпись царя Самуила 993 г.), **Ѡгнънъ**, **добрѡе** (Листки Ундольского), **благѡебранно**, **словѡ** (Энинский Апостол), **Ѡви**, **разѠвнникомъ** (Изборник 1073 г.) и др. В ходе «афоно-тырновской» книжной sprawy употребление «омеги», а также широкого **Ѡ** участилось: в ряде южнослав. памятников эти графемы регулярно употребляются и в позиции после согласных в середине и конце слова (Манасиева хроника 1344–1345 гг., Четвероевангелие Иоанна Александра 1356 г., 16 Слов Григория Богослова 60-х гг. XIV в. и др.). Под влиянием южнослав. письменности с 10-х гг. XV в. «омега» и широкое **Ѡ** стали активно употребляться и в рус. полууставе, где использовались не только в предлоге/приставке «от», в начале слова и после гласных, но и после согласных: **кѡнѡцъ**, **мѡре**, **словѡ**, **хѡдиши** (анализ и перечень памятников см.: *Гальченко*. 2001. С. 369–370, 383–437).

При орфографической и грамматической нормализации церковнослав. языка с XV в. устанавливаются правила распределения графем со звуковым значением [о], основанные на семантическом принципе (принципе *антистиха*). Впервые в слав. книжности использование букв **Ѡ** и **Ѡ** для противопоставления языковых единиц, наделенных разным грамматическим значением, предписывается в трактате *Константина Костенечского «Бказаніе изъываки. но Ѡ писмене...»* (ок. 1424–1426): за **Ѡ** закрепляется значение ед. ч., за **Ѡ** — множественного: **водѡ** — **Ѡвѡды**, **мѡре** — **Ѡмѡра**, **Ѡблакъ** — **Ѡбѡлаки**. Данная семантическая специализация **Ѡ** — **Ѡ** сложилась под влиянием названий соответствующих греч. букв («малое о» и «большое о»), а также отчасти под влиянием участия **Ѡ** и **Ѡ** в противопоставлении именных форм ед. и мн. ч. в греч. языке, где в именах 2-го и 3-го склонения в окончании

род. п. ед. ч. пишется **Ѡ** — **Ѡс**, а в окончании род. п. мн. ч. пишется **Ѡ** — **Ѡѡ**. Для противопоставления форм ед., двойственного и множественного числа слова **Ѡ** в «*Бказаніи...*» регламентированы графемы, передающие наряду с грамматической и собственно лексическую семантику, — «**Ѡ** очное» (**Ѡ**) и удвоенное **Ѡ** с точками **ѠѠ**: **ѠѠ** — **ѠѠчи** **ѠѠи** — **ѠѠчи**. Употребление **Ѡ** и **Ѡ** в целях разграничения грамматических омонимов кодифицируется в авторитетных орфографических руководствах XVI в. «**Ѡ** множестве и о единстве», «Сила существу книжного письма», «Сила существу книжного писания», «Сказание о книжной премудрости», «Буквица» Герасима Ворбозомского и в первых печатных грамматиках церковнослав. языка Лаврентия Зизания (1596) и Мелетия (Смотрицкого) (1619).

Действующие в совр. церковнослав. языке правила употребления графем со звуковым значением [о], основанные на позиционном, семантическом и этимологическом критериях, восходят к системе рекомендаций, представленных в 1-м изд. Грамматики Мелетия (Смотрицкого) (1619) и скорректированных справщиками Московского Печатного двора в ее 2-м издании (1648). Из области теоретических построений эта система перешла в орфографическую практику в процессе грекоориентированной *книжной sprawy* при патриархах *Никоне (Минове)* в 1652–1658 гг. и *Иоакиме (Савёлове)* в 1674–1690 гг. В соответствии с орфографическими правилами совр. церковнослав. языка, **Ѡ** узкое (**Ѡ**) употребляется в середине и конце слова: **Ѡнѡмъ**, **Ѡдѡиѡ**; **Ѡ** широкое (**Ѡ**) — 1) в начале слова: **Ѡчи**, **Ѡнѡ**; 2) после приставки: **ѠѠѡщеніе**; 3) в составе сложного слова: **ѠмногѠчитіи**; 4) в словах **Ѡрдѡнъ**, **Ѡпѡнѡ**; «омега» (**Ѡ**) пишется: 1) в приставках и предлогах: **Ѡ ѠѠ Ѡчищеніе**, **Ѡ грѣсѡхъ**, **Ѡбѡлти**; 2) в словах, заимствованных из греч. языка, в соответствии с греч. буквой **ω**: **Ѡканѡнъ**, **Ѡсѡмѡнъ**, **Ѡѡсѡнѡ**; 3) в формах двойственного и мн. ч. для отличия от омонимичных форм ед. ч., в которых пишется **Ѡ** узкое, ср. **Ѡдѡзъ** (именительный падеж ед. ч.) — **Ѡѡдѡзъ** (родительный падеж мн. ч.), **Ѡдѡда** (родительный падеж ед. ч.) — **Ѡѡдѡда** (именительный, винительный падежи двойственного числа), **Ѡѡѡмъ** (творительный падеж ед. ч.) — **Ѡѡѡмъ** (дательный падеж мн. ч.), **Ѡѡѡѡди** (родитель-

ный, дательный, предложный падежи ед. ч.) — **зѣпвѣди** (именительный, винительный падежи мн. ч.), **дѣбраа** (именительный падеж ед. ч. жен. рода) — **дѣбраа** (именительный, винительный падежи мн. ч. среднего рода) и т. п.; 4) в окончании род. падежа мн. ч. существительных муж. рода во **вѣки вѣкѣвъз**; 5) в окончании родительного падежа ед. ч. муж. и среднего рода прилагательных, местоимений, причастий для отличия от омонимичной формы винительного падежа ед. ч., в к-рой пишется О узкое: **дѣбраго** (винительный) — **дѣбрагѣ** (родительный), **тогѣ** (винительный) — **тогѣ** (родительный); 6) в суффиксе наречий, в т. ч. и для отличия от омонимичных форм кратких прилагательных среднего рода: **достѣнно** (прилагательное) — **достѣннѣ** (наречие); лигатура **Ѡ** — только в приставке и предлоге «от»: **Ѡкровѣнїе**, **Ѡнѣстїтїи**, **Ѡ дѣха**, **Ѡ плѣти**; «омега широкая» с великим апострофом (**Ѡ Ѡ**) — в междометиях «О!» и «Оле!»: **Ѡ роде невѣрнїи!** **Ѡле страшнѣгѣ тайнства!**

Лит.: Амфилохий (Сергиевский-Казанцев), архим. Описание Воскресенской Новоиерусалимской библиотеки. М., 1875; *Срезневский И. И.* Славяно-рус. палеография. СПб., 1885; *Петров А.* К истории букваря // Рус. школа. СПб., 1894. № 4. С. 18–21; *Соболевский А. И.* Славяно-русская палеография. СПб., 1902. [Т. 2]; *он же.* Церковнослав. стихотворения IX–X вв. и их значение для изучения церковнослав. яз. // Тр. XI Археол. съезда. М., 1902. Т. 2. С. 34–36; *Шляпкин И. А.* Рус. палеография: По лекциям, читанным в Имп. С.-Петербургском Археол. ин-те. СПб., 1913. С. 57; *Лауров П. А.* Палеографическое обозрение кирилловского письма // ЭСФ. 1914. Вып. 4.1; *Карский Е. Ф.* Славянская кирилловская палеография. Л., 1928. С. 195–197, 200–201; *Сперанский М. П.* Тайнопись в югославянских и русских памятниках письма. Л., 1929. С. 74–75; *Селищев А. М.* Старослав. язык. М., 1951. Ч. 1. С. 45, 47; *Черепнин Л. В.* Рус. палеография. М., 1956. С. 154–156, 243–244, 248–249, 361–362, 365–366, 378–384; *Тихоширов М. Н., Муравьев А. В.* Рус. палеография. М., 1966; *Демкова Н. С., Дробленкова П. Ф.* К изучению слав. азбучных стихов // ТОДРЛ. 1968. Т. 23. С. 27–61; *Ворбух П.* История српске ћирилице. Београд. 1971. С. 52–53, 78, 105, 106, 108, 113, 135; *Мошин В. А.* Палеографическо-орфографические нормы славяно-рус. рукописей // Метод. пособие по описанию славяно-рус. рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. М., 1973. Вып. 1. С. 43–75; *Папашенко В. М.* Палеография укр. скоропису 2-ї пол. XVII ст. К., 1974. С. 39–41, 49, 53–56, 59, 63; *Томович Г.* Морфология ћириличких натписа на Балкану. Београд, 1974. С. 22–23; *Шишчал А. Г.* Рус. типографический шрифт. М., 1974. С. 51–55; *Заремин В. М.* Заукокойные стихирѣ Азбуквѣ в серб. Требникѣ XIII в. // АрхПр. 1981. Бр. 3. С. 79; *Јовановић-Ступчић Б.* Текстолошка условљеност састава и броја слова старословенске азбуке приема «Стихирима на Рођење и Крштење» у српском пренесу //

Там же. С. 110; *Кобяк Н. А., Поздеева И. В.* Славяно-рус. рукописи XV–XVI вв. ИБ МГУ. М., 1981. С. 143; *Кобяк Н. А.* Азбуки толковые в сборнике XVII в. собр. МГУ № 1356 // Из фонда редких книг и рукописей ИБ МГУ. М., 1987. С. 142–156; *Истриш В. А.* 1100 лет слав. азбуки. М., 1988. С. 159–176; *Лурье Я. С., Григоренко А. Ю.* Курицын Федор Васильевич // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 504–510; *Алптий (Гаманович), иером.* Грамматика церковнослав. языка. М., 1991. С. 17–19; КМЕ. 1995. Т. 2. С. 836–837; *Степанов Ю. С.* Константы: Словарь рус. культуры: Опыт исслед. М., 1997. С. 421; *Шеткин В. Н.* Рус. палеография. М., 1999. С. 123–125, 139–143; *Зализняк А. А.* Палеография берестяных грамот и их внеграфикоско 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: (Графико-орфографические признаки второго южнослав. влияния и хронология их появления в древнерус. рукописях кон. XIV – 1-й пол. XV в.) // *Она же.* Книжная культура. Книгописание. Написан на иконах Древней Руси. Избранные работы. М., 2001. С. 325–437; *Кузьминова Е. А.* Антистих // ПЭ. М., 2001. Т. 2. С. 549–553; *она же.* Принцип антистиха в слав. грамматической традиции // ВМУ: Филол. 2011. № 5. С. 36–55; *Турилов А. А.* Критерии определения славяно-молдав. рукописей XV–XVI вв. // Хризограф. М., 2005. Вып. 2. С. 139–167; *Плетнёва А. А., Кравецкий А. Г.* Церковнослав. язык. М., 2006. С. 28–30, 248.

Е. А. Кузьминова

«О ВОСЬМИ ЧАСТЯХ СЛОВА», грамматический трактат, восходящий, вероятно, к XIV в., 1-е из сохранившихся грамматических сочинений на слав. языке, оказавшее определяющее влияние на развитие славяно-рус. грамматической мысли. В рукописной традиции с рубежа XV и XVI вв. трактат стал приписываться прп. *Иоанну Дамаскину* и нередко в рукописных сборниках сопровождался конвоем из сочинений этого отца Церкви. С XVI в. кописты, а вслед за ними и исследователи XIX в. начали приписывать его перевод с греч. языка на славянский *Иоанну Экзарху Болгарскому* (обзор мнений исследователей XIX в. см.: *Малинин*. 1883). В настоящее время ни одна из этих атрибуций не имеет сторонников. Большинство исследователей разделяют т. зр., впервые высказанную прот. А. В. Горским, К. И. *Невоструевым* (*Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 2. Ч. 2. С. 312) и обоснованную В. Ягичем (*Ягич*. 1885/1895. С. 344–365), согласно которой этот древнейший слав. грамматический текст возник в сер. XIV в. в Сербии. Также общепринятым считается мнение прот. Горского, Невоструева и Ягича о том, что трактат «О в. ч. с.» представляет собой перевод-компи-

ляцию из неск. греч. трудов по грамматике, вероятно, из многочисленных позднейших комментариев разных авторов к «Грамматическому искусству» Дионисия Фракийского.

Укоренившиеся в науке представления о трактате были подвергнуты пересмотру в кон. XX в. в свете результатов новейших изысканий в области истории слав. книжности и истории греч. грамматической традиции. Установление тесных текстуальных связей трактата «О в. ч. с.» с младшим слав. переводом XIV в. «Изложения правой веры» прп. Иоанна Дамаскина позволило Х. Кайперту атрибутировать перевод грамматического сочинения тому же кругу переводчиков, в к-ром был выполнен перевод «Изложения...». Такая атрибуция в свою очередь дала основание Кайперту подвергнуть сомнению тезис о серб. происхождении трактата и высказать предположение о его создании в одном из монастырей на горе *Афон*.

Устоявшееся мнение о трактате как о компиляции, восходящей к Грамматике Дионисия Фракийского и его комментаторам, было критически переосмыслено Б. М. Никольским. Он установил, что основная часть трактата представляет собой не компиляцию, а единый текст, в основе которого лежит греч. грамматическое сочинение XII–XIII вв., ориентированное на учение Аполлония Дискола. О зависимости трактата «О в. ч. с.» от теории Аполлония Дискола свидетельствует, в частности, наличие уникальных параллелей, к-рые не встречаются в др. греч. грамматических сочинениях (напр., отличающийся от обычного древний порядок падежей, в к-ром винительный предшествует дательному; трактовка рода и залога как первичных категорий имени и глагола; трактовка залога не только как категории глагола, но и как отношения между субъектом и объектом в высказывании; отождествление наклонения с типом высказывания и др.). В трактате Никольский обнаружил всего 5 небольших интерполяций (объемом от 1 до 5 строк), которые представляют собой цитаты из слав. перевода греч. грамматического сочинения, восходящего к Грамматике Дионисия Фракийского — элементарному школьному учебнику, и служат своего рода «маркой жанра» (*Никольский*. 1995. С. 18).

Введение к трактату «О в. ч. с.» содержит обоснование необходимости изучения «частей слова» (частей речи) и перечень 8 частей речи, к которым относятся имя, «речь» (глагол), причастие, различие, местоимение, предлог, наречие, союз. Далее дается описание имени, глагола, причастия и различия. Описание включает определение части речи и характеристику ее «последующих» (в совр. терминологии — основных грамматических и словообразовательных категорий и лексико-грамматических разрядов). Большинство представленных в трактате дефиниций частей речи и их «последующих» являются остецивными, состоящими в непосредственном указании на языковое явление, к которому относится термин, но не объясняющими его.

Самое важное место в системе частей речи занимает имя, поскольку оно обозначает участника действия «страждущего или действующего» (пассивного или активного) и выступает в роли «основания». Остальные части речи следуют за именем, т. к. они являются лишь его «оглаголаниями» (греч. *κατηγορία*). Имена делятся на «собные» и «общие» (собственные и нарицательные) и имеют 3 рода (мужской, женский, средний), 3 числа (единственное, двойственное, множественное) и 5 «падений» (падежей) (правый (именительный), родной (родительный), виновный (винительный), дательный, звательный). Также имена классифицируются по своему «начертанию» (морфемной структуре) на простые (напр., Петр), сложные (напр., Доброслав), пресложные (напр., благовестник) и по «виду» (производности-непроизводности и типу производящей основы). Основным «оглаголанием» имени является глагол, выражающий активность или пассивность действия. Глагол обладает грамматическими категориями изложения (наклонения), залога, числа, лица, времени, супружества (спряжения) и словообразовательными категориями вида и начертания. Причастие трактуется как гибридная часть речи, наделенная «последующими» категориями имени (род и падеж) и глагола (залог, время, спряжение), а также общими категориями числа, вида и начертания.

Понятие о «различии», к-рое позже войдет во все грамматики церковнослав. языка (в «Адельфотес»,

Граматику Лаврентия Зизания 1596 г. (см. в ст. *Зизаний*), во 2-е изд. Граматики *Мелетия (Смотричко-го)* 1648 г.), появилось в результате стремления выйти в слав. языке соответствие греч. члену (*ἄρθρον*), что объясняется присущим тому времени универсализмом представлений о языке — убеждением в тождественности грамматического устройства разных языков. При этом в трактате особо оговаривается несходство слав. и греч. «различия»: «различия в еллинском языке многа суть, в славенском же многае сих ихже рехом не вмещаються» (цит. по: *Ягич. 1885/1895. С. 342*). В качестве аналога греч. члена — слав. «различия» — выступают местоимения *иже иже еже*, имеющие категории рода, числа и падежа. В зависимости от позиции по отношению к определяемому имени «различия» разделяются на «предчинные» (в препозиции) и «подчинные» (в постпозиции).

Т. о., трактат «О в. ч. с.» давал достаточно общую, но вместе с тем целостную и четкую картину грамматического устройства языка. Последующие грамматики церковнослав. языка не опровергали, а уточняли, конкретизировали и разъясняли заданную в нем грамматическую схему. В трактате были заложены основы слав. лингвистической терминологии, к-рая создавалась преимущественно в результате перевода или калькирования греч. терминов: ср. часть слова — *μερῶν τοῦ λόγου*, род — *γένη*, вид — *εἶδη*, число — *ἀριθμός* и т. д. Большинство лингвистических терминов, существующих в науке по сей день, впервые появляются на слав. языке именно в этом сочинении.

Известно 69 списков трактата, 2 из к-рых, древнейшие, являются южнославянскими (сербскими) (РНБ. Гильф. № 84, сер. XIV в.— изд.: *Weihher. 1977; Ath. Chil. 463*, посл. четв. XV в.— изд.: *Дучић. 1884 и Ягич. 1885/1895. С. 328–334*); все остальные списки XV–XIX вв.— восточнославянские (их обзор см.: *Левшина. 1999*). Середину XV в.— время, которым датируется старейший восточнослав. список — РНБ. Кир.-Бел. № 10/1087, можно считать временем появления трактата на Руси (др. список XV в.— ГИМ. Барс. № 90; изд.: *Жуковская. 1982*). В восточнослав. списках текст трактата был подвергнут переработке, свидетельствующей о стремлении привести данные язы-

ка-объекта в соответствие с нормами церковнослав. языка рус. извода: нек-рые специфические сербизмы были заменены церковнослав. формами (напр., вместо серб. формы буд. сложного *вити кю* дается форма *вити хоцю*) (*Кузнецов П. С. У истоков рус. грамматической мысли. М., 1958. С. 5–6*). Известны также неск. вопросно-ответных, катехизисных редакций трактата: «Что есть осмь частей слова», «Преподобнаго и богоноснаго отца нашего Иоанна Дамаскина сказание о осми честех слова по вопросам ответы», «Святаго Иоанна Дамаскина о осми честех слова, елика пишем и глаголем. Части осмь с толкованием» (изд.: *Ягич. 1885/1895. С. 749–751, 759–767; Кузьминова. 2002. С. 139–152*) и кратких редакций: «От книги святаго Иоанна Дамаскина о осми частех слова вкратце полужная избрана зде», «Буквы неизследованнаго разума имен» (изд.: *Ягич. 1885/1895. С. 752–758*). К трактату «О в. ч. с.» восходят небольшие статьи об отдельных частях речи или о грамматических категориях: «А се сказанием трием частем слова, оставшим от осмии части слова» (изд.: Там же. С. 768–778; *Жуковская. 1982; Кузьминова. 2002. С. 133–138*), «Написание о падениях с тонкословием. Извятие словес от осмочастнаго разумения» (изд.: *Ягич. 1885/1895. С. 768–778*). Редакции трактата, как и восходящие к нему статьи, представляют собой шаги на пути осмысления грамматического строя языка. Одни из них содержали более детальную разработку тех или иных частей речи или грамматических категорий (напр., описание местоимения, наречия, союза и предлога в ст. «А се сказанием трием частем слова, оставшим от осмии части слова», оп-ределение семантики падежа в ст. «Написание о падениях с тонкословием...»), в других совершенствовались способы представления лингвистической информации (использование таблиц-видеограмм в ст. «Что есть осмь частей слова») и др. В 1586 г. трактат «О в. ч. с.» был подготовлен к изданию членами Острожского ученого кружка кн. *Константина Константиновича* Острожского и издан в Вильно под названием «Грамматика словенска языка».

Грамматический аппарат, разработанный в трактате, был задействован почти во всех известных со-

чинениях, посвященных описанию и нормализации церковнослав. языка вплоть до сер. XVIII в.: в статьях, приписываемых прп. *Максиму Греку*, в Букваре Ивана *Фёдорова* 1574 г., в трактатах, содержащих обоснование принципа *антистиха*, — «О множестве и единстве», «Сила существу книжного писания» и др., в грамматических словарях или «словарях трудностей» церковнослав. языка «Буквонница» Герасима Ворбозомского и «Книга, глаголемая Буквы грамотичнаго учения», в грамматических трудах Ф. П. *Поликарпова-Орлова* 20-х гг. XVIII в., в «Грамматике беседословной» Ивана Иконника 1733 г. и др. Даже после появления первых печатных грамматик церковнослав. языка Лаврентия Зизания (Вильно, 1596) и Мелетия (Смотрицкого) (Евье, 1619) в Московской Руси до 2-й пол. XVII в. трактат «О в. ч. с.» рассматривался как наиболее авторитетный источник, по отношению к которому все остальные филологические труды воспринимались как вторичные. По модели, заданной в трактате, был подвергнут переработке текст Грамматики Лаврентия Зизания в ее великорусских рукописных версиях XVII в. «Осмочастием» руководствовались и справщики Московского *Печатного двора*, готовившие 2-е изд. Грамматики Мелетия (Смотрицкого) 1648 г. В соответствии с системой частей речи, заданной в трактате, они отказались от введенного Мелетием (Смотрицким) междометия, кодифицировав вместо него «различие». О безусловной приверженности московских справщиков грамматической систематике и терминологии трактата «О в. ч. с.» свидетельствуют и новые разделы, включенные ими в текст Мелетия (Смотрицкого): предисловие, сводная таблица именных окончаний перед парадигмами склонения и грамматический разбор «по осмочастному разуму» всех словоформ в молитвах «Царю небесный» и «Отче наш».

Исключительный авторитет трактата «О в. ч. с.» в славянской правосл. книжности был обусловлен не только его содержательностью, но и принятой в рукописной традиции его атрибуцией прп. Иоанну Дамаскину. Отношение к трактату как к богословско-догматическому сочинению правосл. святого делало его «грамматическим канонем православия» (*Мечковская*. 1984. С. 36). Производ-

ные от названия трактата слова и выражения: «осмочастие», «осмочастный разум», «осмочастное учение», получив терминологический статус, по меньшей мере до 2-й пол. XVII в. употреблялись в значении «описание грамматического устройства языка», в то время как «грамматикой» в букв. соответствии с этимологией этого слова (грамматика — *γραμματική* от *γράμμα* — буква, написание) называлась наука о письме, графическая и орфографическая «премудрость». Ссылки на «осмочастие», «осмочастный разум», «осмочастное учение» использовались в качестве аргументов в богословско-филологических спорах, отступления от его грамматической схемы могли трактоваться как ересь.

Изд.: *Калайдович К. Ф.* Иоанн, ексарх Болгарский: Исслед., объясняющее историю словенского языка и лит-ры IX и X ст. М., 1824. С. 167–173; *Дучић Н.* Старине Хиладарске // ГСУД. 1884. Књ. 56. С. 78–85; *Ягич И. В.* Рассуждения южнослав. и рус. старины о церковнослав. языке // Исследования по рус. языку. СПб., 1885/1895. Т. 1. С. 328–342, 749–778 (исслед.: с. 342–365); *Wehofer E.* Die älteste Handschrift des grammatischen Traktats «Über die acht Redeteile» // *Anzeiger für slavische Philologie*. 1977. Bd. 9. S. 367–427; *Жуковская Л. П.* Барсовский список грамматического соч. «О восьми частях слова» // Східнослов'янські граматики XVI–XVII ст.: Мат-ли симпозиуму. К., 1982. С. 39–51; *Кузьминова Е. А.* Грамматический сб. 1620-х гг.: Изд. и исслед. Napoli, 2002. С. 113–152. (*Aion slavistica: Annali dell' Instituto Univ. Orientale di Napoli*; 1). Лит.: *Горский, Невоструев.* Описание. Отд. 2. Ч. 2. № 164(442). С. 312; *Малинин В. Н.* Грамматика Иоанна, ексарха Болгарского. СПб., 1883; *Worth D. S.* The Origins of Russian Grammar: Notes on the State of Russian Philology before the Advent of printed Grammars. Columbus (Ohio), 1983. P. 14–21 (рец.: *Живов В. М.* Славянские грамматические сочинения как лингвист. источник // *Russian Linguistics*. 1986. Vol. 10. P. 73–113); *Мечковская Н. Б.* Ранние восточнослав. грамматик. Мп., 1984. С. 35–38; *Пішчук В. В.* Мовознавство на Україні в XVI–XVII ст. К., 1985. С. 18–31; *Живов В. М.* Буквонница 1592 г. и ее место в истории рус. грамматической мысли // *The Language and Verse of Russia: In Honor of D. S. Worth*. М., 1995. С. 231–303; *Мечковская Н. Б., Супрун А. Е.* Знания о языке в средневеков. культуре юж. и зап. славян // История лингвист. учений: Позднее средневековье. СПб., 1991. С. 125–181; *Славова Т.* Грамматически сьчинения и знания // *СбЛЛ*. 1992. С. 107–109; *Добрев И.* Осемте части на грамматикута // *КМЕ*. 1995. Т. 2. С. 880–882; *Захарьин Д. Б.* Европейские науч. методы в традиции старинных рус. грамматик (XV — сер. XVIII в.). Münch., 1995. С. 1–6; *Николюкский Б. М.* Истоки слав. грамматической теории: (Трактат «О восьми частях слова» и греч. грамматик); АКД. М., 1995; *он же.* «О восьми частях слова»: Проблема источников // Эволюция грамматической мысли славян XIV–XVIII вв. М., 1999. С. 9–33; *Левшина Ж. К.* Славянское грамматическое соч. «О восьми частях слова»: (Археогр. обзор) // Опыты по источниковев-

денню; Древнерус. книжность: Археография, палеография, кодикология. СПб., 1999. С. 66–76; *Кузьминова Е. А.* Типы бытования грамматики Лаврентия Зизания в Московской Руси в 1-й пол. XVII в. // ВМУ: Филол. 1997. № 4. С. 68–84; *она же.* Развитие грамматической мысли России XVI–XVIII вв. М., 2012; *она же.* «Словарь трудностей» церковнослав. языка XVII в. // ВМУ: Филол. 2016. № 2. С. 40–50; *Keipert H.* Grammatik und Theologie: Zur Objektsprache des slavischen Traktats über die acht Redeteile // *ZSP*. 1999. Bd. 58. H. 1. S. 19–42 (пер. на рус. яз.: *Кайнерт Х.* Грамматика и теология: По поводу языка-объекта слав. «Трактата о восьми частях слова» / Пер.: К. А. Максимович // Рус. язык в науч. освещении. 2008. № 1(15). С. 79–97); *Поликарпов-Орлов Ф. П.* Технология: Искусство грамматики / Изд. и исслед.: Е. Э. Бабаева. СПб., 2000.

Е. А. Кузьминова

«О ВСЕПЕТАЯ МАТИ» — см. *Арапетская икона Божией Матери*.

«О РЕЛИГИОЗНЫХ ОБЪЕДИНЕНИЯХ», постановление Всероссийского центрального исполнительного комитета (ВЦИК) и Совета народных комиссаров (СНК) РСФСР от 8 апр. 1929 г. Главный законодательный акт, регулирующий деятельность религ. орг-ций в СССР с 1929 по 1990 г. Необходимость принятия такого документа была обусловлена тем, что основополагающий советский закон по профессиональной политике — декрет «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» от 20 янв. (2 февр.) 1918 г. — носил общедекларативный характер. Конкретные вопросы деятельности религ. организаций были отражены в Инструкции Народного комиссариата юстиции (НКЮ) «О порядке проведения в жизнь декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви»» от 24 авг. 1918 г. В дальнейшем из-за изменения социально-политической ситуации в стране Инструкцию НКЮ 1918 г. потребовалось дополнить рядом ведомственных нормативных документов. Так, были приняты совместные инструкции НКЮ и НКВД «О порядке регистрации религиозных обществ и выдачи разрешения на созыв съездов таковых» от 15 апр. 1923 г. и «По вопросам, связанным с проведением декрета об отделении церкви от государства» от 19 июня 1923 г. Во 2-й пол. 20-х гг. XX в. стало очевидно, что отсутствие единого правового акта по религ. политике затрудняло ее проведение.

В нач. 1927 г. НКВД, в ведении которого находился адм. надзор за

религ. орг-циями, разработал проект новой сводной инструкции, учтывавшей документы предшествующих лет. Однако П. Г. Смилович, возглавивший Секретариат ВЦИК по вопросам культов, предложил вместо этого принять полноценный закон, регулирующий отношения гос-ва с религ. объединениями. Первоначально законопроект предполагалось утвердить решением ЦИК и СНК СССР, распространив, т. о., его действие на всю территорию СССР. По своей юридической силе подобный закон должен был уступать только Конституции СССР и декрету «Об отделении церкви от государства и школы от церкви». Обсуждение и согласование законопроекта велось в *Комиссии по проведению отделения церкви от государства* при ЦК ВКП(б) (Антирелигиозная комиссия). В ходе подготовительной работы выявились серьезные разногласия между ВЦИК и ведомствами, причастными к религ. политике. Наркоматы внутренних дел и юстиции в своих отзывах высказались принципиально против законопроекта. В частности, в заключении НКЮ говорилось: «Издание такой инструкции политически нецелесообразно... такая инструкция, изданная от имени Правительства, может произвести впечатление новой декларации прав религиозников и, несомненно, осложнит борьбу с ними» (РГАСПИ. Ф. 89. Оп. 4. Д. 168. Л. 4–4 об.). Разработанные Секретариатом ВЦИК законопроекты дважды отклонялись Антирелигиозной комиссией — в марте 1927 и в мае 1928 г.

В нач. 1929 г. в стране обозначился переход от прежней относительно мягкой конфессиональной политики (т. н. религиозный нэн) к резкому ужесточению борьбы с Церковью. Тем не менее 2 марта того же года Антирелигиозная комиссия утвердила подготовленный Секретариатом ВЦИК 3-й вариант законопроекта, но как документ российского, а не общесоюзного уровня. 8 апр. было принято совместное постановление ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях». Под документом стояли подписи председателя ВЦИК М. И. Калинина, 1-го зам. председателя СНК РСФСР А. П. Смирнова и зам. секретаря ВЦИК А. И. Досова. Текст постановления был официально опубликован в № 96–98 газ. «Известия ЦИК

Союза ССР и ВЦИК» от 26, 27 и 28 апр. 1929 г., после чего закон вступил в силу. Парадоксальное на первый взгляд одновременное ужесточение антицерковной борьбы и появление нового закона, формально декларировавшего защиту прав верующих, объяснялось тем, что высшее руководство ВКП(б) во главе с И. В. Сталиным использовало для управления религиозной политикой не офиц. гос. правовые акты, а секретные партийные документы. Так, 24 янв. 1929 г. на заседании Политбюро ЦК ВКП(б) было принято циркулярное письмо «О мерах по усилению антирелигиозной работы», к-рое требовало от местных партийных и гос. органов решительных мер против Церкви, объявленной «единственной легально действующей контрреволюционной организацией». Обнародованное через 2,5 месяца после секретного письма ЦК ВКП(б) постановление «О р. о.» фактически являлось демонстративным прикрытием для разворачивавшейся в стране антицерковной кампании. Не случайно в фальсифицированном «интервью» заместителя патриаршего местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)*; в посл. патриарх Московский и всея Руси), опубликованном в газ. «Известия» 16 февр. 1930 г., этот законодательный акт был объявлен главным доказательством отсутствия преследования верующих в СССР: «Последнее постановление ВЦИК и СНК РСФСР о религиозных объединениях от 8 апреля 1929 г. совершенно исключает даже малейшую видимость какого-либо гонения на религию» (Акты свт. Тихона. С. 682).

Постановление 1929 г. «О р. о.» содержало 68 статей (в Инструкции 1918 г. было 35 статей). Как и Инструкция 1918 г., постановление начиналось с отсылки к декрету «Об отделении церкви от государства и школы от церкви». В качестве религ. объединений в документе рассматривались не религ. конфессии в целом, а их низовые территориальные общины — «местное объединение верующих граждан одного и того же культа, вероисповедания, направления или толка, объединившихся для совместного удовлетворения своих религиозных потребностей» (ст. 3). В отношении центральных и региональных управленческих структур религ. организаций допускалось проведение с разрешения региональ-

ных (областных и краевых исполкомов) и центральных (органов ВЦИК) властей съездов районного, областного, общероссийского и общесоюзного уровня и формирование по их итогам соответствующих исполнительных органов (статьи 20, 21). Однако единственным правом, к-рое предоставлялось исполнительным органам, образованным религ. съездами, было использование штампов, печатей и бланков «исключительно только по делам религиозного характера» (ст. 23); исполнительным органам религ. съездов запрещалось собирать финансовые средства в центральную кассу, приобретать или арендовать для себя помещения, заключать к.-л. сделки (ст. 22). Особо оговаривалось, что ни религ. объединения, ни религ. съезды и их исполнительные органы не пользуются правом юридического лица.

Религ. объединения подразделялись на 2 категории: религ. об-ва и группы верующих. Начать свою деятельность религ. объединение могло только после регистрации в местном органе власти — горсовете или райисполкоме (ст. 4). Для регистрации религ. об-ва требовалось ходатайство его учредителей в количестве не менее 20 чел. (т. н. двадцатка); если в данной местности верующие в силу своей малочисленности не могли образовать религ. об-во, они получали право зарегистрировать группу верующих в составе не менее 5 чел. После регистрации религ. об-во заключало с местным органом власти договор о пользовании молитвенным зданием (ст. 5), считавшимся национализированным гос. имуществом на учете районного или городского совета (ст. 25). Формально молитвенное здание предоставлялось верующим бесплатно, фактически за него община выплачивала значительные суммы. Предоставление молитвенного здания малочисленной группе верующих Постановлением 1929 г. не предполагалось; для проведения молитвенных собраний группе верующих разрешалось пользоваться арендуемым помещением (эта возможность предоставлялась и религ. об-вам). Вместе с молитвенным зданием религ. об-ву передавалась и церковная сторожка (ст. 26). Это было единственное жилое помещение, к-рое разрешалось иметь религ. объединению. В 30-х гг. вопреки запретам в сторожках при храмах часто прожива-

ли священнослужители, изгнанные местными властями из своих домов.

Постановление 1929 г. впервые вводило положение об избираемых общинами верующих «для непосредственного выполнения функций, связанных с управлением и использованием культового имущества», исполнительных органах религ. объединений (ст. 13). Согласно Инструкции НКЮ и НКВД от 15 апр. 1923 г. религ. об-ва могли лишь временно наделять своих членов правами уполномоченных для решения конкретных вопросов. По Постановлению 1929 г. исполнительные органы избирались на общих собраниях религ. объединений и состояли из 3 чел. для религ. об-ва, и уполномоченного в группе верующих. Также в религ. об-ве избирались ревизионные комиссии в составе 3 чел. (ст. 15). Все избранные лица утверждались местным органом власти, который получал право отвода отдельных лиц. Постановление 1929 г. подробно описывало запреты на благотворительную и образовательную деятельность религиозных объединений, введенные в 1918 г. Религ. объединениям запрещалось создавать кассы взаимопомощи, кооперативы, производственные объединения, оказывать своим членам материальную поддержку, организовывать детские, юношеские, жен. молитвенные собрания, библейские, лит. кружки и кружки рукоделия, а также устраивать экскурсии, делать детские площадки, открывать б-ки и читальни, обустроить санатории и оказывать лечебную помощь (ст. 17). Поскольку религ. объединения не являлись юридическими лицами, различные частно-правовые сделки, необходимые для обеспечения религ. деятельности (наем церковного сторожа, закупка дров для обогрева молитвенного помещения, материалов для его ремонта и т. д.), могли заключаться только в частном порядке членами исполнительных органов религ. об-в или уполномоченными групп верующих. Запрещались сделки, хотя и связанные с религ. культом, но преследующие торгово-предпринимательские цели: аренда свечных заводов, типографий для печатания религиозно-нравственных книг и т. д. (ст. 11).

Для содержания молитвенного здания и найма служителей культа религ. объединениям разрешалось проводить добровольные сборы, но толь-

ко в молитвенном здании, а вне его — только среди членов данного религ. объединения. Принудительное взимание сборов в пользу религ. объединения объявлялось уголовно наказуемым (ст. 54). Все имущество, к-рым распоряжалось религ. об-во, в т. ч. приобретенное верующими или пожертвованное ими, объявлялось национализированным (ст. 25). Без предварительного уведомления и разрешения местных властей можно было совершать богослужения только в молитвенных зданиях и помещениях (ст. 57), а также крестные ходы у храма (ст. 60). Во всех остальных случаях — разного рода собраниях небогослужебного характера, богослужениях, религ. шествиях и церемониях вне молитвенного здания — религ. объединения должны были заранее получать разрешения от местных властей (статьи 12, 59, 61). Допускалось отправление религ. обрядов без предварительного разрешения в домах верующих по просьбе умирающих или тяжелобольных. Полностью запрещалось проведение религ. церемоний в государственных, общественных, кооперативных и частных учреждениях. Запрещение не распространялось на исполнение обрядов по просьбе умирающих и тяжелобольных в специальных местах в больницах и местах заключения, а также по желанию родственников на кладбищах и в крематориях (ст. 58). Религ. объединения обязаны были сообщать в местный орган власти сведения о нанятых ими служителях культа (ст. 8), что фактически означало введение обязательной регистрации священнослужителей. Их деятельность ограничивалась районом проживания членов обслуживаемого ими религ. объединения и местонахождением соответствующего молитвенного помещения (ст. 19). Подтверждался введенный в 1918 г. запрет на преподавание религиозных вероучений в любых учебных заведениях, кроме специальных богословских курсов, открываемых с особого разрешения центральных властей (ст. 18).

Наиболее подробно в Постановлении 1929 г. разбирались вопросы о закрытии молитвенных зданий. Допускалось изъятие храма у верующих по решению областных властей в случае, если это здание понадобилось для государственных или общественных нужд (ст. 36). Органы

власти районного и городского уровня обладали правом по согласованию с областными властями расторгнуть договор о пользовании молитвенным зданием в случае его несоблюдения религ. об-вом (ст. 43). И в том, и в др. случае религ. об-во обладало правом обжаловать во ВЦИК в 2-недельный срок решение местных властей об изъятии молитвенного здания (статьи 37, 44). Молитвенное здание также могло быть закрыто решением сельсовета или райисполкома в случае его ветхости и угрозы разрушения; последующий снос здания, если ремонт не проводился или был невозможен, утверждался решением облисполкома, о возможности обжаловать его во ВЦИК закон не упоминал (статьи 46–52). Принципиально важным было отсутствие в Постановлении 1929 г. входившего в Инструкцию НКЮ и НКВД от 19 июня 1923 г. положения об изъятии храма у верующих, «если это мероприятие отвечает запросу трудящихся масс в форме многочисленных коллективных заявлений» (п. 4). На практике, однако, несмотря на принятие нового постановления, местные власти продолжали активно организовывать принудительные собрания местных жителей для вынесения на них резолюций о закрытии храмов. Подобное нарушение только что вступившего в силу законодательства носило в 1929 — нач. 1930 г. массовый характер.

8 апр. 1929 г., одновременно с принятием постановления «О р. о.», была образована *Комиссия по вопросам культов* при Президиуме ВЦИК во главе со Смидовичем. Комиссия должна была заниматься реализацией религиозного законодательства, прежде всего нового постановления. Однако регулярные заседания Комиссии начались только в 1930 г., поэтому вопросами правового регулирования религ. политики продолжал заниматься НКВД РСФСР. Между тем для реализации постановления «О р. о.» необходимо было издать дополнительные подзаконные акты. В течение 1-го полугодия после принятия постановления НКВД выпустил несколько ведомственных актов по не рассмотренным в законе вопросам: об использовании для религ. собраний помещений, не относившихся к зданиям религ. культа; об использовании одного молитвенного здания религ. объединениями разных конфессий;

о правилах регистрации религиозных объединений. Особое значение имела утвержденная 1 окт. 1929 г. инструкция «О правах и обязанностях религиозных объединений». Она в несколько ином порядке повторяла содержание статей постановления «О р. о.». Пункты инструкции были объединены в тематические разделы по самым разным вопросам деятельности религ. объединений: «Цель и состав», «Образование и расходование средств», «Исполнительные органы», «Собрания и съезды», «Шествия и церемонии», «Регистрация», «Отчетность и учет», «Надзор», «Ликвидация». Очевидно, предполагалось, что в практической работе с религ. объединениями гос. органы будут использовать не постановление ВЦИК, а подзаконную ведомственную инструкцию НКВД.

Дублируя в целом положения постановления «О р. о.», инструкция «О правах и обязанностях религиозных объединений» вводила ряд дополнительных норм. Так, напр., запрещалась деятельность служителей культа до предоставления сведений о них в местный орган власти (п. 6). Более подробно были прописаны правила регистрации религ. объединения и рассмотрения ходатайств его членов по поводу проведения собраний и мероприятий. За проведение неразрешенных религиозных собраний (п. 32) и шествий (п. 41) организаторов могли привлечь к судебной ответственности. Членами религ. объединения могли быть только люди, проживавшие в одном городе, в сельской местности — в одном районе (п. 4); лица, состоявшие одновременно в неск. религ. объединениях, подлежали судебной ответственности (п. 5). Инструкция 1929 г. предоставляла право местным органам НКВД, а также «другим органам, на которые возложена обязанность по охране революционного порядка» (т. е. ОГПУ), «командировать своего представителя на всякое собрание верующих для наблюдения за порядком и безопасностью» (п. 55). Такие представители наделялись правом прервать и закрыть собрание в случае к.-л. нарушений в его проведении (п. 56). Особенно важным было появившееся в Инструкции 1929 г. нововведение о ликвидации религ. об-ва (п. 60) при обнаружении в его деятельности местными властями отклонений от установлений закона (п. 61). Инст-

рукция повторяла нормы постановления «О р. о.», согласно которым решение местных властей о закрытии молитвенного здания верующие могли обжаловать во ВЦИК (п. 65). Однако решение районных или городских властей о ликвидации религ. объединения могло быть обжаловано только в облисполкоме, принимавшем окончательное решение (п. 62). Т. о., ведомственный документ корректировал законодательный акт более высокого юридического уровня в сторону существенного ограничения прав верующих.

Вступление в силу постановления «О р. о.», формально предоставлявшего верующим некие гарантии их правовой защиты, никак не повлияло на проходившую с марта 1929 по март 1930 г. антицерковную кампанию. Напротив, активизация антирелиг. борьбы давала основание региональным властям, проводившим массовое закрытие городских и сельских храмов, поднимать вопрос об ужесточении конфессионального законодательства по отношению к верующим. После многочисленных обращений областных партийных и гос. органов по поводу трудностей из-за необходимости согласовывать закрытие храмов с вышестоящими структурами Комиссия по вопросам культов на заседании 6 февр. 1930 г. согласилась с тем, что «дело ликвидации молитвенных зданий должно опираться на активное участие широких масс». Комиссия постановила: «Признать, что в связи с развертыванием кампании по закрытию молитвенных зданий закон об отделении церкви от государства от 8 апреля 1929 г. подлежит пересмотру в сторону упрощения процесса закрытия» (ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 1. Л. 3). Право окончательного решения вопроса о ликвидации молитвенных зданий передавалось краевым и областным исполкомам, утверждения их решения ВЦИК не требовалось. 11 февр. 1930 г. было принято постановление ЦИК и СНК СССР «О борьбе с контрреволюционными элементами в руководящих органах религиозных объединений», к-рое требовало при регистрации религ. объединений не допускать присутствия в их исполнительных органах «кулаков, лишенцев и иных враждебных советской власти лиц»; при несоблюдении этой нормы религ. объединениям следовало отка-

зывать в регистрации. Под категорию «лишенцев» попадали и официально лишенные избирательных прав священнослужители.

Обычной практикой местных властей стала задержка оформления регистрации церковных общин. Постановление 1929 г. предписывало всем существовавшим на территории РСФСР религ. объединениям зарегистрироваться по месту нахождения (ст. 65), не выполнившие этого требования в годичный срок со дня издания закона считались закрытыми (ст. 66). Инструкция НКВД «О регистрации религиозных объединений» от 1 окт. 1929 г. подтвердила это положение и установила срок регистрации до 1 мая 1930 г. (п. 4). Если верующие не успевали оформить регистрацию своего прихода, власти могли на законном основании закрыть храм. Митр. Сергей (Страгородский) поднял эту тему в офиц. обращении к Сидовичу 19 февр. 1930 г.: «Необходимо сделать разъяснение, касательно вступления в силу постановления СНК от 3 апр. (ошибочно, в действительности 8 апр. — *Ред.*) 1929 г. о религиозных объединениях, а равно и относящейся к этому постановлению инструкции (1 октября 1929 г.) и дополнительных распоряжений, так как иногда местные власти не принимают от общины заявлений о регистрации и даже запрещают делать какие-либо подготовительные шаги к регистрации, между тем в законе ясно указан предельный срок — 1 мая 1930 г., до истечения которого обязаны зарегистрироваться все общины, желающие продолжать свое существование» (Акты свт. Тихона. С. 690).

Некое смягчение религ. политики произошло в марте 1930 г., после того как высшее партийное руководство осудило «перегибы на местах» при проведении коллективизации, в т. ч. адм. закрытие церквей. Комиссия по вопросам культов ВЦИК отменила значительную часть решений местных властей о закрытии храмов, вернув их верующим. Были продлены сроки перерегистрации существовавших религ. объединений: постановлением НКВД от 11 апр. 1930 г. — до 1 окт. 1930 г., постановлением НКВД от 29 авг. 1930 г. — до 1 янв. 1931 г. Циркуляром НКВД от 4 окт. 1930 г. предписывалось местным органам власти «в кратчайший срок приступить к проведению в жизнь данного циркуляра и постановле-

ний НКВД по вопросу о регистрации религиозных объединений. Должностных лиц, не выполняющих это распоряжение, привлечь к ответственности» (цит. по: *Батченко*. 2017. С. 330). После упразднения НКВД РСФСР в дек. 1930 г. функции надзора за религ. объединениями, их регистрации и учета перешли к Комиссии по вопросам культов ВЦИК. В связи с этим вместо инструкции НКВД от 1 окт. 1929 г. была принята инструкция Комиссии по вопросам культов «О порядке проведения в жизнь законодательства о культах», утвержденная постановлением ВЦИК от 30 янв. 1931 г. Эта инструкция большей частью повторяла инструкцию НКВД. Наиболее существенным изменением было расширение оснований для изъятия молитвенных зданий у верующих. Вновь вводилось официально отменное в 1929 г. положение о передаче молитвенного здания для общественных надобностей в случае ходатайства «большинства трудящегося населения» данной местности (п. 65). Районные и городские власти получали право закрывать молитвенные здания за неуплату религ. об-вом положенных налоговых и обязательных страховых выплат в течение 2 месяцев (п. 53). Причинами ликвидации религ. об-ва могли стать выход из его состава части членов (если общее число оставшихся будет меньше 20 — п. 32) и выявленное нарушение членами религ. объединения действующих законов (п. 54).

Вместе с тем Инструкция 1931 г. указывала, что снятие с регистрации религ. об-ва само по себе не ведет к окончательному закрытию его молитвенного здания (п. 60). Очевидно, причиной появления такой нормы был двойной механизм регистрации местного объединения верующих — собственно общины и ее храма. При этом местным властям было гораздо проще снять с регистрации общину верующих, чем закрыть молитвенное здание. Фактически в инструкции речь шла о возможности для верующих заново провести регистрацию своего об-ва и сохранить храм. Переход к Комиссии по вопросам культов ВЦИК функций адм. надзора за конфессиональными организациями потребовал внести изменения в постановление «О р. о.», утвержденным постановлением ВЦИК и СНК РСФСР от 1 янв. 1932 г. Регистрация местных

религ. орг-ций отныне возлагалась на комиссии по вопросам культов при городских и районных советах. Контроль за деятельностью религ. орг-ций более высокого уровня — проведением религиозных съездов и организацией духовных учебных заведений — возлагался на комиссии по вопросам культов при областных и краевых исполкомах, при ЦИК автономных республик, а также на Комиссию по вопросам культов при Президиуме ВЦИК (ни одного разрешения на проведение религиозного съезда или создание духовного учебного заведения в 30-х гг. религиозного объединения от данных комиссий не получили).

Постановление «О р. о.», принятое высшими органами гос. власти РСФСР, формально не имело юридической силы на территории др. союзных республик. Общесоюзное религ. законодательство при этом отсутствовало. В нек-рых республиках использовалось законодательство РСФСР, в других были приняты собственные нормативные акты по контролю за деятельностью религ. орг-ций. Напр., в Украинской ССР конфессиональные вопросы регулировала принятая как подзаконный акт к Административному кодексу УССР инструкция Секретариата Президиума ВУЦИК «О порядке организации, деятельности, отчетности и ликвидации религиозных обществ и системе учета административными органами состава религиозных обществ и служителей культа» от 23 июня 1932 г. Наиболее важным отличием Инструкции ВУЦИК от соответствующих норм российского законодательства было то, что для регистрации религ. об-ва в УССР требовалось заявление не 20, как в РСФСР, а 50 местных жителей (п. 6). Религ. объединения, состоявшие из меньшего числа верующих, считались на Украине малочисленными религ. группами (п. 7), не имевшими права на собственное молитвенное здание. В янв. 1934 г. Смидович поставил перед Президиумом ЦИК СССР вопрос о «ненормальности сложившегося положения» в связи с отсутствием единства в решении одних и тех же вопросов в разных республиках и предложил ускорить разработку общесоюзного законодательства о религ. объединениях. В мае того же года Комиссия по вопросам культов при Президиуме ВЦИК была переподчинена

ЦИК СССР и получила, т. о., общесоюзный статус, однако закон о религ. объединениях, к-рый действовал бы на территории всей страны, так и не был принят.

В 1937 г. советские власти развернули новую антицерковную кампанию. Массовое закрытие храмов, ликвидация религ. общин происходили при прямом нарушении действовавшего законодательства. Как правило, верующим не удавалось обжаловать решение местных властей. Из 14 тыс. зарегистрированных на нач. 1937 г. правосл. общин в течение года было упразднено 8 тыс., при этом в Комиссию по вопросам культов ВЦИК было принято всего 340 ходатайств о пересмотре постановлений местных властей о закрытии храмов. В 87 случаях решения Комиссии храмы были возвращены верующим (т. е. всего ок. 1% от всего количества закрытых в тот год церквей). Тогда же в высшем партийно-советском руководстве был поднят вопрос об отмене постановления «О р. о.». 20 мая 1937 г. зав. отделом руководящих органов ЦК ВКП(б) Г. М. Маленков направил Сталину записку об «оживлении враждебной деятельности церковников». По его мнению, «организованности церковников содействует декрет ВЦИК от 8.IV.1929 г. «О религиозных объединениях»». Маленков считал целесообразным отменить закон: «ликвидировать «двадцатки» и установить такой порядок регистрации религиозных обществ, который не оформлял бы наиболее активных церковников... следует покончить, в том виде, как они сложились, с органами управления церковников». Он подчеркнул, что Постановлением 1929 г. власти «сами создали широко разветвленную, враждебную советской власти легальную организацию» (АПРФ. Ф. 3. Оп. 60. Ед. хр. 5. Л. 34–35). Сталин направил записку для обсуждения членам Политбюро. Предложение Маленкова активно поддержал нарком НКВД Н. И. Ежов. 2 июня 1937 г. он направил Сталину свою записку. Он поддержал предложение Маленкова отменить декрет ВЦИК от 8 апр. 1929 г., отметив, что «декрет... в статье 5-й о так называемых «церковных двадцатках» укрепляет церковь тем, что узаконяет формы организации церковного актива...». В свою очередь он предложил «отменить также инструкцию постоянной комиссии при

Президиуме ВЦИКа по вопросам культов — «О порядке проведения в жизнь законодательства о культах»» (Там же. Л. 36–37). В защиту постановления «О р. о.» выступил П. А. Красиков, возглавлявший с 1935 г. Комиссию по вопросам культов при Президиуме ЦИК СССР. По его мнению, нужно было не уничтожить религ. законодательство, а совершенствовать его, «дабы органы власти имели возможность не упускать из своего поля зрения деятельность религиозных обществ, в то же время не создавая условий ухода их в подполье» (ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 2. Д. 9. Л. 59). В авг. 1937 г. в Комиссии по вопросам культов был разработан проект нового постановления «Об отправлении религиозных культов и о молитвенных зданиях». Законопроект, направленный в ЦИК и СНК СССР, так и не был утвержден, а 16 апр. 1938 г. была упразднена сама Комиссия по вопросам культов при Президиуме ЦИК СССР. Постановление «О р. о.», в котором содержались многочисленные упоминания об упраздненной Комиссии и ее территориальных структурах, тем не менее не было отменено, хотя на деле не исполнялось ввиду закрытия к кон. 30-х гг. подавляющей части храмов и молельных зданий. В СССР произошла фактическая делегитимизация религ. жизни. К нач. 1939 г. на всей территории страны сохранилось лишь ок. 600 зарегистрированных религ. объединений.

Во время Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. высшее партийное руководство пересмотрело свое отношение к РПЦ и др. конфессиям. Это привело к частичному изменению законодательства о религ. культах. 7 окт. 1943 г. был создан *Совет по делам Русской Православной Церкви* при СНК СССР, в задачи которого входили разработка законопроектов, инструкций и др. указаний по их применению, а также надзор за исполнением законодательства, относящегося к РПЦ (соответствующие функции по отношению к др. конфессиям возлагались на *Совет по делам религиозных культов* при СНК СССР, образованный 19 мая 1944). Новые правовые акты утверждались решениями Правительства СССР и отдельных общесоюзных ведомств. До конца войны появлялось более 10 постановлений, затрагивавших различные вопросы деятельности религ. орг-ций. Важней-

шим из них было принятое постановлением СНК СССР от 28 нояб. 1943 г. положение «Об открытии православных храмов». В нем рассматривались основные принципы регистрации церковных общин РПЦ, к-рые принципиально отличались от норм постановления «О р. о.» 1929 г. Напр., в Положении 1943 г. содержалась норма о согласовании регистрации правосл. общин с местными епархиальными архиереями РПЦ (п. 9). Регистрация религ. общин производилась Советом по делам РПЦ по представлению местных властей и утверждалась каждый раз особым решением Правительства СССР (п. 5), тогда как в Постановлении 1929 г. речь шла о регистрации религ. объединений районными и городскими органами власти.

Более детально вопросы деятельности религ. общин в новых условиях рассматривались в выпущенной в апр. 1944 г. Советом по делам РПЦ инструкции «По открытию церквей, молитвенных домов и регистрации церковных общин, их исполнительных органов и служителей культа». Инструкция была секретной, она доводилась до сведения районных и городских властей как рабочее указание областных уполномоченных Совета по делам РПЦ и сопровождалась предписанием о том, что она «предназначена только для служебного пользования, а потому знакомить с ней духовенство и верующих не разрешается» и «должна храниться наравне с документами, не подлежащими разглашению». В дальнейшем секретный характер законодательства о религ. культах стал отличительной чертой конфессиональной политики в СССР; в результате верующие не могли даже ознакомиться с затрагивавшими их права законодательными актами, на положение к-рых представители властей ссылались в своих решениях.

Инструкция 1944 г. во многом повторяла положения Инструкции 1931 г. Для открытия храма по-прежнему было необходимо ходатайство не менее 20 местных жителей, хотя в офиц. интервью канад. журналисту Р. Дэвису 3 авг. 1944 г. председатель Совета по делам РПЦ Г. Г. Карпов на вопрос о процедуре открытия храма по ходатайству группы верующих заявил: «Количество подписей на заявления не регламентировано. Заявления могут быть приняты как от отдельных граждан, так и от боль-

ших групп верующих. Также не установлено какого-либо порядка собрания подписей, будет ли это собрание группы верующих или общим порядком» (ГАРФ. Ф. Р. 6991. О. 2. Д. 10. Л. 3). Стоит отметить, что для уже открытых в период нем. оккупации храмов предполагался ускоренный и упрощенный порядок регистрации (в дальнейшем этот вопрос стало регулировать специальное постановление СНК СССР от 1 дек. 1944 «О порядке открытия церквей и молитвенных зданий на территории, освобожденной от немецкой оккупации»). Инструкция 1944 г. повторяла нормы об отсутствии у церковных общин прав юридического лица и прав владения собственностью, об ограничении их деятельности исключительно отправлением религ. обрядов; повторялся и весь список запретов на организацию верующими б-к, кружков и т. п.

Значительно усложнился и формализовался процесс регистрации религ. орг-ции, ее исполнительных органов, передаваемого ей храма и панимаемого служителя культа. Инструкция резко ограничивала полномочия местных властей в деле открытия и ликвидации церковных общин. Эти вопросы отныне решались на уровне общесоюзного правительства и центрального аппарата Совета по делам РПЦ; районные и городские исполкомы должны были предоставлять по этим вопросам только свое заключение для уполномоченных совета. Городские власти могли самостоятельно изъять у общины молитвенное помещение, если верующие заняли под него в период нем. оккупации государственное или общественное здание (школы, клубы). Однако в случае если ранее, в довоенный период, в этом здании размещался храм, местные власти не имели права его изъять у верующих без согласования с вышестоящими гос. органами. Крайне важным пунктом новой инструкции было исключение положения о закрытии храма по ходатайству большинства местных жителей, что допускалось в Инструкции 1931 г. В новой инструкции перечислялись нарушения законодательства об отделении Церкви от гос-ва, за к-рые церковная община могла быть распущена: совершение ее духовенством религ. обрядов в государственных и общественных учреждениях и предприятиях, преподавание вероучений лицам,

не достигшим совершеннолетия, использование религ. предрассудков верующих (т. н. обновление икон и т. п.), самовольное открытие церквей или молитвенных домов без соответствующего разрешения, совершение религ. треб на дому незарегистрированными священниками, факты подстрекательства и провокаций на антисоветские выступления (ГАКК. Ф. Р-1519. Оп. 1. Д. 1. Л. 10-13).

Постановление СНК СССР от 22 авг. 1945 г. «По вопросам, относящимся к православным церквям и монастырям» внесло принципиальные изменения в юридический статус религ. орг-ций. Церковным органам — Патриархии, епархиальным управлениям, приходским общинам и монар-ям — впервые предоставлялись определенные права юридического лица: им были разрешены приобретение транспортных средств, производство церковной утвари и предметов религ. культа, продажа этих предметов общинам верующих, аренда, строительство и покупка в собственность домов для церковных надобностей. Нормы постановления от 22 авг. 1945 г. были распространены на общины всех конфессий постановлением СНК СССР «О молитвенных зданиях религиозных обществ» от 28 янв. 1946 г.

Появившаяся во время войны и в первые послевоенные годы правовая база конфессиональной политики существовала параллельно с фактически не действующим, по формально не отмененным довоенным религ. законодательством. Прежние законодательные акты, утвержденные в свое время высшим советским законодательным органом, обладали более высоким юридическим статусом, чем постановления и распоряжения правительства и различных ведомств, на к-рых базировалась религ. политика 40-х гг. Еще в кон. 1943 г. Совет по делам РПЦ направил в СНК СССР свое заключение о необходимости принятия общесоюзного закона по религ. политике, поскольку декрет «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» 1918 г. и постановление «О р. о.» 1929 г., кроме основных положений, устарели. Проект нового закона «О положении церкви в СССР» был подготовлен в янв. 1944 г. и направлен в СНК СССР, однако остался неутверж-

денным. Вероятно, высшее партийное руководство во главе со Сталиным не пошло на отмену законодательства первых десятилетий советской власти, а только негласно приостановило его действие, поскольку не исключало в дальнейшем очередной смены курса религ. политики, что произошло уже при следующем руководителе СССР.

В кон. 50-х — нач. 60-х гг. XX в. по инициативе Н. С. Хрущёва в стране развернулась очередная антицерковная кампания. Одной из задач нового наступления на Церковь являлось устранение приходского духовенства от руководства церковными общинами. В «Положении об управлении Русской Православной Церковью», принятом Поместным Собором Русской Православной Церкви 31 января — 2 февраля 1945 г. и утвержденном постановлением СНК СССР от 28 янв. 1945 г., было записано: «Православная приходская община, в лице группы верующих (не менее 20 человек), получает в бесплатное пользование предоставленный ей храм и церковную утварь от местной гражданской власти по особому договору и поручает наблюдение и хранение получасмого церковного имущества избранному ею из своей среды исполнительному органу в составе 3 человек и настоятеля храма, которые и отвечают вместе с подписавшими договор за целостность имущества перед гражданской властью» (ст. 39). Настоятель храма по должности являлся председателем исполнительного органа приходской общины (ст. 40). В постановлении ЦК КПСС «О мерах по ликвидации нарушений духовенством советского законодательства о культах» от 13 янв. 1960 г. подобная организация управления приходской общиной была объявлена нарушением норм положения «О р. о.» 1929 г. Виновным в этих нарушениях помимо духовенства называлось руководство Совета по делам РПЦ. Вскоре председатель совета Карпов был снят со своего поста. Новый председатель Совета по делам РПЦ В. А. Куродов на состоявшемся в апр. 1960 г. Всесоюзном совещании уполномоченных Совета объявил о разработке проекта новой инструкции, к-рая должна была восстановить в полном объеме нормы постановления «О р. о.» 1929 г. в области управления церковными общинами, приспособив их к условиям 2-й пол. XX в.

16 марта 1961 г. Совет министров СССР издал постановление «Об усилении контроля за выполнением законодательства о культах», в к-ром, в частности, указывалось на «необходимость восстановления прав исполнительных органов церковных общин в части ведения финансово-хозяйственной деятельности в соответствии с законодательством о культах». В тот же день была принята совместная инструкция Совета по делам РПЦ и Совета по делам религиозных культов «По применению законодательства о культах». Инструкция повторяла нормы соответствующих инструкций 1929, 1931 и 1944 гг., в т. ч. об избирасмом собранием верующих для управления делами религ. об-ва исполнительном органе из 3 чел. Служители культа упоминались вместе с лицами, нанимаемыми или избираемыми членами объединения для обслуживания религ. потребностей (п. 3). В инструкции впервые было предписано регистрировать одновременно религ. об-во и его молитвенное здание (п. 19); она вносила принципиальные изменения в действовавший с 1943 г. порядок регистрации религ. об-в. Если ранее они регистрировались центральными органами Совета по делам РПЦ и Совета по делам культов по представлению местных органов власти (областных исполкомов), то теперь решение о регистрации религ. об-ва принималось облисполкомом по согласованию с Советом по делам РПЦ или Советом по делам культов (п. 22). Решение о снятии религ. об-ва с регистрации за нарушение законодательства о культах также принималось облисполкомом по согласованию с центральным аппаратом Совета по делам РПЦ или Совета по делам культов. В случае снятия с регистрации религ. об-ва его молитвенное здание немедленно закрывалось (п. 25), тогда как в соответствии с Инструкцией 1931 г. допускалось сохранение храма даже при лишении регистрации церковной общины. В Инструкции 1961 г. особо оговаривались правила обязательной регистрации служителей культа (раньше она также предполагалась, но носила заявительный характер: религ. об-ва были обязаны подавать сведения о священнослужителях). Регистрация и снятие с регистрации священнослужителей возлагались на уполномоченных Совета по делам

РПЦ или Совета по делам культов при облисполкомах (п. 27).

Инструкция призывала местные власти и уполномоченных Совета по делам РПЦ и Совета по делам культов «не допускать административных мер борьбы с религией (незаконного закрытия молитвенных зданий и т. п.), административного вмешательства в деятельность религиозных объединений, грубого отношения к духовенству и оскорбления чувств верующих» (п. 5). Это мало соответствовало тому, что происходило в стране. Для этого времени было характерно грубое насилие представителей властей над духовенством и мирянами. Гораздо большее значение, чем формальная оговорка о необходимости уважать права верующих, в инструкции имели отделы, посвященные требованиям, предъявляемым к религ. орг-циям и контролю за их деятельностью. Помимо прежнего перечня запретов для религ. об-в на благотворительную и иную деятельность, не связанную с удовлетворением религ. потребностей верующих (в т. ч. на устройство экскурсий, детских и спортивных площадок), религ. объединениям и священно- и церковнослужителям запрещалось использовать молитвенные собрания для «политических выступлений, противоречащих интересам советского общества; побуждать верующих отказываться от исполнения своих гражданских обязанностей; вести пропаганду, направленную на отрыв верующих от активного участия в государственной, культурной и общественно-политической жизни страны» (п. 7). Кроме того, запрещалось «организовывать паломничества верующих к так называемым «святым местам», совершать обманные действия с целью возбуждения суеверия в массах населения для извлечения таким путем каких-либо выгод (объявление всякого рода чудес, например, исцеление больных, пророчества и т. п.)» (п. 10). Отдельным пунктом запрещалась регистрация религ. об-в, «вероучение и характер деятельности которых носит антигосударственный и изуверский характер». В качестве таковых сект перечислялись иеговисты, пятидесятники, истинно православные христиане, истинно православная церковь, адвентисты-реформисты и мурашкловцы (п. 23).

Религ. центрам, епархиальным управлениям и др. подобным органам

запрещалось использовать находящееся в их распоряжении имущество и средства для «помощи церквям и монастырям, которые не поддерживаются населением, отошедшим от религии» (п. 11). При таком ограничении и даже косвенном указании на возможность закрытия храма по желанию большинства населения, «отошедшего от религии», Инструкция 1961 г. упоминала о возможности епархиальных структур обладать и распоряжаться имуществом и средствами, тогда как Постановление 1929 г. отказывало им в этом праве. В Инструкции 1961 г. говорилось (в примечании), что «зарегистрированным религиозным организациям предоставлены права юридических лиц в части, предусмотренной статьями 3, 29, 30–33 данной инструкции» (т. е. в отношении оплаты работы служащих кульга, аренды и владения молитвенным зданием и культовым имуществом). Т. о., Инструкция признавала за религиозными орг-циями ограниченные права юридических лиц, предоставленные им еще Постановлениями СНК СССР от 22 авг. 1945 г. и Совета министров СССР от 28 янв. 1946 г. Очевидно, власти все-таки не могли вернуть, как они заявляли, все правовые нормы 30-летней давности.

Должно быть, уже в ходе работы над проектом инструкции (видимо, до нояб. 1960) ее разработчики пришли к выводу о невозможности внесения в нее предполагавшейся первоначально нормы об отстранении священнослужителей от управления приходами. Вопреки многократно высказанному со стороны высших партийных и государственных органов мнению о несоответствии действовавшей с 1945 г. системы приходского управления нормам законодательства 1929 г. в тексте постановления «О р. о.» отсутствовали к.-л. указания на место духовенства в системе управления приходской общиной, а действовавший в 30-х гг. запрет на присутствие священнослужителей, как «лишенцев», в исполнительных органах религ. об-ва терял все юридические основания после принятия Конституции 1936 г., уравнявшей духовенство в гражданских правах с остальным населением. Юридическая несостоятельность требований запретить священникам участвовать в приходском управлении заставила гос. власти перейти к давлению на патриарха и Синод

РПЦ. По замыслу властей, высшее священноначалие должно было само запретить приходскому духовенству входить в число учредителей религ. об-в — якобы для лучшего исполнения своих пастырских и богослужебных обязанностей. 31 марта 1961 г. патриарх *Алексий I (Симанский)* и постоянные члены Синода, находившиеся в Москве, были вызваны в Совет по делам РПЦ, где от них потребовали внести соответствующие изменения в систему управления приходами. Это обосновывалось несоответствием «Положения об управлении РПЦ» 1945 г. постановлению «О р. о.» 1929 г. (без указания конкретных статей закона, с к-рыми якобы вступал в противоречие церковный правовой акт). Под жестким давлением властей Синод РПЦ 18 апр. 1961 г. был вынужден принять постановление об изменении строя приходской жизни для «приведения его в соответствие с гражданским законодательством «О религиозных объединениях»». В дальнейшем соответствующие изменения в «Положение об управлении РПЦ» были внесены *Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 18 июля 1961 г.* и *Поместным Собором Русской Православной Церкви 1971 г.*

Указом Верховного Совета РСФСР от 19 окт. 1962 г. (официально объявленным не подлежащим опубликованию) были внесены редакционные изменения в постановление ВЦИК «О р. о.» от 8 апр. 1929 г. Из статей закона были удалены упоминания о давно уже не существовавшей Комиссии по вопросам культов ВЦИК; в качестве гос. органов, ответственных за реализацию религ. законодательства, в постановлении были названы Совет по делам культов и Совет по делам РПЦ при Совете министров СССР. В законе были закреплены новые правила регистрации и снятия с регистрации религ. объединений, введенные Инструкцией 16 апр. 1961 г., — это являлось обязанностью областных исполкомов по согласованию с Советами по делам культов и РПЦ. Сохранялось упоминание об отсутствии у религ. объединений прав юридического лица, хотя за ними признавались теперь права на хозяйственно-правовые сделки, необходимые для обеспечения богослужебной деятельности. В дальнейшем наличие у религ. орг-ций ограниченного статуса юридического лица было

подтверждено постановлением Совета министров СССР от 10 янв. 1967 г.

8 дек. 1965 г. Совет по делам культов и Совет по делам РПЦ были преобразованы в *Совет по делам религий* при Совете министров СССР. 31 окт. 1968 г. Совет по делам религий своим постановлением утвердил инструкцию «Об учете религиозных объединений, молитвенных домов и зданий, а также о порядке регистрации исполнительных органов религиозных объединений и служителей культа». Хотя в Инструкции 1968 г. говорилось не о порядке регистрации религ. объединений, а только об оформлении документации по зарегистрированной орг-ции, перечень этих документов позволяет сделать вывод об изменении норм, прописанных в Инструкции 1961 г. Решение о регистрации религ. объединения теперь принимал не облисполком по согласованию с Советом по делам религий, а Совет по делам религий по представлению исполкома (п. 3). Решение о закрытии молитвенного дома и соответственно о ликвидации религ. объединения также принималось Советом по делам религий (п. 13), а не местным исполкомом. Подобное изменение ограничивало возможности местных и региональных властей, как правило, более негативно настроенных по отношению к общинам верующих, чем центральные гос. органы, и отражало определенный поворот религ. политики в правление Л. И. Брежнева в сторону сглаживания конфликтов в государственно-церковных отношениях. Речь шла не о смене курса конфессиональной политики, а о ее небольшой корректировке; не произошло в связи с этим и существенных изменений в религ. законодательстве.

В нач. 70-х гг. деятель диссидентского движения (см. *Диссиденты*) чл.-кор. АН СССР И. Р. Шафаревич выступил с развернутой критикой советской правовой системы в конфессиональной сфере. В подготовленном им докладе «Законодательство о религии в СССР», к-рый был опубликован за границей и получил широкую известность, Шафаревич писал, что «существующие сейчас законы во многих важнейших вопросах не обеспечивают достаточных гарантий нормального развития религиозной жизни, осуществления провозглашенного в Конституции

принципа свободы совести; инструкции, которые должны разъяснять применение законов, содержат новые положения, не вытекающие из законов, а в некоторых случаях им противоречащие... на практике нарушаются и инструкции, и законы о религии» (*Шафаревич*. ПСС. Т. 1. С. 116). В этой ситуации Шафаревич предлагал «создание нового законодательства о религии» (Там же. С. 121). По мнению Шафаревича, «существующее сейчас законодательство о религии сохранилось у нас от другой эпохи, оно было принято в совсем другой атмосфере. Тогда священники были лишены избирательных прав — со всеми вытекающими отсюда для них и их семей последствиями. В те времена газеты печатали статьи, в которых религиозная деятельность приравнивалась к контрреволюции, на Пасху происходили демонстрации, во время которых сжигалось изображение Бога... Все эти эксцессы отошли в прошлое, но законодательство, не пересматривавшееся с тех пор, хранит следы господствовавших тогда точек зрения» (Там же. С. 126–127). Свообразным ответом на подобные предложения было выступление председателя Совета по делам религии Куроедова на Всесоюзном заседании уполномоченных совета 25 апр. 1972 г.: «Некоторые говорят, что у нас, мол, устарели законы о религиозных культах. Это неверно. Их основа, принципиальные положения, изложенные прежде всего в ленинском декрете «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», в постановлении ВЦИК и СНК от 8 апреля 1929 г., остаются неизблемыми. И нет никакой нужды разрабатывать какое-то особое, новое законодательство о религиозных культах. Это ничем не вызывается» (ЦГАООУ (ЦДАГО). Ф. 1. Оп. 25. Д. 663. Л. 18).

Тем не менее с сер. 70-х гг. XX в. предпринимались нек-рые меры по упорядочению и систематизации законодательства о культах. 23 июня 1975 г. был издан Указ Президиума Верховного Совета РСФСР «О внесении изменений и дополнений в Постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях», на этот раз опубликованный в печати. Изменения были внесены в 23 статьи закона. Важным новшеством в редакции этого закона стало отсутствие в нем упомина-

ния о том, что религ. объединения не пользуются правом юридического лица, но не говорилось и о предоставлении им такого права. Регистрация религ. объединений, согласно новой редакции закона, возлагалась на центральный аппарат Совета по делам религий. Этому предшествовало обращение учредителей религ. об-ва или группы верующих в местный райисполком, к-рый направлял ходатайство со своим заключением в облисполком, а тот по рассмотрении ходатайства и составлении по нему своего представления направлял его для окончательного решения о регистрации или отказе в регистрации в Совет по делам религий. Официально была объявлена утратившей силу ст. 37 Постановления 1929 г., предоставлявшая верующим право обжаловать решение о ликвидации их храма в высшем органе законодательной власти (упоминание о возможности такого обжалования было удалено и из ст. 44).

Постановление «О р. о.» в редакции 1975 г. продолжало рассматривать в качестве религ. объединений только низовые территориальные общины верующих. Структурам более высокого уровня и конфессиям в целом, т. о., отказывалось в праве считаться религ. орг-циями. В новую редакцию постановления даже не были включены нормы действовавшей тогда Инструкции Совета по делам религии от 31 окт. 1968 г., в к-рой говорилось о порядке регистрации таких религ. объединений, как исполнительные органы всесоюзных и межреспубликанских религ. центров, духовных (мусульманских), епархиальных и равных им управлений (п. 14). Для создания на всей территории СССР единого законодательства о культах во 2-й пол. 70-х гг. был начат процесс принятия соответствующих законодательных актов в союзных республиках. В 1976 г. республиканские постановления «О р. о.» были утверждены указами Президиумов Верховных Советов Украинской ССР и Казахской ССР, в 1977 г. — Белорусской ССР. С 1981 г. в Совете по делам религий велась работа над проектом «Основ законодательства Союза СССР и союзных республик о религиозных культах».

Необходимость отказа от архаичного постановления «О р. о.» 1929 г. и принятия более совершенного законодательства стала очевидной

после прихода к власти нового руководства КПСС во главе с М. С. Горбачёвым. В янв. 1988 г. Совет по делам религий принял постановление «О приведении в соответствие с действующим законодательством ведомственных нормативных актов», отменявшее ряд прежних постановлений Совета как не соответствовавших эпохе «перестройки». Среди прекративших действовать документов были инструкция «По применению законодательства о культах» от 16 марта 1961 г., а также ряд разъяснений о составе исполнительных органов религ. об-в. В результате был снят юридически несостоятельный запрет на участие священнослужителей в руководстве церковными общинами, что нашло отражение в новом уставе, принятом Поместным Собором Русской Православной Церкви 1988 г. С апр. 1988 г. проходил согласования в различных инстанциях проект общесоюзного закона «О свободе совести и религиозных организациях», принятый Верховным Советом СССР 1 окт. 1990 г. 25 окт. того же года Верховный Совет РСФСР принял Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий», а также постановление о порядке введения в действие данного закона, согласно которому постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апр. 1929 г. «О р. о.» было признано утратившим силу (п. 4).

Ист.: «О религиозных объединениях»: Постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апр. 1929 г. // Хронологическое собрание законов, указов Президиума Верховного Совета и постановлений Правительства РСФСР М., 1959. Т. 2: 1929–1939. С. 29–45; Законодательство о религ. культах: Сб. мат-лов и док-тов: для служеб. пользования / Под общ. ред. В. А. Куроедова. М., 1971². Н.-Й., 1981. С. 10–24; РПЦ в советское время (1917–1991): Мат-лы и док-ты по истории отношений между государством и Церковью: Пер с нем. / Сост.: Г. Штриккер. М., 1995. Кн. 1. С. 307–311; «О правах и обязанностях религ. объединений»: Инструкция НКВД РСФСР от 1 окт. 1929 г. // Батченко В. С. Нормативно-правовые акты НКВД в вероисповедном законодательстве на рубеже 1920–1930-х гг. // ВЦИ. 2017. № 3/4(47/48). С. 315–325; «О порядке проведения в жизнь законодательства о культах»: Инструкция Постоянной комиссии при Президиуме ВЦИК по вопросам культов от 30 янв. 1931 г. // Законодательство о религ. культах. 1981. С. 108–125; «По применению законодательства о культах»: Инструкция Совета по делам религ. культов при Совете министров СССР и Совета по делам РПЦ при Совете министров СССР от 16 марта 1961 г. // Там же. С. 77–87; «Об учете религ. объединений, молитвенных домов и зданий, а также о порядке регистрации исполнительных органов религ. объединений и служителей культа»: Инструкция Совета по делам

религии при Совете министров СССР от 31 окт. 1968 г. // Там же. С. 60–77. Лит.: Орлеанский Н. Закон о религ. объединениях РСФСР. М., 1930; Ключков В. В. Борьба с нарушениями законодательства о религ. культах. М., 1967; Шафаревич И. Р. Законодательство о религии в СССР: Докл. Комитету прав человека. П., 1973; То же // ПСС. М., 2014. Т. 1. С. 43–128; Пытин. История РПЦ. С. 187, 390–392; 436; Шакарковский М. В. РПЦ при Сталине и Хрущёве. М., 1999. С. 87–93, 212, 378–379; Куницын И. А. Правовой статус религ. объединений в России: ист. опыт, особенности и актуальные проблемы. М., 2000. С. 62–79; Советов И. М. (псевд., наст. фам.: Одищев М. И.) Советское законодательство о религ. культах в 20–30-х гг. XX в.: содержание и практика реализации, споры и дискуссии о реформировании его правовой базы // Свобода совести в России: ист. и совр. аспекты: Сб. ст. М., 2007. Вып. 4. С. 371–413; Чумаченко Т. А. Правовая база государственно-церковных отношений в 1940-е — 1-я пол. 1960-х годов: содержание, практика применения, эволюция // Вести. Челябинского гос. ун-та. Сер.: История. Вып. 24. 2008. № 15. С. 138–149; Батченко В. С. Постановление «О религиозных объединениях» 1929 г. и провинциальные религ. общины // ИЗ. 2011. № 14(132). С. 215–235; *он же*. Нормативно-правовые акты НКВД в вероисповедном законодательстве на рубеже 1920–1930-х гг. // ВЦИ. 2017. № 3/4(47/48). С. 305–331; Горанский А. О., Мандрик С. В. Подготовка и осуществление реформы приходского управления 1961 г. в Белоруссии // ВЦИ. 2008. № 3(11). С. 124–140; Кочетова А. С. Роль Комиссии по вопросам религ. культов при Президиуме (ВЦИК) ЦИК СССР в разработке религ. законодательства 1930-х гг. // Молодой ученый. М., 2011. № 9. С. 155–160; Гончаренко Е. В. Модернизация сов. законодательства о религ. культах в 1964–1982 гг. (период Л. И. Брежнева) // Исторические исслед.: Мат-лы III Междунар. науч. конф. Каз., 2015. С. 49–52.

Д. Н. Никитин

«О СВОБОДЕ ВЕРОИСПОВЕДАНИЙ», закон, принятый Верховным Советом РСФСР 25 окт. 1990 г. Регулировал государственно-религ. отношения в РСФСР и Российской Федерации в 1990–1997 гг.

Принятие закона было связано с процессом обретения РСФСР как союзной республики в составе СССР, гос. суверенитета и переходом к проведению самостоятельной конфессиональной политики. Состоявшийся в мае—июне 1990 г., после первых в истории РСФСР свободных парламентских выборов, 1-й Съезд народных депутатов РСФСР сформировал Верховный Совет РСФСР, направление деятельности которого стали определять политические силы во главе с Б. Н. Ельциным (с 26 мая 1990 — председатель Верховного Совета РСФСР, с 12 июня 1991 — Президент РСФСР), противостоявшие центральному общесоюзным органам власти во главе с Президентом

СССР М. С. Горбачёвым. Одной из сфер противоборства российских и общесоюзных структур стал вопрос о выработке нового религ. законодательства.

Ответственный за конфессиональную сферу Комитет Верховного Совета РСФСР по свободе совести, вероисповеданиям, благотворительности и милосердию (председатель — свящ. В. С. Полосин; вполн. перешел в ислам), зам. председателя — свящ. Г. П. Якунин; вполн. лишен сана и отлучен от Церкви) первоначально поддерживал разработку общесоюзного закона, который должен был создать правовую основу для нормализации государственно-религ. отношений в стране. Как представитель российского парламента Полосин неск. раз участвовал в заседаниях рабочей группы (комиссии) Верховного Совета СССР, готовившей к принятию Закон СССР «О свободе совести и религиозных организациях». Однако в авг. 1990 г. руководство Верховного Совета РСФСР приняло решение о срочной разработке собственного, альтернативного общесоюзному законопроекта по конфессиональной политике. Основными отличиями российского закона от проходившего в это время общественное обсуждение закона СССР должны были стать полное упразднение органов исполнительной власти, контролирующей деятельность религиозных орг-ций (24 авг. 1990 упразднены Совет по делам религий при Совете министров РСФСР и аппараты его уполномоченных в регионах), а также максимальное упрощение процесса регистрации религ. орг-ций.

За неимением времени за основу российского законопроекта был взят вариант общесоюзного закона, разработанный в 1989 г. ученым-правоведом Ю. А. Розенбаумом, по отклоненный в нач. 1990 г. рабочей группой Верховного Совета СССР. 13 сент. Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий» был принят Верховным Советом РСФСР в 1-м чтении, окончательно утвержден 25 окт. 1990 г. Текст принятого закона был подписан 1-м заместителем председателя Верховного Совета РСФСР Р. И. Хасбулатовым (вполн. председатель Верховного Совета РФ). Одновременно были признаны утратившими силу основные правовые акты советской религ. политики — декрет СНК РСФСР от 20 янв. (2 февр.) 1918 г.

«Об отделении церкви от государства и школы от церкви» и постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях». 10 нояб. 1990 г. Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий» был опубликован в газ. «Советская Россия», после чего официально вступил в силу. Следует отметить, что 1 окт. 1990 г. Верховный Совет СССР принял Закон СССР «О свободе совести и религиозных организациях». Законы СССР и РСФСР ликвидировали существовавшую ранее в Советском гос-ве систему ограничений и запретов в конфессиональной сфере, однако их практически одновременное появление создавало серьезную юридическую коллизию. Местные органы власти и религ. орг-ции вынуждены были самостоятельно решать — руководствоваться им в своей деятельности российским или общесоюзным законодательством. Подобная неопределенность приводила к тому, что гос. органы нередко полностью устранялись от правового регулирования бурно развивавшейся в то время общественно-религ. жизни, в т. ч. активизации деструктивных сект.

Закон «О свободе вероисповеданий» состоял из преамбулы и 32 статей, объединенных в 3 раздела (Общие положения; Право на религиозные убеждения и религиозную деятельность; Имущественные и финансовые правоотношения религиозных объединений). Свободу вероисповеданий закон провозглашал неотъемлемым и гарантированным Конституцией РСФСР правом каждого гражданина «свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и атеистические убеждения, исповедовать любую религию или не исповедовать никакой» (ст. 3). Как осуществление совместного права на свободу вероисповеданий рассматривалось создание гражданами религ. общественных объединений (ст. 4). Примечательно, что формой реализации свободы вероисповеданий закон считал и создание атеистических общественных объединений, т. е. атеизм формально признавался одним из вероисповеданий. Закон декларировал в качестве своих основных принципов: равноправие граждан независимо от их отношения к религии; отделение религ. и атеистических объединений от гос-ва; светский характер системы гос. образования; равенство религ.

объединений перед законом (ст. 5). Закон предупреждал об ответственности за оскорбление религ. чувств граждан и осквернение почитаемых к.-л. религией предметов, строений и мест (ст. 6), а также за воспрепятствование совершению религ. обрядов (ст. 16). Предусматривалось право граждан заменить воинскую службу иной службой, не связанной с ношением оружия, по своим религ. убеждениям (ст. 7). Провозглашалось невмешательство гос-ва в деятельность религ. объединений; заявлялось, что «на территории РСФСР не могут учреждаться исполнительные и распорядительные органы государственной власти и государственные должности, специально предназначенные для решения вопросов, связанных с реализацией права граждан на свободу вероисповедания» (ст. 8). При этом в законе содержалось положение о создании Экспертно-консультативного совета при Комитете Верховного Совета РСФСР по свободе совести, вероисповедания, благотворительности и милосердию (председателем совета стал один из соавторов закона Розенбаум). В функции совета входило ведение учета данных о зарегистрированных религ. объединениях, проведение офиц. юридической и религиоведческой экспертизы и вынесение заключений по запросам органов гос. управления и суда (ст. 12). Фактически данный совет исполнял те же функции, что и Совет по делам религий при Совете министров СССР, преобразованный, согласно Закону СССР «О свободе совести и религиозных организациях», в информационный, консультативный и экспертный центр, хотя именно сохранение подобного гос. органа составители Закона РСФСР считали главным недостатком общесоюзного законодательства.

Закон «О свободе вероисповеданий» предоставлял религ. объединениям право свободно участвовать в общественной социально-культурной жизни, но запрещал им участие в выборах органов гос. власти и в деятельности политических партий (ст. 8). Заявляя о светском характере гос. системы образования, закон закреплял право на преподавание вероучений и религ. воспитание в негос. учебных и воспитательных заведениях, частным образом на дому или при религ. объединениях, а также факкультативно по желанию граждан —

в любых дошкольных и учебных заведениях и орг-циях. Преподавание религиозно-познавательных, религиоведческих и религиозно-философских дисциплин, не сопровождающееся совершением религ. обрядов и имеющее информационный характер, могло входить в учебную программу гос. учебных заведений (ст. 9). Примечательно, что в законе ничего не говорилось о духовных учебных заведениях, что являлось серьезным недостатком данного правового акта. Гос. контроль за соблюдением законодательства о свободе вероисповеданий возлагался на местные советы народных депутатов, а также на соответствующие правоохранительные органы, согласно их установленной законом компетенции. Обязанности по регистрации религ. объединений возлагались на Министерство юстиции РСФСР и его территориальные органы (ст. 11). Закон провозглашал принцип, согласно которому никто не может быть привлечен к ответственности за убеждения, связанные с отношением к религии, и закреплял правовую охрану тайны исповеди (ст. 13). Предполагалась возможность по просьбам массовых религ. объединений объявлять дни больших религ. праздников дополнительными нерабочими (праздничными) днями (ст. 14). Вскоре после принятия закона в связи с обращением патриарха Московского и всея Руси *Алексия II (Ридигера)* Верховный Совет РСФСР своим постановлением от 27 дек. 1990 г. объявил праздник Рождества Христова (7 янв. по н. с.) выходным днем.

Под религ. объединениями закон подразумевал любые объединения граждан, образованные в целях совместного осуществления права на свободу вероисповедания (ст. 17). Специалисты-правоведы в посл. обрацали внимание на крайнюю расплывчатость подобного определения. При этом закон фактически продолжал советскую правовую традицию рассматривать в качестве религ. объединений не конфессии в целом, а местные территориальные общины верующих граждан. О крупных конфессиональных образованиях в законе говорилось лишь, что местные религ. объединения могут составлять региональные или централизованные объединения со своими органами управления и иными структурными подразделениями (ст. 17). При



этом, однако, закон по существу не проводил никаких различий между религ. орг-циями разного уровня, наделяя и местные общины верующих, и религ. центры одинаковым правовым статусом. Все религ. объединения признавались юридическими лицами (ст. 18). Это положение устраняло ограничение прав религ. орг-ций, существовавшее после принятия декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» 1918 г. (право юридического лица признавалось за религ. объединениями и Законом СССР «О свободе совести и религиозных организациях» 1990 г.). Закон РСФСР закреплял и право религ. объединений на владение зданиями, строениями, предметами культа, объектами производственного, социального, благотворительного, культурно-просветительного назначения, денежными средствами и иным имуществом, необходимым для их деятельности (ст. 27), что также являлось принципиальным отходом от прежних норм советского законодательства, декларировавших запрет религ. орг-циям владеть собственностью.

Закон РСФСР содержал развернутые требования к содержанию устава религ. объединений, необходимого для получения ими правоспособности юридического лица (ст. 19). Для регистрации устава религ. объединения образовавшие его граждане должны были обратиться в Министерство юстиции РСФСР или его органы на местах с учетом той территории, на к-рую распространяется деятельность данного объединения (ст. 20). В законе не оговаривалось число состоявших в религ. объединении граждан, необходимое для его регистрации (в прежнем законодательстве РСФСР для этого требовались 20 чел., согласно Закону СССР 1990 г. — 10 чел.). В случае принадлежности религ. объединения к к.-л. региональному или централизованному объединению (т. е. конфессии) при подтверждении этого факта названным объединением его устав подлежал обязательной регистрации в течение месяца. При отсутствии подтверждения регионального или централизованного объединения соответствующий орган юстиции должен был обратиться за заключением в Экспертно-консультативный совет при Комитете Верховного Совета РСФСР по свободе совести, вероисповеданиям, бла-

готворительности и милосердию. В этом случае срок регистрации мог быть продлен до 3 месяцев. Отказ в регистрации устава религ. объединения мог быть обжалован в суде (ст. 20). Только суд, согласно закону, мог принять решение о прекращении деятельности религ. объединения, если эта деятельность противоречила законодательству РСФСР. При этом в законе уточнялось, что «нарушение законодательства отдельными членами религиозных объединений не влечет ответственности всего объединения в целом» (ст. 21). Фактически данная правовая норма делала невозможным закрытие нарушающих российские законы религ. объединений (напр., деструктивных сект) даже при доказательстве преступной деятельности их членов. Возможность регистрации религ. орг-ций, охватывавших в своей деятельности всю территорию страны (т. е. конфессиональных центров), в Министерстве юстиции РСФСР принципиально отличала российский закон от соответствующих норм закона СССР, предусматривавшего регистрацию всех религ. объединений (включая центральные органы управления конфессий) исключительно местными органами власти. Не случайно регистрация Гражданского устава РПЦ, принятого в янв. 1991 г. Синодом в связи с введением в силу Закона СССР «О свободе совести и религиозных организациях», была осуществлена 30 мая того же года по российскому законодательству в Министерстве юстиции РСФСР. Т. о., Церковь впервые более чем за 70 лет получила в стране полноценное юридическое признание.

Важной особенностью Закона РСФСР от 25 окт. 1990 г. было отсутствие в нем положений о правовом статусе молитвенного здания (храма) религиозной общины — одной из ключевых тем советского конфессионального законодательства. С 1918 г. молитвенные здания считались находящимися в собственности государства и передавались в пользование общинам верующих граждан на основе договора с местными органами власти. Это положение было сохранено и в Законе СССР от 1990 г. Закон РСФСР упоминал о праве религ. объединений пользоваться зданиями и имуществом, предоставляемыми им на договорных началах гос-вом (ст. 27),

а также декларировал право граждан и религ. объединений беспрепятственно проводить богослужения, религ. обряды и церемонии в молитвенных зданиях и на принадлежащей им территории, в местах паломничества, в учреждениях религ. объединений, на кладбищах и в крематориях, в квартирах и домах граждан (ст. 22). Прежнее советское законодательство допускало проведение религ. служб без предварительного особого разрешения властей только в молитвенных зданиях и помещениях.

Закон «О свободе вероисповеданий» предоставлял религ. объединениям право производить, приобретать, экспортировать, импортировать, распространять предметы культа и религ. назначения, религ. лит-ру и иные печатные материалы, учреждать предприятия по производству богослужебной лит-ры и предметов культа, осуществлять благотворительную деятельность как самостоятельно, так и через общественные орг-ции (фонды), создавать культурные и просветительные орг-ции, а также учреждать органы массовой информации, включая радио и телевидение, выпускать периодические издания религ. характера и иную религ. лит-ру, не имеющую богослужебного назначения, в соответствии с общим законодательством о печати и средствах массовой информации (статьи 23 и 24). Серьезным (и необъяснимым) упущением закона было отсутствие в нем упоминания о праве религ. орг-ций на просветительскую и образовательную деятельность, на создание религ. учебных заведений. Данное обстоятельство не помешало успешному развитию в это время в стране духовного образования, хотя, возможно, и создавало для этого дополнительные трудности. Религ. орг-ции могли вести производственно-хозяйственную деятельность, учреждать производственные, реставрационные, художественные, сельскохозяйственные и иные предприятия (ст. 28). Закон освобождал от налогообложения имущественные и финансовые пожертвования религ. орг-циям (ст. 30), распространял на граждан, профессионально занятых в религ. орг-циях, общее трудовое законодательство, социальное обеспечение и страхование (ст. 31).

Очевидно, что мн. недостатки закона «О свободе вероисповеданий»





объяснялись ускоренным темпом его разработки и принятием Верховным Советом РСФСР без к.-л. серьезного обсуждения. Сказалась на качестве закона и типичная для пришедших к власти в то время политических сил ориентация разработчиков законопроекта прежде всего на индивидуальные и коллективные права граждан и групп граждан, представляемых как основных носителей религ. отношений, тогда как определение гарантий и правовых норм в отношении основных конфессий, как влиятельных исторически сложившихся общественных учреждений, игнорировалось или считалось менее важным. Уже вскоре после вступления закона в силу стало очевидным несовершенство нового российского религ. законодательства. Одним из явных проявлений его неэффективности был бурный и ничем не сдерживаемый рост нетрадиционных для России религ. орг-ций в нач. 90-х гг. XX в., что было связано прежде всего с массовым въездом иностранных миссионеров самых различных конфессиональных принадлежностей. В некоторых российских регионах (прежде всего на Дальн. Востоке) нетрадиц. религ. орг-ции составляли в эти годы 50–60% от числа всех зарегистрированных религ. объединений. Активный наступательный характер деятельности нетрадиц. религ. орг-ций, в т. ч. различных деструктивных сект, вызывал протесты со стороны верующих традиц. конфессий, вел к росту общественной напряженности.

Уже в 1992 г., в первые месяцы после распада СССР и начала существования Российской Федерации как независимого гос-ва, в Верховном Совете РФ был поднят вопрос о доработке закона «О свободе вероисповеданий». Необходимость этого мотивировалась тем, что закон был принят, когда РСФСР являлась союзной республикой в составе СССР, а в условиях полного суверенитета России нужен закон, соответствующий новому статусу гос-ва (в т. ч. в отношении правового регулирования деятельности в стране иностранных религ. орг-ций). Также речь шла о внесении в закон изменений, усиливавших контроль гос-ва за деятельностью дестабилизировавших общественную ситуацию религ. организаций. Негативным образом на дальнейшую законодательную работу повлиял нарастающий кон-

фликт между президентом Ельциным и руководством Верховного Совета РФ, принявший в 1993 г. характер жесткого политического противостояния. Стремясь заручиться поддержкой влиятельных в стране традиц. конфессий, и президент, и руководство парламента высказывались за проведение более активной гос. политики в религ. сфере. Так, 20 апр. 1993 г. на встрече Ельцина с главами основных конфессий страны был поднят вопрос о необходимости внесения изменений в закон «О свободе вероисповеданий». Главы конфессий, в т. ч. патриарх Алексей II, говорили о пагубных последствиях, к к-рым приводит неконтролируемая деятельность в стране иностранных проповедников, представителей деструктивных сект. В свою очередь президент Ельцин заверил глав конфессий в намерении исправить допущенные в религ. политике ошибки. 23 апр. того же года Ельцин подписал распоряжение Правительству РФ «О передаче религиозным организациям культовых зданий и иного имущества», к-рое в нек-рой степени исправило недоработки закона «О свободе вероисповеданий» и создало правовую основу для массового возвращения верующим храмов и молитвенных зданий.

В свою очередь Верховный Совет РФ, приступив летом 1993 г. к работе по совершенствованию закона «О свободе вероисповеданий», высказался за внесение в него следующих принципиальных изменений: ограничение деятельности иностранных миссионеров и религ. орг-ций; ужесточение контроля за деятельностью нетрадиц. конфессий; предоставление определенных правовых преимуществ традиц. Церквам и религиям; предоставление приоритета российским гражданам при создании новых религ. объединений. Закон «О внесении изменений и дополнений в Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий»» был принят Верховным Советом РФ 26 июня 1993 г. в 1-м и 14 июля того же года — в окончательном чтении, после чего направилен на утверждение президенту. Важнейшим изменением, внесенным в закон, было введение положения о том, что «правом на занятие религиозно-миссионерской, издательской и религиозно-пропагандистской деятельностью зарубежных религиозных организации, их представительства, а также лица,

не имеющие гражданства Российской Федерации, не пользуются»; также предполагалась обязательная гос. регистрация для создаваемых в стране представительств зарубежных религиозных орг-ций (ст. 14 новой редакции). В закон были внесены важные добавления, касающиеся порядка передачи религ. орг-циям в собственность или пользование культовых зданий, находящихся в гос. и муниципальной собственности (статьи 22 и 23 новой редакции).

Принятие поправок к закону «О свободе вероисповеданий», ограничивающих деятельность в стране зарубежных религиозных орг-ций, вызвало протесты со стороны руководителей российских протестант. объединений, ряда зарубежных политических, общественных и религ. деятелей, глав некоторых стран. Во многом это сказалось на решении президента Ельцина отклонить законопроект. 4 авг. 1993 г. в своем письме в Верховный Совет президент поддержал основные идеи предложенного закона в отношении возрождения духовности российского общества и необходимости поддержки традиц. конфессий, но указал на то, что нек-рые положения законопроекта противоречат Конституции РФ и международным правовым нормам. В частности, президент предложил не налагать запрет на миссионерскую и издательскую деятельность зарубежных религ. орг-ций. 27 авг. 1993 г. Верховный Совет РФ вновь рассмотрел проект закона о внесении изменений в закон «О свободе вероисповеданий» и принял его, включив в текст часть президентских поправок. 17 сент. того же года президент Ельцин вновь отклонил предложенный ему на подпись законопроект, предложив Верховному Совету принять и др. президентские поправки, чтобы привести документ в полное соответствие с конституционными и международными нормами.

21 сент. 1993 г. президент Ельцин подписал указ о роспуске Верховного Совета РФ, к-рый не подчинился этому решению. В условиях открытой силовой конфронтации в Москве сторонников президента и парламента 26 сент. Верховный Совет РФ утвердил текст закона «О внесении изменений и дополнений в Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий»», подписанный назначенным парламентом и. о. президента А. В. Руцким. Было объявлено о вступлении правового



акта в силу, но фактически данное решение уже не имело юридическо-го значения. После принятия 12 дек. 1993 г. новой Конституции РФ некоторые положения закона «О свободе вероисповеданий» оказались недействующими. В связи с упразднением системы территориальных советов народных депутатов, на которые возлагалась обязанность по надзору за соблюдением российского законодательства местными религ. объединениями, их деятельность фактически оказалась вне гос. контроля. Прекратил существование Экспертно-консультативный совет Верховного Совета РФ, дававший в обязательном порядке свое заключение по регистрации религ. орг-ций, не входящих в централизованные религ. объединения (т. е. не принадлежащих к традиционным или длительное время существовавшим на территории России конфессиям), после чего регистрация таких орг-ций стала проводиться автоматически. С 1994 г. в Правительстве РФ и в Гос. думе велась разработка нового Закона РФ «О свободе совести и о религиозных объединениях». После окончательного утверждения этого закона 26 сент. 1997 г. президентом Ельциным закон «О свободе вероисповеданий» был признан утратившим силу.

Лит.: *Куницын И. А.* Правовой статус религ. объединений в России: ист. опыт, особенности и актуальные проблемы. М., 2000. С. 131–132; *Одинцов М. И.* Вероисповедные реформы в Советском Союзе и в России. 1985–1997. М., 2010. С. 100–108, 157–161, 169–191, 206–212; *Шахов М. О.* Правовые основы деятельности религиозных организаций в Российской Федерации. М., 2013. С. 53–56, 61–63.

Д. Н. Н.

«О СВОБОДЕ СОВЕСТИ И О РЕЛИГИОЗНЫХ ОБЪЕДИНЕНИЯХ», основной закон РФ в сфере конфессиональных отношений. Принят 26 сент. 1997 г., с внесенными в посл. изменениям действует по наст. время. Необходимость его разработки была обусловлена несовершенством и несоответствием времени предшествующего закона — «О свободе вероисповедания» от 25 окт. 1990 г., принятого в самом начале переходного периода — обретения РФ гос. суверенитета и полной перестройки в стране социально-экономической и политической системы. В 1-й пол. 90-х гг. XX в. уже вполне выявились недостатки прежнего религ. законодательства: отсутствие четко сформулирован-

ных признаков религ. характера объединений, неопределенность во взаимосвязях центральных и местных религ. орг-ций, неурегулированность мн. сторон их деятельности, необеспеченность гос. контроля за соблюдением религ. законодательства. Особую обеспокоенность общественности, прежде всего верующих традиционных конфессий, вызывало то, что закон «О свободе вероисповедания» не регламентировал бурно развернувшуюся в России деятельность иностранных религ. орг-ций и новых (часто деструктивных и тоталитарных) религ. движений.

Разработка нового закона о свободе совести была начата вскоре после принятия 12 дек. 1993 г. Конституции РФ и формирования совр. структуры органов гос. власти. Для подготовки законопроекта при правительственной Комиссии по вопросам религиозных объединений, образованной в июле 1994 г., была создана рабочая группа во главе с зам. руководителя аппарата Правительства РФ А. Е. Себенцовым и председателем Комитета Гос. думы по делам общественных и религ. организаций В. И. Зоркальцевым (фракция КПРФ). В деятельности рабочей группы участвовали представители правительства, депутатского корпуса и основных религ. конфессий. В кон. 1994 г. подготовленный законопроект был передан на рассмотрение Государственно-правового управления (ГПУ) Президента РФ. Одновременно проходило активное обсуждение проекта буд. закона в научных, общественных и религ. объединениях. В янв. 1995 г. ГПУ возвратило законопроект в рабочую группу, дав заключение о необходимости привести его в соответствие с нормами международного права и принципами равенства религ. объединений. С учетом замечаний законопроект был переработан и в июле 1995 г. внесен Правительством РФ в Гос. думу и принят к рассмотрению как проект закона «О внесении изменений и дополнений в Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий»». По мнению экспертов, в первоначальном виде законопроект действительно не имел принципиальных отличий от Закона 1990 г., представляя собой его структурно улучшенный вариант с добавлением разделов, исправлявших правовые пробелы прежнего закона.

В Гос. думе была создана согласительная комиссия для работы над правительственным законопроектом и проектами, предложенными депутатскими объединениями, однако в силу принципиальных разногласий по мн. существенным вопросам прийти к компромиссному варианту не удалось. В июле 1996 г. Комитет Гос. думы по делам общественных объединений и религ. организаций внес на парламентское обсуждение в 1-м чтении проект закона «О свободе совести и о религиозных организациях (объединениях)». Необходимость принятия нового закона, а не внесения изменений в прежний комитет объяснил отсутствием в законе «О свободе вероисповеданий» целого ряда норм, регулирующих в новых условиях деятельность религ. орг-ций и их взаимоотношения с органами гос. власти, а также противоречие ряда положений Закона 1990 г. Конституции РФ 1993 г. и принятым позднее федеральным правовым актам. Тем не менее нек-рое время в ходе законодательной работы продолжали использовать оба названия законопроекта.

10 июля 1996 г. закон был принят Гос. думой в 1-м чтении. В день голосования на пленарном заседании слово было предоставлено Смоленскому митр. *Кириллу (Гундяеву)*; ныне Патриарх Московский и всея Руси), к-рый на протяжении неск. лет активно участвовал в работе над законопроектом как представитель РПЦ в правительственной рабочей группе и парламентской комиссии. Митр. Кирилл внес неск. новых, согласованных с руководством др. конфессий конкретных предложений для 2-го парламентского чтения закона. Во время продолжавшейся ок. года подготовки ко 2-му парламентскому чтению закона в Гос. думу поступило более 400 предложений о внесении в законопроект поправок от депутатов Федерального Собрания, законодательных собраний субъектов РФ, религ. орг-ций. Замечания по проекту закона, принятому в 1-м чтении, в Гос. думу направил Президент РФ, предложив снять ограничения на право создания религ. организации для лиц, не проживающих постоянно в России, и исключить из оснований для запрещения религ. орг-ций, деятельность которых может оказывать разрушающее влияние на общественную мо-

раль; также президент высказал возмущения по поводу преподавания в зданиях школ религиозно-образовательных дисциплин. Однако в ходе подготовки законопроекта ко 2-му чтению Комитет Гос. думы по делам общественных объединений и религ. организаций во главе с депутатом Зоркальцевым не принял президентские предложения. В большей степени в законодательной работе учитывались позиции органов власти российских регионов, наиболее влиятельных политических партий, пожелания представителей основных религ. конфессий. Так, в частности, предложения поставить правовой заслон бесконтрольной деятельности деструктивных сект и зарубежных миссий высказал в обращении к депутатам Гос. думы *Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 18–23 февраля 1997 г.*

18 июня 1997 г. закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» был принят Гос. думой во 2-м чтении. Внесенный на утверждение парламентом законопроект принципиально отличался от документа, утвержденного в 1-м чтении в 1996 г. В частности, по предложению депутата Зоркальцева в текст была включена преамбула, в которой упоминались основные традиции религии как неотъемлемая часть общероссийского исторического, духовного и культурного наследия. Наиболее важными новациями в законе были введение обязательного для регистрации 15-летнего срока существования религ. группы в России, а также запрет миссионерской деятельности зарубежных религ. орг-ций, не зарегистрированных в РФ. 23 июня того же года Гос. дума приняла текст закона в 3-м, заключительном, чтении. 4 июля закон был утвержден Советом Федерации. Однако для вступления закона в юридическую силу требовалось его одобрение Президентом РФ Ельциным. Принятие законопроекта Федеральным Собранием РФ вызвало резко негативную реакцию политического руководства зап. гос-в и ряда религ. орг-ций. Уже 24 июня, на следующий день после голосования по закону Гос. думой в 3-м чтении, папа Римский *Иоанн Павел II* направил письмо президенту Ельцину, в котором призвал не утверждать принятый парламентом закон, т. к. его отдельные статьи ограничивают свободу католич. исповедания в России. 8 июля Пре-

зидент США Б. Клинтон также обратился к Ельцину по поводу российского закона о свободе совести, якобы нарушающего права новых религий и конфессий. Примером жесткого давления на руководство РФ стало решение сената США от 16 июля 1997 г. о прекращении программ помощи России в случае вступления в силу этого закона. В России против закона выступали либеральные политические партии, правозащитные орг-ции и протестант. религ. объединения. Поддержали принятие закона традиц. конфессии. 17 июля 1997 г. патриарх Московский и всея Руси *Алексий II (Ридигер)* вместе с 48 архиереями РПЦ обратился к Президенту РФ с настоятельной просьбой ввести в действие закон «О свободе совести и о религиозных объединениях», к-рый «устраняет прежние правовые пробелы в области деятельности религиозных объединений и их взаимоотношений с государством, разумно и ответственно упорядочивает правовое положение религиозных объединений».

22 июля президент Ельцин отклонил закон «О свободе совести и о религиозных объединениях». В обращении к народу России по этому поводу президент согласился, что новый закон необходим для защиты нравственного и духовного здоровья россиян, противодействия проникновению в страну радикальных сект, однако заявил, что мн. положения закона противоречат положениям Конституции РФ и принятым Россией международным обязательствам, а также сослался на негативные отзывы на текст закона со стороны ряда депутатов, общественных деятелей и на «критические отклики из-за рубежа». Патриарх Алексий II в заявлении от 24 июля с сожалением отозвался о решении президента и выразил убежденность в необходимости введения в действие закона без изменения его структуры и принципиальных положений. По мнению патриарха, содержащееся в преамбуле закона упоминание об уважении к христианству, иудаизму, буддизму и иным традиционн существующим в России конфессиям не имеет прямого юридического действия и не ущемляет прав религ. меньшинств. Закон не вводил преимуществ или ограничений для религ. орг-ций по вероисповедному признаку, при этом обозначенная

в преамбуле закона особая роль традиц. конфессий имеется в законодательствах мн. зап. стран. В тот же день президент Ельцин направил послание обоим палатам Федерального Собрания РФ, в к-ром указал конкретные статьи действующих правовых актов, в противоречие с к-рыми вступал принятый парламентом проект закона «О свободе совести и о религиозных объединениях», предложив устранить эти противоречия.

В авг. 1997 г. Администрация Президента РФ и аппарат Гос. думы пришли к соглашению о совместной работе над компромиссным вариантом законопроекта. Для доработки текста была создана рабочая группа с участием религ. деятелей — членов Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте РФ. Двусторонние консультации с представителями конфессий также проводились в Мин-ве юстиции РФ. В результате было внесено 37 согласованных изменений в 14 статей закона. 2 сент. представители большинства участвовавших в работе над законопроектом конфессий обратились с просьбой к Президенту РФ внести в Думу их предложения в качестве офиц. поправок, а к Гос. думе — принять этот вариант. 3 сент. президент Ельцин направил в Гос. думу новый вариант поправок к тексту закона. 16 сент. проект закона был опубликован в «Российской газете», после чего он был одобрен и доработан в Комитете Гос. думы по делам общественных объединений и религ. орг-ций. 19 сент. 1997 г. согласованный с президентом проект закона был утвержден Гос. думой. Выступая перед голосованием, депутат Зоркальцев сказал, что «...закон создает барьер на пути религиозной экспансии в Россию, препятствует развитию тоталитарных сект, ограничивает действие иностранных миссионеров и при всем этом создает условия для деятельности наших традиционных религий и конфессий». За принятие законопроекта голосовали 357 депутатов — больше, чем на всех предыдущих чтениях. 24 сент. закон был единогласно утвержден членами Совета Федерации, 26 сент. 1997 г. подписан президентом Ельциным и официально вступил в силу после публикации в «Собрании законодательства Российской Федерации» 29 сент. № 39. Ст. 4465 и в «Российской газете» 1 окт. того же года.



Закон РФ «О свободе совести и о религиозных объединениях» состоит из преамбулы и 27 статей, объединенных в 4 главы (первоначально): «Общие положения»; «Религиозные объединения»; «Права и условия деятельности религиозных организаций»; «Надзор и контроль за исполнением законодательства о свободе совести, свободе вероисповедания и о религиозных объединениях». Преамбула закона содержит изложение основных принципов и целей принятия закона. Наиболее ожесточенные дискуссии в ходе принятия закона вызвали признание в преамбуле особой роли Православия в истории России, в становлении и развитии ее духовной культуры и упоминание и перечисление религий, составляющих неотъемлемую часть исторического наследия народов России: христианство, ислам, буддизм, иудаизм. По мнению критиков закона, подобные формулировки могут произвести впечатление, что упомянутые конфессии юридически выделяются среди остальных. Однако содержание преамбулы не имеет самостоятельного нормативного значения, в отличие, напр., от правовых актов др. стран, в которых устанавливается особый правовой статус традиц. конфессий, а иногда конкретной религ. орг-ции придается статус гос. Церкви. При этом преамбула Закона 1997 г. подтверждает фундаментальные принципы права каждого на свободу совести и свободу вероисповедания и равенство перед законом всех независимо от отношения к религии и убеждений.

Закон дает подробное описание реализации принципов религ. свободы как для российских граждан, так и для иностранцев, к-рые пользуются правом на свободу совести и свободу вероисповедания наравне с гражданами РФ. Закон подтверждал конституционный принцип отдаления религ. объединений от гос-ва и равенство их перед законом, невмешательство гос-ва в дела религ. объединений и в определение гражданином своего отношения к религии и религ. принадлежности, в религ. воспитание детей родителями, в то, что никакая религия в стране не может быть признана в качестве государственной. При этом закон предусматривал возможность предоставления религ. орг-циям налоговых и иных льгот, оказания им финансо-

вой и иной помощи в реставрации, содержании и охране зданий и объектов, являющихся памятниками истории и культуры, а также в обеспечении преподавания общеобразовательных дисциплин в созданных религ. орг-циями образовательных учреждениях. Подтверждалось право граждан на замену военной службы по религ. убеждениям альтернативной гражданской службой, охрана тайны исповеди, право граждан на получение религиозного образования.

В законе дается определение религ. объединения как добровольно созданного в целях совместного исповедания и распространения веры коллектива людей, обладающего соответствующими этой цели признаками: вероисповеданием; совершением богослужений, др. религ. обрядов и церемоний, обучением религии и религ. воспитанием своих последователей. Закон ввел деление религ. объединений на 2 категории: религ. группы и религ. орг-ции. Религ. орг-ции являются формой религ. объединений, зарегистрированных в установленном законом порядке в качестве юридических лиц. В зависимости от территориальной сферы своей деятельности религ. организации подразделяются на местные (состоящие не менее чем из 10 чел., проживающих в одной местности) и централизованные. В качестве религ. орг-ции признаются также учреждения и орг-ции, созданные централизованной религ. орг-цией. Деятельность религ. группы не предполагает ее гос. регистрацию и получение прав юридического лица. Возможность создания религ. орг-ции увязывалась с гражданством ее учредителей.

Закон детально описывает осуществление гос. регистрации религ. орг-ций (первоначально она проводилась органами юстиции). Были ужесточены требования к уставам религ. орг-ций. К принципиально новым нормам можно отнести право гос-ва затребовать от религ. организации при регистрации сведения вероучительного характера. Религ. орг-циям было вменено в обязанность ежегодно информировать зарегистрировавший ее гос. орган о продолжении своей деятельности. По отношению к религ. орг-циям вводилось требование подтвердить при регистрации ее существование на территории России на протяжении

15 лет. Данное требование вызвало большое недовольство со стороны новых религ. объединений, распространившихся на территории страны с нач. 90-х гг. XX в. Однако фактически данная правовая норма так и не была полностью применена на практике, поскольку 23 нояб. 1999 г. Конституционный суд РФ, признавая принцип, что закон не имеет обратной силы, принял решение о применении положения о 15-летнем сроке существования только к тем религ. объединениям, к-рые были созданы после 1 окт. 1997 г., основная же масса новых религ. деноминаций возникла раньше этого срока. Закон 1997 г. оговаривал причины отказа в регистрации религ. орг-ции гос. органами, подробно прописывал механизм ликвидации религ. орг-ции и вынесение запрета на деятельность религ. объединения. Надзор и контроль за деятельностью религ. объединений возлагался на Прокуратуру РФ и органы гос. регистрации религ. орг-ций.

Закон подтверждал права религ. орг-ций строить и содержать культовые здания и сооружения, иные места и объекты, предназначенные для богослужений, молитвенных и религ. собраний, религ. почитания (паломничества); беспрепятственно совершать богослужения как в молитвенных зданиях и принадлежащих религ. орг-ции помещениях и на земельных участках, в местах паломничества, на кладбищах, так и в жилых помещениях и учреждениях по просьбе находящихся в них граждан; в общественных местах проведение массовых публичных богослужений осуществляется в порядке, установленном для проведения митингов, шествий и демонстраций. Закон затрагивал вопросы производства и распространения религ. орг-циями религ. лит-ры, печатных, аудио- и видеоматериалов и иных предметов религ. назначения. За религ. орг-циями закреплялось исключительное право учреждения орг-ций, издающих богослужебную лит-ру и производящих предметы культового назначения. Подтверждалось право религиозных орг-ций осуществлять благотворительную деятельность как непосредственно, так и путем учреждения благотворительных орг-ций, причем декларировалось оказание гос. содействия и поддержки благотворительной деятельности религ. орг-ций, а также





реализации ими общественно значимых культурно-просветительских программ и мероприятий. За централизованными религ. орг-циями закреплялось исключительное право создавать духовные образовательные орг-ции для подготовки священно- и церковнослужителей и персонала. Закон также рассматривал вопросы собственности религ. орг-ций и пользования ими предоставленным имуществом, предпринимательской деятельности и трудовых отношений в религ. орг-циях.

С 2000 по 2018 г. в текст закона «О свободе совести и религиозных объединениях» неоднократно вносились изменения. Чаще всего поправки были связаны с уточнением формулировок в соответствии с поправками в др. федеральных законах. Наиболее существенные изменения были внесены законом от 2 июля 2013 г. в отношении расширения возможностей деятельности духовных образовательных орг-ций. Законом от 13 июля 2015 г. был отменен 15-летний обязательный срок существования религ. орг-ции, необходимый для ее регистрации; установлены ограничения для лиц, выступающих учредителями религ. орг-ций; введены санкции за несвоевременное предоставление религ. орг-циями сведений о своей деятельности; установлены правила уведомления о деятельности религиозных групп. Закон от 30 марта 2016 г. уточнил порядок осуществления сделок по распоряжению недвижимым имуществом религиозных организаций. Важное значение имело внесение в соответствии с Федеральным законом от 6 июля 2016 г. в закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» дополнительной главы (Ш. 1) — «О миссионерской деятельности». В целом, по мнению большинства экспертов, ныне действующий закон, ставший юридической основой конфессиональной политики современного Российского гос-ва, вполне соответствует международным правовым нормам и обеспечивает как соблюдение мировоззренческих гуманитарных прав, так и полноценную деятельность религ. орг-ций во всех сферах общественной жизни.

Лит.: Закон о свободе совести и о религ. объединениях // Религии народов совр. России: Словарь / Редкол.: М. П. Мчедлов и др. М., 1999. С. 100–102; *Куницын И. А.* Правовой статус религ. объединений в России. М., 2000. С. 133–187; *Мельниченко О. В.* Русская Пра-

вославная Церковь и гос-во, 1985–2000 гг. Пенза, 2010. С. 183–198; *Одицов М. И.* Вероисповедные реформы в Советском Союзе и в России, 1985–1997. М., 2010. С. 282–345; *он же.* Об истории принятия Закона о свободе совести // Научно-практический комментарий к Федеральному закону «О свободе совести и о религиозных объединениях» / Авт. колл.: М. О. Шахов, инок, Ксения (Чернега О. А.) и др. М., 2011. С. 556–565; *Шахов М. О.* Правовые основы деятельности религ. объединений в Российской Федерации. М., 2011. С. 157–262.

«О СВОБОДЕ СОВЕСТИ И РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЯХ»,

основной закон СССР в сфере конфессиональных отношений, принятый Верховным Советом СССР 1 окт. 1990 г. Отразил радикальное изменение отношений между Советским гос-вом и религ. конфессиями в кон. 80-х гг. XX в., однако фактически не вступил в силу из-за уже развернувшегося к тому времени процесса распада СССР.

В силу различных причин в СССР весь период его существования отсутствовал общесоюзный закон о конфессиональной политике. Для достижения единообразия религ. законодательства в 1976–1977 гг. в союзных республиках были приняты правовые акты, аналогичные постановлениям ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях» от 8 апр. 1929 г. (в редакции 1975 г.). В дек. 1981 г. в Совете по делам религий при Совете министров СССР был подготовлен предварительный вариант законопроекта «Основы законодательства Союза ССР и союзных республик о религиозных культурах». В целом в законопроекте повторялись положения Постановления 1929 г., дополненные нормами о правовом статусе религ. центров и священнослужителей. Особое внимание в законопроекте уделялось контролю за деятельностью религ. орг-ций со стороны органов власти. Однако дальнейшая разработка законопроекта была приостановлена, что связывают с негативным отношением к новому закону председателя Совета по делам религий В. А. Куроедова.

В нояб. 1984 г. председателем Совета по делам религий стал К. М. Харчев. Под его руководством работа над законопроектом общесоюзного закона о религ. культурах возобновилась. Приход к власти в марте 1985 г. генерального секретаря ЦК КПСС М. С. Горбачёва и выдвижение им в последующие годы идей модер-

низации и перестройки социалистической системы, развития гласности, плюрализма мнений и демократии привели к росту общественной активности, в т. ч. к оживлению религ. жизни. Между тем инициативное движение верующих граждан, требовавших регистрации своих религ. объединений, сдерживалось жесткими адм. мерами, определяемыми как прежней практикой работы местных органов, так и архаичной правовой системой гос. регулирования деятельности религ. орг-ций. В дек. 1986 г. разработанный в Совете по делам религий проект указа Верховного Совета СССР «О религиозных организациях» был направлен в Совет министров СССР. В целом документ воспроизводил действовавшие ранее нормы религ. законодательства союзных республик, однако вносил в них и ряд существенных дополнений: религ. орг-циям предоставлялись права юридических лиц, им разрешалось владеть собственностью, служители культа получали право участвовать в исполнительных органах религ. объединений. Эти нововведения вызвали критику законопроекта со стороны большинства экспертов др. ведомств, обвинивших разработчиков в «отступлении от ленинских принципов взаимоотношения государства и церкви», «повышении роли служителей культа и религиозных центров», что могло «повлечь вмешательство церкви в различные сферы государственной и общественной жизни». Только сотрудники Ин-та научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС в заключении о содержании законопроекта отметили, что документ не отвечает потребностям демократизации и сохраняет ограничительные и запретительные нормы в отношении верующих граждан и религ. объединений. Ряд ученых-обществоведов обратили внимание на то, что в законопроекте практически не были отражены вопросы реализации конституционного права граждан исповедовать любую религию или не исповедовать никакой религии, и предложили подготовить закон «О свободе совести» (*Одицов*. 2010. С. 69–70). В авг. 1987 г. Совет министров СССР отклонил проект общесоюзного закона «О религиозных организациях», признав его принятие в данный момент нецелесообразным.



В нач. 1988 г. ситуация с разработкой закона вновь изменилась, т. к. Горбачёв в это время впервые проявил внимание к преобразованиям в сфере религ. полноты как части процесса перестройки советского общества на демократических началах. 5 февр. 1988 г. Политбюро ЦК КПСС поручило Совету по делам религий и ряду др. ведомств представить свои предложения по реформе государственно-церковных отношений. 15 апр. Харчев направил в ЦК КПСС докладную записку о необходимости принятия общесоюзного закона «О свободе совести и религиозных объединениях», проект которого прилагался. Как отмечалось в записке, действовавшее на тот момент законодательство союзных республик о религ. объединениях «во многом устарело, имеет серьезные пробелы в урегулировании принципиальных вопросов, а в ряде случаев противоречит конституционным и общесоюзным нормам, имеет отступления от ленинских принципов отношения государства к религии, не соответствует международным правовым актам, ратифицированным СССР» (Харчев К. М. Записка Совета по делам религий при СМ СССР в ЦК КПСС о реформах в сфере государственно-церковных отношений, 15 апр. 1988 г. // Там же. С. 118). Это порождало конфликты с верующими внутри страны и создавало для СССР проблемы в международных отношениях. По мнению Харчева, принятие нового закона позволило бы успешно урегулировать конфликтные ситуации и «создать предпосылки для консолидации всех слоев общества вне зависимости от отношения к религии на пути социалистического строительства».

В докладной записке перечислялись принципиальные изменения, к-рые новый закон должен был внести в конфессиональное законодательство: гарантировать равенство и охрану прав и законных интересов граждан как исповедующих ту или иную религию, так и тех, кто имеют нерелигиозные (атеистические) убеждения; установить принцип взаимного невмешательства во внутренние дела друг друга для государства и религ. орг-ций; не допускать решение вопросов, непосредственно касающихся деятельности религ. орг-ций, без их участия; предусматривалась возможность ока-

зания содействия со стороны гос-ва религ. орг-циям в их законной деятельности; за родителями закреплялось право как самостоятельно обучать детей основам веры, так и приглашать для этого представителей религ. орг-ций; религ. орг-ции уравнивались в правах с др. общественными орг-циями и получали права юридических лиц; устанавливался заявительный вместо разрешительного порядок регистрации религиозных об-в; за религ. орг-циями закреплялось право собственности на принадлежащее им или вновь приобретаемое имущество. Представленный в ЦК КПСС законопроект получил одобрение Политбюро и в кон. апр. 1988 г. был направлен в Совет министров СССР. Горбачёв на встрече с патриархом Московским и всея Руси *Пименом (Извековым)* 29 апр. 1988 г. сообщил о разработке нового закона о свободе совести, к-рый, по его словам, должен был стать реальным результатом нового подхода к государственно-церковным отношениям в условиях перестройки и демократизации общества и положить начало сотрудничеству гос-ва и Церкви в деле нравственного оздоровления общества.

Дальнейшая работа над проектом закона вновь затянулась, поскольку высшее партийное и гос. руководство не считало принятие нового религ. законодательства вопросом первоочередной важности, а значительная часть руководящих работников центральных и особенно республиканских органов власти негативно относились к изменениям в области государственно-конфессиональных отношений и стремились затян timer согласование документа в своих ведомствах. Отрицательно на ход принятия закона «О свободе совести» повлияла и отставка Харчева, к-рого на посту председателя Совета по делам религий заменил Ю. Н. Христородаков. В кон. 1988 г. законопроект был вновь возвращен в Совет по делам религий на доработку. В марте 1989 г. доработанный с участием различных учреждений и ведомств законопроект был передан в Президиум Верховного Совета СССР. Параллельно в мае 1989 г. законопроект рассматривался в Идеологической комиссии ЦК КПСС. В этот период впервые в истории Советского гос-ва работа по подготовке закона о религ. отношениях приобрела общественно-публичный характер. При Вер-

ховном Совете была образована комиссия из представителей гос. органов, общественных и религ. орг-ций, преобразованная после первых относительно свободных выборов народных депутатов СССР весной 1989 г. в рабочую группу Комитета по законодательству Верховного Совета СССР во главе с депутатом А. Е. Себенцовым. 6 сент. 1989 г. Президиум Верховного Совета СССР вернул законопроект в Совет по делам религий для обобщения полученных предложений от союзных и республиканских ведомств. В нояб. того же года доработанный законопроект был вновь направлен в Совет министров СССР для согласования с правительствами союзных республик, общесоюзными и республиканскими ведомствами и учреждениями.

30 апр. 1990 г. Совет министров СССР внес в Верховный Совет СССР доработанный проект союзного закона «О свободе совести и религиозных организациях». В сопроводительном правительственном письме за подписью председателя Совета министров СССР Н. И. Рыжкова отмечалось, что необходимость подобного законопроекта вызвана политическими, социально-экономическими и идеологическими переменами в стране, а также международно-правовыми обязательствами СССР, соответствующими Итоговому документу Венской встречи стран — участников Совещания по безопасности и сотрудничеству в Европе от 15 янв. 1989 г. Рыжков обратил внимание на то, что новый закон исходит из положений декрета 1918 г. «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», при этом впервые в истории советского законодательства кодифицируются в одном общесоюзном акте нормы о положении религии в СССР. Глава правительства перечислил следующие принципиальные нововведения законопроекта о конфессиональном законодательстве: упрощение порядка регистрации религ. орг-ций, предоставление религиозным орг-циям прав юридических лиц, признание за гражданами права обучать и обучаться законам религии частным образом и др. В письме также перечислялись те предложения, к-рые обсуждались, но не были приняты при окончательном утверждении текста законопроекта: альтернативная гражданская служба для лиц, отказывающихся от несения

воинской службы по религ. убеждениям, обучение основам религии в школе, безвозмездная передача религ. орг-циям всех ранее использовавшихся ими культовых и иных зданий (Письмо Совета министров СССР в Верховный Совет СССР при внесении на его рассмотрение проекта Закона СССР «О свободе совести и религиозных организаций», 30 апр. 1990 г. // *Одицов*. 2010. С. 150–152).

18 мая 1990 г. была образована комиссия Верховного Совета СССР под рук. председателя подкомитета Комитета Верховного Совета СССР по законодательству Себенцова. В состав комиссии вошли в т. ч. являвшиеся народными депутатами СССР митр. Ленинградский *Алексий II (Ридигер*; вполн. патриарх Московский и всея Руси), верховный патриарх и католикос всех армян *Вазген I* и председатель президиума Духовного управления мусульман Ср. Азии и Казахстана Мухаммад Содик Мухаммад Юсуф. Митр. Алексей активно участвовал в работе комиссии до своего избрания 7 июня 1990 г. на Патриарший престол. На заседаниях комиссии его заменил архиеп. Смоленский *Кирилл (Гундяев*; ныне Патриарх Московский и всея Руси). В ходе работы над законопроектом обсуждали составление исчерпывающего перечня причин отказа от регистрации религ. объединений, права религ. объединений на производственно-хозяйственную, благотворительную и издательскую деятельность и свободное учреждение органов печати, уравнивание суммы в отношении налогообложения религ. объединений и др. общественных орг-ций. Митр. Алексей и архиеп. Кирилл неоднократно поднимали принципиальный вопрос о предоставлении прав юридических лиц не только местным религ. общинам, но и конфессиональному религ. объединению (Церкви) в целом, по не получили поддержки со стороны большинства членов комиссии.

30 мая 1990 г. проект закона «О свободе совести и религиозных организациях» был принят Верховным Советом в 1-м чтении. 6 июня его текст был опубликован в газ. «Правда» для общенародного обсуждения. Законопроект вызвал многочисленные отклики, оценки, замечания и предложения от глав религ. орг-ций, священно- и церковнослужителей, преподавателей духовных образова-

тельных учреждений, представителей религ. центров, ученых, верующих, от членов республиканских советов по делам религий. Мн. отзывы публиковались в печати. На *Поместном Соборе Русской Православной Церкви 7–8 июля 1990 г.* было высказано позитивное отношение к готовившемуся закону и выражена надежда на то, что он обеспечит Церкви конституционные условия для выполнения ее миссии (ЖМП. 1990. № 9. С. 8). При этом Поместный Собор внес конкретные замечания по проекту закона, прежде всего в отношении того, что он «представляет составным частям Церкви (приходам, монастырям, управлениям, центрам, духовным учебным заведениям) право юридического лица, но лишает такого права Церковь как целостную религиозную организацию» (Там же. С. 10).

После того как результаты общенародного обсуждения законопроекта были обобщены, в сер. сент. 1990 г. Комитет Верховного Совета СССР по законодательству с участием др. комитетов Верховного Совета СССР и постоянных комиссий палат приступил к окончательной доработке проекта закона с учетом всех предложений и замечаний, поступивших в ходе обсуждения. Между тем некоторые союзные республики, декларируя верховенство собственного законодательства над общесоюзным, приступили к разработке своих законов о религ. орг-циях, что ставило под сомнение саму возможность проведения в СССР единой конфессиональной политики. Так, в июне 1990 г. Верховный Совет Литовской ССР принял «Акт реституции положения Католической Церкви в Литве». В авг. того же года Верховный Совет РСФСР приступил к срочной разработке собственного законопроекта и 13 сент. 1990 г. принял закон «О свободе вероисповеданий» в 1-м чтении. При этом председатель Комитета Верховного Совета РСФСР по свободе совести, вероисповеданию, благотворительности и милосердию депутат В. С. Полосин (в тот момент — священнослужитель РПЦ, вполн. перешел в мусульманство) в письме на имя председателя Верховного Совета СССР А. И. Лукьянова заявил, что считает общесоюзный закон, регламентирующий деятельность религ. объединений, ненужным, и предложил вместо него принять документ

«Основы законодательства СССР о свободе совести», в к-ром были бы закреплены основные конституционные гарантии, а право решать вопросы повседневной жизнедеятельности религ. орг-ций предоставит союзным республикам.

Тем не менее 1 окт. 1990 г. закон «О свободе совести и религиозных организациях» был принят Верховным Советом СССР и в тот же день подписан Президентом СССР Горбачёвым. 9 окт. текст закона был опубликован в газ. «Известия» и вступил в юридическую силу. Закон был разделен на 6 глав и состоял из 31 статьи. В отличие от текста первоначального законопроекта 1988 г. закон не содержал в преамбуле упоминаний о «ленинских принципах отношения государства к религии», однако названия статей 5 («Отделение церкви от государства») и 6 («Отделение школы от церкви») выглядели как прямые отсылки к декрету 1918 г. Закон гарантировал «права граждан на определение и выражение своего отношения к религии, на соответствующие этому убеждения, на беспрепятственное исповедание религии и исполнение религиозных обрядов, а также социальную справедливость и равенство, защиту прав и интересов граждан независимо от отношения к религии» (ст. 1). При этом указывалось, что «никто не может по мотивам своих религиозных убеждений уклоняться от исполнения установленных законом обязанностей» (ст. 4), что касалось прежде всего военной службы. Закон декларировал равенство всех религий и вероисповеданий перед законом и невмешательство гос-ва в деятельность религ. орг-ций. Важной нормой, вводимой законом, был запрет на финансирование гос-вом не только религ. орг-ций (в этом документе повторялось положение декрета 1918 г.), но и пропаганды атеизма. Закон разрешал участие религиозных орг-ций в общественной жизни, но запрещал им поддерживать деятельность политических партий и осуществлять их финансирование (ст. 5). Закон провозглашал светский характер гос. системы образования; религ. орг-ции получали право создавать учебные заведения и группы для духовного образования детей и взрослых, а также проводить обучение в иных формах (ст. 6).

Закон различал в числе религиозных орг-ций религ. об-ва (местные



территориальные религ. орг-ции), религ. управления и центры, мон-ри, братства, миссионерские об-ва (миссии), духовные учебные заведения, а также объединения, состоящие из орг-ций и представленные своими центрами (управлениями) (ст. 7). Религ. орг-ции признавались законными юридическими лицами с момента регистрации их устава (ст. 13). При этом в законе подробно рассматривалась только процедура регистрации устава низовой религ. орг-ции — религ. об-ва (ст. 14). Для этого группа верующих в количестве не менее 10 чел. должна была подать заявление с приложением устава в исполнительный комитет районного или городского совета. В уставе должна была быть отражена принадлежность религ. об-ва к религ. объединению (т. е. конфессии), что требовало подтверждения от соответствующего религ. управления или центра. Райисполком в течение месяца или (в особых случаях) 3 месяцев рассматривал заявление и принимал решение о регистрации устава религ. об-ва (ст. 14). В случае отказа в регистрации устава религ. об-во могло обжаловать это решение в суде (ст. 15). В судебном порядке могло быть обжаловано и решение местного органа власти о прекращении деятельности религ. об-ва за нарушение законодательства (ст. 16). Фактически вопреки ранним заявлениям руководства Совета по делам религий в Законе СССР 1990 г. сохранялся разрешительный, а не заявительный характер регистрации религ. объединений. В законе была введена норма, согласно которой «уведомление государственных органов об образовании религиозного общества не является обязательным» (ст. 8), но не имеющее гос. регистрации религ. об-во не обладало правоспособностью юридического лица. Заметной недоработкой закона была ст. 14, содержащая положение о том, что религ. объединения, центры и управления также подлежат регистрации по месту своего расположения в органах власти районного или городского уровня. Такое положение являлось отходом даже от норм советского законодательства, по которому учет и регистрация всесоюзных и межреспубликанских религ. центров вел центральный аппарат Совета по делам религий СССР, а церковных епархиальных управлений и религ. орг-ций региональ-

ного уровня — уполномоченные Совета по делам религий при обкомполкомах (Законодательство о религ. культурах: Сб. мат-лов и док-тов: для служеб. пользования / Под общ. ред. В. А. Куроедова. М., 1971², Н.-Й., 1981. С. 65). При этом в Законе СССР 1990 г. содержалось указание на возможность установления в законодательстве союзных и автономных республик иного порядка регистрации уставов религ. орг-ций, что девальвировало нормы общесоюзного закона; признавались права религиозных управлений и центров создавать мон-ри, религиозные братства и миссионерские орг-ции (ст. 10), а также духовные учебные заведения (ст. 11), которые, однако, должны были быть зарегистрированы в «установленном законом порядке». Закон СССР распространял на учащихся высших и средних духовных учебных заведений все права и льготы, установленные для учащихся гос. учебных заведений (отсрочка от призыва на военную службу, налогообложение, включение в списки времени обучения в трудовой стаж).

Закон 1990 г. сохранил прежнюю норму советского законодательства о предоставлении религ. орг-циям культовых зданий в безвозмездное пользование после обращения с соответствующим ходатайством в органы гос. власти. Допускалась, впрочем, и передача культовых зданий в собственность религ. орг-ций по решению местных властей (ст. 17). Признавалось право собственности религ. орг-ций на имущество, приобретенное или созданное ими за счет собственных средств, пожертвованное гражданами, орг-циями или переданное гос-вом. Финансовые и имущественные пожертвования, а равно и иные доходы религиозных орг-ций освобождались от налогового обложения (ст. 18). Религ. объединения получали право организовывать издательские, полиграфические, производственные, реставрационно-строительные, сельскохозяйственные и др. предприятия, а также благотворительные заведения (приюты, интернаты, больницы и др.), обладающие правами юридического лица (ст. 19).

Закон провозглашал право религ. орг-ций беспрепятственно проводить богослужения, в т. ч. обряды и церемонии, в молитвенных зданиях, в местах паломничества, в уч-

реждениях религ. орг-ций, на кладбищах, в квартирах и домах граждан. Командование воинских частей не должно было препятствовать военнослужащим в их свободное время участвовать в богослужениях и выполнять религ. обряды. Администрация больниц, домов для престарелых и инвалидов, мест предварительного заключения и отбывания наказания обязывалась оказывать содействие находившимся там гражданам в приглашении священнослужителей для проведения богослужений (ст. 21). Закон подтверждал права религ. орг-ций производить и распространять религ. лит-ру и предметы религ. назначения (ст. 22), осуществлять благотворительную деятельность как самостоятельно, так и через общественные фонды (ст. 23), поддерживать международные связи, организовывать выезды верующих за границу (ст. 24). На граждан, работавших на учрежденных религ. орг-циями предприятиях и в благотворительных заведениях, распространялось законодательство о труде и социальном обеспечении рабочих и служащих государственных и общественных предприятий, учреждений и орг-ций (ст. 27). Закон СССР 1990 г. предусматривал создание Советом министров СССР гос. органа по делам религий как информационного, консультативного и экспертного центра (ст. 29). В качестве подобного органа предполагалось сохранить реформированный Совет по делам религий, на который возлагались обязанности: вести наблюдение за исполнением законодательства о свободе совести и религ. орг-циях; проводить в необходимых случаях религиоведческую экспертизу и давать официальные заключения по вопросам органов гос. управления и суда; оказывать по просьбе религ. орг-ций содействие в достижении договоренностей с гос. органами и необходимую помощь в вопросах, требующих решения гос. органов.

Принятие Закона СССР «О свободе совести и религиозных объединениях» вызвало двойственную реакцию в обществе. С одной стороны, законодательный акт высшего уровня впервые в истории СССР создавал правовую основу для свободной религ. жизни его граждан, с другой — сохранял мн. недостатки советского законодательства в регулировании государственно-цер-





ковных отношений. Об этом, в частности, говорилось в Определении *Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 25–27 октября 1990 г.* Собор отметил гарантирование законом прав граждан на беспрепятственное исповедание веры и исполнение религ. обрядов, а также на социальную справедливость и равенство, защиту прав и интересов граждан независимо от принадлежности к той или иной конфессии, признал особую важность закона для РПЦ в том, что Церковь впервые получила должную правовую основу своей деятельности и приобрела правоспособность юридического лица. Архиерейский Собор выразил глубокую благодарность Верховному Совету СССР за труды по разработке Закона СССР «О свободе совести и религиозных организациях» и за его принятие. В то же время Собор отметил отсутствие в тексте принятого закона неск. принципиальных положений, о необходимости которых Церковь неоднократно заявляла в процессе обсуждения законопроекта, прежде всего в отношении четкого разделения религ. орг-ций по категориям с их структурными и функциональными особенностями. Как говорилось в определении Собора, было бы естественно и закономерно установление в первую очередь Церкви в целом (или духовного управления, или иной целостной религ. орг-цией, состоящей из общин и др. религ. учреждений) как юридического лица, а затем по принципу канонической принадлежности за ее общинами, монастырями, духовно-учебными заведениями, за находящимися в ее ограде религ. братствами, миссионерскими об-вами и др. В этой связи в определении Собора отмечалась как необоснованная установленная Законом СССР единообразная процедура регистрации всех категорий религ. орг-ций в местном исполнительном комитете районного (городского) Совета народных депутатов. Собор выразил сожаление в связи с тем, что в тексте закона не нашли отражения высказывавшиеся в процессе его разработки пожелания о закреплении права религ. объединений получить в собственность храмовые здания и др. сооружения, если они находятся на их полном содержании, включая реставрацию, ремонт, реконструкцию. Собор выразил надежду на то, что

со временем в закон будут внесены необходимые изменения, и поставил неотложной задачей его претворения в жизнь (ЖМП. 1991. № 2. С. 2–5).

25 окт. 1990 г. Верховный Совет РСФСР принял собственный закон «О свободе вероисповеданий», на основе к-рого стали складываться в дальнейшем государственно-религ. отношения на территории Российского гос-ва. В связи с этим Закон СССР «О свободе совести и религиозных организациях» фактически остался недействующим, хотя потерял юридическую силу только в дек. 1991 г. в связи с прекращением существования СССР.

Лит.: *Цытин*. История РЦ. С. 484, 493–494; *Кутницын И. А.* Правовой статус религ. объединений в России: ист. опыт, особенности и актуальные проблемы. М., 2000. С. 81, 130–131; *Одинцов М. И.* На переломе эпох: гос-во и религ. объединения в СССР, 1985–1990 гг. // *Права человека в России и за рубежом: Мат-лы 2-й Междунар. науч.-практ. конф. «Правовые средства обеспечения и защиты прав человека: российский и зарубежный опыт»*. М., 2009. С. 139–184; *он же.* Вероисповедные реформы в Советском Союзе и в России, 1985–1997. М., 2010. С. 67–92, 109–111, 118–137.

Д. Н. Н.

«О ТЕБЕ РАДУЕТСЯ», композиция, иллюстрирующая песнопение Октоиха (богородичен седален 8-го гласа в воскресенье на утрени по 2-й кафизме), к-рое также присутствует

жией Матери). В дни совершения литургии свт. Василия Великого (кроме Великих четверга и субботы, а также дня, когда праздник Благовещения Пресв. Богородицы или его отдание приходится на воскресенье Великого поста) это песнопение поется вместо «Достойно есть» как *зодостойник* одновременно с ходатайственными молитвами, совершаемыми в алтаре священником, который последовательно поминает чины святости (Пресв. Богородицу, св. Иоанна Предтечу, апостолов, святых, чья память празднуется в этот день); в этих молитвах раскрывается фигурирующее в тексте гимна понятие «человеческий род»: «О Тебе радуется, Благодатная, всякая тварь, Ангельский собор и Человеческий род, Освященный храм и раю словесный, Девственная похвало, из Неяже Бог воплотился и Младенец бысть, прежде век сый Бог наш; ложесна бо Твоя Престол сотвори и чрево Твое пространнее Небес содела. О Тебе радуется, Благодатная, всякая тварь».

Вопрос о происхождении иконографии «О Т. р.» остается открытым. Версия о ее сложении в Византии и проникновении на Русь в XV в. была выдвинута Н. П. Кондаковым. Большинство исследователей полагают, что иконография имеет рус. корни: по мнению А. Н. Грабара, она возникла на Руси в XV в. и затем стала известна в балканском искусстве; В. Н. Лазарев относил ее появлению к нач. XIV в.; Е. В. Дубакина считает, что впервые она появилась в стенописи собора Рождества Пресв. Богородицы Ферапонтова мон-ря (1502; сев. люнет), откуда пришла в иконопись; В. Д. Сарбабянов и Э. С. Смирнова полагают, что ее авторами могли быть псковичи (*Сарбабянов В. Д., Смирнова Э. С.* История древнерус. живописи. М., 2007. С. 573); Л. В. Нерсесян связывает ее возникновение и распространение с ожиданием конца света по прошествии 7 тыс. лет от сотворения мира (1492). Зарубежные исследователи считают, что варианты «О Т. р.»



«О Тебе радуется».
Роспись собора
Рождества Пресв. Богородицы
Ферапонтова мон-ря. 1502 г.
Мастер Дионисий с сыновьями

в литургии свт. Василия Великого; ее появление связано с общим процессом развития в изобразительном искусстве, в частности на Руси, гимнографических тем.

В основе иконографии данной композиции — гимн прп. *Иоанна Дамаскина*, к-рый он посвятил Божией Матери после чудесного исцеления его отсеченной руки (ВНГ. Vol. 2. N 885m; см. также ст.: «*Трое-ручица*» (Дамаскинская), икона Бо-

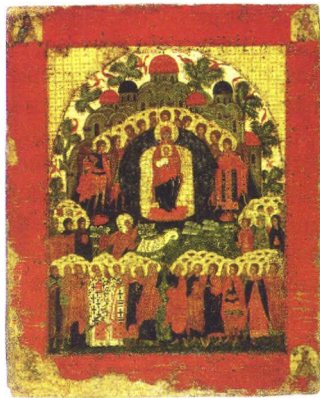
ние к нач. XIV в.; Е. В. Дубакина считает, что впервые она появилась в стенописи собора Рождества Пресв. Богородицы Ферапонтова мон-ря (1502; сев. люнет), откуда пришла в иконопись; В. Д. Сарбабянов и Э. С. Смирнова полагают, что ее авторами могли быть псковичи (*Сарбабянов В. Д., Смирнова Э. С.* История древнерус. живописи. М., 2007. С. 573); Л. В. Нерсесян связывает ее возникновение и распространение с ожиданием конца света по прошествии 7 тыс. лет от сотворения мира (1492). Зарубежные исследователи считают, что варианты «О Т. р.»





возникли параллельно в Византии и в Др. Руси (Т. Вельманс); проникновению этой русской иконографии на Балканы способствовал один из афонских мон-рей (Г. Геров).

Текст песнопения в иконографии рус. памятников XV–XVI вв. проиллюстрирован буквально. На вершине горы, символизирующей Голгофу — границу между земным миром и раем, на престоле восседает Пресв. Богородица с Младенцем Христом на руках, окруженная сферой, которую поддерживают стоящие или царящие над горой ангелы («Ангельский собор»). За ними высится храм («Освященный храм»). Сфера, гора и храм окружены более обширной сферой, содержащей изображение райских куш («раю Словесный»). Храм в окружении куш символизирует Небесный Иерусалим. Наружная сфера может быть дополнительно замкнута полукольцом с изображением Небесных сил. У подножия горы — славящий Пресв. Богородицу «Человеческий род», представленный как Собор всех святых, обычно показанный 2 группами, разделенными на неск. ярусов по чинам святости (пророки, апостолы, святители, мученики и мученицы, преподобные, св. жены; в московском изводе добавлены праотцы); композиционно могут быть выделены фигуры прп. Иоанна Дамаскина и св. Иоанна Предтечи. Иногда у подножия горы в центре изображаются младенцы — души праведных. Иконография воплощает музыкальную (образ хваления небесной Церкви, постоянно славящей Бога) и поэтическую (схема композиции, основанной на концентрических кругах, — зрительная метафора кольцевой структуры текста, начинающегося и завершающегося одной и той же фразой) составляющие гимна. Иконографическими источниками «О Т. р.» стали композиции: «Страшный Суд» (заимствованы изображения Богоматери в райских кушах и шествия праведных в рай, указывающее на их грядущее блаженство), «Премудрость создала себе дом» (Богородица с Младенцем на престоле, окруженная сферой-славой, и храм как образ Ее, вместившей в Себя Спасителя), «Собор Богоматери» (стоящий на горе престол Богоматери со святыми у подножия, славящими Ее) и «Покров Пресв. Богородицы» (архитектура, иллюстрирующая идею о Пресв. Богородице



«О Тебе радуется».

Икона. 2-я пол.— кон. XV в. (ГТГ). Икона. Ок. 1481 г. (ГММК). Икона. Ок. 1497 г. (КБМЗ)

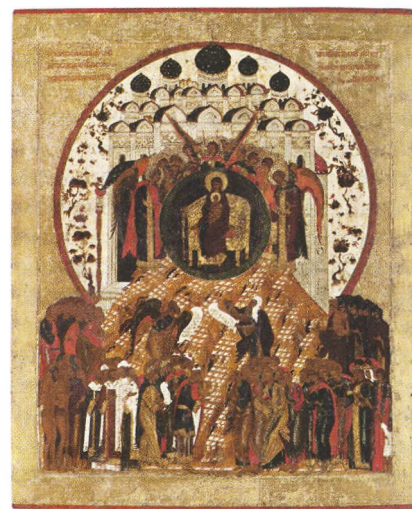
как о мирообъемлющем храме и Зашитнице и Заступнице человеческого рода).

Древнейшие рус. иконы «О Т. р.»: псковская, перевезенная в суздальский Покровский мон-рь (2-я пол.— кон. XV в., ГТГ); московская, созданная в кругу Дионисия (ок. 1480, ГММК, Успенский собор Московского Кремля); новгородская икона-таблетка (кон. XV в., НГОМЗ); икона из местного ряда иконостаса Успенского собора Кириллова Белозерского мон-ря (ок. 1497, КБМЗ; ее композиция близка к псковской иконе, на к-рую мог ориентироваться иконописец еще до перемещения последней в Суздаль). Эти произведения стали образцами для мастеров XVI в.

В XVI в. иконография «О Т. р.» развивалась преимущественно в иконописи. Памятники московской школы 1-й пол. XVI в. демонстрируют влияние образа из Успенского собора Московского Кремля. К нему близки икона из Успенского собора Дмитрова (нач. XVI в., ГТГ), а также композиция Дионисия в Рождественском соборе Ферапонтова мон-ря, в нек-рых деталях цитирующая и новгородский извод. Среднерус. мастера XVI в. создавали крупные образы, больше ориентируясь на новгородский извод, но знали и псковский. Иконы из Пафнутиева Боровского мон-ря (ГТГ), из Мурома (МИХМ), из ГМЗК — образцы творческой переработки композиции предыдущего столетия. В Новгороде иконография «О Т. р.» обогатилась новыми элементами, претерпела стилистические изменения. В Пскове известен лишь один памятник XVI в., сочетающий новгородский и московский изводы. В Вологде сюжет развивался в живописи

и в мелкой пластике на основе уже известных композиций.

В сер.— 2-й пол. XVI в. в Московской Руси иконография «О Т. р.» обогатилась космогоническим элементом — чином Небесных сил, в виде полукольца обрамляющим сферу «словесного рая». Сотериологический элемент иконографии — образы душ праведных или невинноубиенных в виде младенцев — встречается на иконе из Соловецкого мон-ря (кон. XVI в., ГММК) и на иконе из Илиинской ц. Вологды (3-я четв. XVI в., ВГИАХМЗ). В композициях появились и др. отличия: новгородские, а затем и среднерус. иконопис-



«О Тебе радуется».

Икона из Успенского собора Богородицкого мон-ря в Свяжеске. Сер. XVI в. (ГМИИРТ)

цы стали изображать храм фронтально, а не в изометрической проекции (икона из Пафнутиева Боровского мон-ря), крылья ангелов, поддерживающих сферу с Богоматерью, теперь писали раскрытыми, акцентируя роль Небесных сил как



посредников между Богом и человеком. Таковы иконы из ГРМ (см.: София Премудрость Божия: Выст. рус. иконописи XIII–XIX вв. из собр. музеев России. М., 2000. Кат. 58. С. 176) и происходящая из ц. апостолов Петра и Павла в Кожевниках (ок. 1558, НГОМЗ). На новгородских и среднерус. иконах в первых рядах предстоящих стали изображать местночтимых рус. святых, подчеркивая значение Русской Церкви во всемирной христ. истории. Икона из Успенского собора Богородицкого мон-ря в Свяжске (сер. XVI в.), вероятно созданная мастером московской школы, и икона из Богоявленской ц. с. Ухтоостров (ныне Холмогорский р-н Архангельской обл.) (кон. XVI в., АМИИ) различны по характеру письма и прочтению образов, но на обеих над предстоящими, напротив св. Иоанна Дамаскина, изображен св. Иоанн Креститель Ангел пустыни, появление которого объяснимо только патрональным характером, поскольку его фигура прочно войдет в иконографию «О Т. р.» лишь в XVII в. В кон. XVI – нач. XVII в. композицию «О Т. р.» начинают сочетать с праздниками пасхального и страстного циклов, Собора архангелов (напр., на иконе гоудуновских мастеров из бывш. собора И. С. Остроухова, ГТГ). Иконы «О Т. р.» часто помещали в местный ряд иконостаса.

В монументальной живописи XVI – нач. XVII в. композиция «О Т. р.» известна в росписи: зап. галереи Благовещенского собора Московского Кремля (1547–1551; с сев. стороны от портала); Успенского собора Богородицкого мон-ря в Свяжске (ок. 1605) – на западной стене вместо традиц. «Страшного Суда» помещена композиция «Что Ти принесем», содержащая все элементы иконографии «О Т. р.» (на 1-м плане представлены молящиеся Пресв. Богородице с Младенцем чины праведных во главе с равноап. царем Константином, с князьями – равноап. Владимиром, страстотерпцами Борисом и Глебом Киевскими) и включающая изображения волхвов, ведомых звездой, и персонификации земли и моря, отдающих мертвецов.

Широкое распространение икон «О Т. р.» в XVII в., в частности, связано с ожиданием приближающегося конца света, поскольку сюжет позволял воплотить эсхатологические идеи. Композиция разрастает-

ся. Ее вертикальную ось подчеркивают фигурками младенцев, образом св. Иоанна Предтечи, а также распахнутыми крыльями центрального ангела. Храм представляют как многообъемное и многопрестольное сооружение – райское здание-город. По сторонам от него пишат фигуры прор. Давида, играющего на гуслеях-псалтири, и Благоразумного разбойника, в центре – полуфигуру благословляющего Господа Саваофа. Чины святых объединяют в ряды (икона 2-й четв. XVII в., ЯХМ). В XIX в. к такому изводу в ярославском варианте обратятся уральские иконописцы (икона-пялница, 1857, Нижнетагильский музей-заповедник горнозаводского дела Ср. Урала). В этот период композиция «О Т. р.» широко представлена в настенной росписи (см.: *Никитина Т. Л.* Рус. церк. стенные росписи 1670–1680-х гг. М., 2015. С. 79, 82): в ярославских церквях свт. Николая Чудотворца (Николы Мокрого) (мастер Д. Г. Плеханов, 1675) и в честь



«О Тебе радуется».
Роспись
ц. св. Иоанна Предтечи
в Толчкове. 1694–1695 гг.

Усекновения главы св. Иоанна Предтечи в Толчкове (1694–1695); в росписях артели Гурия Никитина (Троицкий собор Ипатьевского мон-ря в Костроме, 1654; Крестовоздвиженский собор в Тутаеве, 1676; Спасо-Преображенский собор Евфимиева мон-ря в Суздале, 1689) – в 1-м расширенном ряду предстоящих изображен св. Иоанн Предтеча Ангел пустыни. В Троицком соборе Ипатьевского мон-ря и суздальском Спасо-Преображенском соборе этот сюжет помещен в конхе алтарной апсиды как собирательный образ литургии; его расположение в алтарной зоне сохранилось и позднее (напр., в диаконнике Петропавловской ц. в с. Поречье-Рыбном близ Ростова, 80-е гг. XVIII в.).

На гравюрах XVIII в. атрибуты рая (многоглавый храм, кущи) ино-

гда заменяли архитектурным фоном, а образ Господа Саваофа – изображением Св. Духа в виде голубя (гравюра неизв. мастера 1-й трети XVIII в. (РГБ; см.: *Ермакова, Хромов.* Русская гравюра. Кат. 38. С. 54), служившая образцом для печатных лубков до 1865). Костюмы и архитектура отражали влияние барокко. В совр. правосл. искусстве этот сюжет вновь стал востребованным в иконописи и стенописи.

Вне России образ «О Т. р.» часто встречается в греч. иконописи (икона XV в. из Византийского музея Афин, образы письма иером. Даниила (XVI–XVII вв., Великая Лавра св. Афанасия на Афоне) и Г. Клонцаса (кон. XVI в., Музей греческого искусства, Венеция; 1604, мон-рь вмц. Екатерины на Синае); иконы XVI–XVII вв. из мон-рей Дионисиат на Афоне и Лесновского; икона критского мастера Т. Пулакиса (1670–1690, музей-ризница мон-ря ап. Иоанна Богослова, Патмос)). В монументальных циклах композиция представлена на территории совр. Румынии (росписи в храме Успения Богородицы мон-ря Хумор ра-

боты мастера Фомы из Сучавы, 1535; в Благовещенской ц. мон-ря Молдовица, 1532–1537; в ц. в честь Вознесения

Господня мон-ря Сучевица (1596)), а также в ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Пива в Черногории (1604–1606) и храма мон-ря Грачаница работы серб. мастеров Андрея и Лонгина (1570) (см.: *Геров.* 1995). Лит.: *Grabar A.* L'expansion de la peinture russe au XVI^e et XVI^e 1-e siècles // SK. 1940. Т. 11. Р. 65–93; *Лазарев В. И.* Снеогогорские росписи // *Он же.* Рус. средневеков. живопись: Статьи и исслед. М., 1970. С. 150–178; *Velmans T.* Une illustration inédite de l'Akathiste et l'icônographie des hymnes liturgiques à Byzance // Cah. Arch. 1972. Т. 22. Р. 152–161; *Дубакина Е. В.* Проблемы иконографии «О Тебе радуется» в связи с росписью собора Ферапонтова мон-ря // Ферапонтовский сб. М., 1985. Вып. 1. С. 187–199; *Геров Г.* «О Тебе радуется» в балканската живопис XV–XVIII вв. // ДРИ. СПб., 1995. Вып.: Балканы, Русь. С. 220–228; Уральская икона: Живописная, резная и литая икона XVIII – нач. XX в. Екат., 1998. Кат. 340. С. 83, 201; *Нерсесян Л. В.* К вопросу о происхождении и символическом содержании иконографии «О тебе радуется» // ДРИ. СПб.,

1999. Вып.: Византия и Др. Русь. С. 380–397; *он же*. Икона «О Тебе радуется» кон. XVI в. из Ухтоostrova: Особешности иконографии // Иконы рус. Севера: Двинская земля, Онега, Каргополье, Поморье. М., 2005. С. 162–169; *Васильева А. В.* Композиция «О Тебе радуется» в литург. контексте алтарных росписей ярославских и ростовских храмов 2-й пол. XVII в. // Вестн. СПбГУ. Сер. 15. СПб., 2011. Вып. 4. С. 97–105; *Кондаков П. П.* Иконы. М., 2011; *Αρχεπίστω-Ποταμιάνου Μ.* Η εικόνα «Επί σοῦ Χαίρει» του Βυζαντινοῦ Μουσείου Αθηνῶν καὶ ἡ κρητικὴ εἰκονογραφία // ΔΧΑΕ. 2015. Т. 36. Σ. 157–172.

Л. Н. Соколова

«ОБ ОТДЕЛЕНИИ ЦЕРКВИ ОТ ГОСУДАРСТВА И ШКОЛЫ ОТ ЦЕРКВИ», декрет, принятый Советом народных комиссаров (СНК) 20 янв. (2 февр.) 1918 г.; являлся основополагающим правовым актом в религиозной сфере в течение практически всего существования Советского гос-ва. Принятая в 1903 г. Программа Российской социал-демократической рабочей партии (РСДРП) предполагала после победы революции введение в стране законов о неограниченной свободе совести (п. 5), о полном равноправии граждан независимо от религии (п. 7); об отделении Церкви от гос-ва и школы от Церкви (п. 13). При этом возглавлявшееся В. И. Лениным большевистское крыло РСДРП не скрывало своего негативного отношения к религ. вере вообще и особой враждебности к первенствующей в Российской империи правосл. Церкви. Придя к власти в окт. 1917 г., большевики, декларируя приверженность демократическим принципам свободы вероисповедания, поставили себе цель уничтожить Церковь, предварительно лишив ее имущества, юридических прав и возможности вести просветительскую и общественную деятельность.

Первый этап разработки декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» связывают с деятельностью петроградского свящ. М. В. Галкина (*Кравецкий*. 2008. С. 136–137). В нояб. 1917 г. он предложил свое сотрудничество большевистскому руководству. Председатель СНК Ленин поручил Галкину написать статью по вопросу об отделении Церкви от гос-ва. В ходе работы над статьей Галкин подготовил «черновой набросок проекта декрета по разграничению сферы деятельности государства и сферы чисто церковной». Проект состоял из 11 пунктов, в к-рых предлагалось: религию провозгласить личным делом каж-

дого человека; церковные общины объявить частными союзами граждан, свободно управляемыми своими делами; сделать преподавание Закона Божия в школах необязательным; регистрацию рождения, браков и смерти передать от религ. орг-ций в органы гос. власти, учредить институт гражданского брака; проводить «вневероисповедные» похороны, содействовать организации крематориев; организовать «Комисариат по делам культов»; уравнивать духовенство в правах с остальными гражданами, призывать священнослужителей и монашествующих на военную службу в нестроевые части; прекратить гос. финансирование Церкви, конфисковать церковные земли, денежные капиталы, архиерейские дома и синодальные типографии; изъять в «опустевшую в годы великих потрясений» гос. казну драгоценные епископские облачения; предписать священнослужителям вне исполнения духовных обязанностей носить мирскую одежду; перейти с нового 1918 г. на григорианский календарь. 27 нояб. 1917 г. проект Галкина был рассмотрен СНК, принявшим решение обнародовать его в центральной большевистской газете. 3 дек. статья Галкина «Первые шаги на пути отделения церкви от государства» была опубликована в газ. «Правда». Несмотря на антицерковную риторику Галкина, его проект все же оставался в рамках концепции сосуществования светского гос-ва и независимых от него религ. орг-ций. Однако большевистское руководство уже взяло курс на построение не внеконфессионального, а антирелиг. гос-ва.

11 дек. 1917 г. по решению СНК была образована Комиссия по вопросам отделения Церкви от гос-ва. В ее состав вошли нарком просвещения А. В. Луначарский и руководящие сотрудники Народного комиссариата юстиции (НКЮ) П. А. Красиков, П. И. Стучка и проф. М. А. Рейснер. В качестве консультанта в работе комиссии участвовал и свящ. Галкин. В течение последующих недель первоначальный текст был кардинально переработан. Законопроект комиссии состоял из 13 статей. В этом документе уже не было мн. предложений Галкина (о создании «Комиссариата культа», переходе на новый календарный стиль, ношении священниками светской одежды и др.),

но появились новые пункты: о запрете на проведение религ. обрядов во всех гос. учреждениях; об отмене религ. клятвы и присяги; о признании незаконными взысканий церковных сборов. Серьезные изменения произошли в вопросе преподавания Закона Божия в школах. Если Галкин предлагал сделать его необязательным, то в законопроекте комиссии говорилось о полной отмене преподавания религ. предметов в учебных заведениях. Самыми важными в законопроекте были разделы, меняющие всю концепцию конфессионального законодательства в стране. Согласно проекту комиссии, церковные и религ. об-ва лишались права владения собственностью и не могли иметь прав юридического лица; все имущество церковных и религ. об-в с момента издания декрета считалось национализированным; имущество церковных приходов переходило в ведение органов волостного, земского и городского самоуправления; церковные здания должны были предоставляться для общественного богослужения лишь с разрешения гос. представителей по заведованию религ. имуществом.

По не выясненной до сих пор причине содержание разрабатываемого закона стало достоянием общественности. 31 дек. 1917 г. он был опубликован в правозерофской, т. е. оппозиционной большевикам, газ. «Дело народа». Документ сопровождала короткая редакционная заметка, что данный проект рассматривается СНК и в скором времени будет передан на утверждение Всероссийского центрального исполнительного комитета (ВЦИК). Текст документа перепечатали и др. издания. 10 янв. 1918 г. Петроградский митр. сщмч. *Вениамин (Казанский)* направил в СНК обращение: «В газете «Дело народа» за 31 декабря минувшего 1917 года и в других был напечатан рассмотренный Советом Народных Комиссаров проект декрета по вопросу об отделении Церкви от Государства. Осуществление этого проекта угрожает большим горем и страданиями православному русскому народу. Считаю своим долгом сказать людям, стоящим в настоящее время у власти, предупредить их, чтобы они не приводили в исполнение предполагаемого проекта декрета об отобрании церковного достояния. Православный русский народ никогда не допускал подобных посяга-

тельств на его святые храмы. И ко многим другим страданиям не нужно прибавлять новых. Думаю, что этот мой голос будет услышан и православные останутся со всеми их правами — чадами Церкви Христовой» (ПрибЦВед. 1918. № 1. С. 24). 12 янв. письмо митр. Вениамина было рассмотрено на заседании малого СНК. Ленин написал на тексте обращения резолюцию руководству НКЮ, предложив ускорить разработку декрета.

В тот же день один из авторов законопроекта Рейснер выступил в газ. «Известия ВЦИК» со ст. «Разделение церкви и государства», в к-рой провел сравнение буд. декрета с законодательствами Франции и США, утверждая, что советская власть в разработке правовой основы своей религ. политики «лишь следует тем образцам, которые выработаны европейской и американской демократией и лишь объединены в русский проект» (Изв. ВЦИК и Петроградского Совета, 1918. 12 янв.). Рейснер намеренно вводил читателей в заблуждение. Хотя очень радикальный для своего времени французский закон «Об разделении церквей и государства» от 9 дек. 1905 г. действительно послужил образцом для религ. законодательства большевиков, он принципиально отличался от советского декрета тем, что сохранял за религиозными организациями во Франции права юридического лица. Что же касается приводимых Рейснером в качестве примера ограничений в законах ряда амер. штатов, фактически лишавших некоторые религ. орг-ции прав юридического лица, то речь в них шла об определенных сектах, но не об основных конфессиях.

20 янв. (2 февр.) 1918 г. СНК рассмотрел на заседании проект декрета «О свободе совести, церковных и религиозных обществах», состоявший из 13 статей. Из членов комиссии, разработавшей законопроект, присутствовали Красиков и Стучка как члены Коллегии НКЮ; по неизвестной причине на заседании по рассмотрению важнейшего закона, затрагивавшего сферу образования, отсутствовал руководитель комиссии — нарком просвещения Луначарский. В ходе обсуждения председатель СНК внес неск. изменений в текст документа, что в посл. дало основание советской историографии именовать декрет «ленинским». Ле-

нин, в частности, изменил формулировку 1-й статьи. В первоначальном варианте было записано: «Религия есть частное дело каждого гражданина Российской Федерации»; в ленинской редакции ее заменила фраза: «Церковь отделяется от государства». Во 2-й статье декрета говорилось о запрете местным властям издавать постановления, к-рые ограничивали бы свободу совести или устанавливали преимущества на основании религ. принадлежности. В 3-й статье декларировалось право граждан исповедовать любую религию или не исповедовать никакой; отменялись все правовые ограничения, связанные с исповеданием или неисповеданием веры. Ленин дополнил это положение фразой об исключении из всех офици. документов указаний на религ. принадлежность граждан. Ст. 4 накладывала запрет на религ. обряды и церемонии во время государственных и публичных общественных мероприятий. Ст. 5 гарантировала свободное исполнение религ. обрядов, поскольку они не нарушали общественного порядка и не сопровождалась посягательствами на права граждан. Ст. 6 запрещала уклоняться от исполнения гражданских обязанностей, ссылаясь на религ. воззрения. В отдельных случаях замена одной обязанности на другую допускалась по решению народного суда (речь, очевидно, шла о замене военной службы альтернативной гражданской). Ст. 7 отменяла религ. клятву или присягу. Ст. 8 передавала ведение актов гражданского состояния исключительно гос. власти — отделам записи браков и рождений. В целом пункты с 1-го по 8-й носили формальный характер, поскольку содержащиеся в них правовые нормы либо были введены еще Временным правительством (см. *Временное правительство и его вероисповедная политика*), либо более ранними актами Советского гос-ва (напр., переход к гос. органам функции регистрации актов брака, рождения и смерти был утвержден декретом «О гражданском браке, о детях и о ведении книг актов состояния» от 18 дек. 1917).

В ст. 9 декрета говорилось об отделении школы от Церкви. Светский характер гос. образования был узаконен постановлением Наркомата просвещения от 11 дек. 1917 г. «О передаче дела воспитания и образования из духовного ведомства в ве-

дение комиссариата по народному просвещению». Однако составители текста декрета ввели положение о том, что «преподавание религиозных вероучений во всех государственных и общественных, а также частных учебных заведениях, где преподаются общеобразовательные предметы, не допускается». Единственной возможностью духовного образования, к-рое позволялось декретом, было обучение частным образом. Ст. 10 уравнивала церковные и религ. об-ва в правах с частными об-вами и союзами и лишала их права на какие-либо льготы и субсидии от гос-ва и от органов местного самоуправления. В отличие от франц. закона «Об разделении церквей и государства» 1905 г. советский декрет не предусматривал никакого переходного периода или гос. пенсий для священнослужителей или преподавателей духовных учебных заведений. Ст. 11 запрещала проводить принудительно сборы в пользу церковных и религ. об-в, а также применять к.-л. меры наказания или принуждения со стороны этих об-в к своим членам. Ключевой по важности в декрете являлась ст. 12, которая лишала церковные и религ. об-ва права владеть собственностью; также в этой статье говорилось о том, что религ. об-ва «прав юридического лица... не имеют». Ст. 13 декрета объявляла народным достоянием все имущество существующих в России церковных и религ. об-в. Ленин сделал добавление к этой статье: «Здания и предметы, предназначенные специально для богослужбных целей, отдаются, по особым постановлениям местной или центральной государственной власти, в бесплатное пользование соответственных религиозных обществ». Эта норма была заимствована из франц. закона «Об разделении церквей и государства», в котором, однако, предусматривалась передача религ. обществам не только зданий религ. назначения (храмов), но и епископских и священнических домов и зданий духовных семинарий.

Вечером 20 янв. 1918 г. декрет «О свободе совести, церковных и религиозных обществах» был утвержден СНК. По настоянию Ленина закон подписали все присутствовавшие на заседании наркомы, а также управляющий делами СНК В. Д. Бонч-Бруевич. 21 янв. декрет был опубликован в газетах «Правда»

и «Известия ВЦИК и Петроградского Совета», а 23 янв. — в офиц. органе СНК «Газета Рабочего и Крестьянского правительства». Сообщая о принятии закона в радиogramме от 22 янв. 1918 г., Ленин назвал его декретом о полном отделении Церкви от гос-ва и о конфискации всех церковных имуществ, поскольку, видимо, придавал особое значение именно лишению Церкви собственности. Однако в вышедшем 26 янв. 18-м номере «Собрания узаконений и распоряжений Рабочего и Крестьянского правительства» название закона было изменено на декрет «Об отделении церкви от государства и школы от церкви». Никаких офиц. решений о переименовании декрета исследователями не обнаружено. Считается, что название было изменено редакцией «Собрания узаконений...» (Кириченко. 1987. № 4. С. 5). Также при публикации в этом издании была указана не дата принятия правового акта СНК 20 янв., а дата его повторной публикации в «Газете Рабочего и Крестьянского правительства». В дальнейшем закон, определивший на десятилетия место Церкви в Советском гос-ве, получил известность именно как декрет «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» от 23 янв. 1918 г.

Возможно, изменение названия декрета не было случайной ошибкой составителей «Собрания узаконений...». Несмотря на первоначальное название, в законе ничего не говорилось о правах и обязанностях религ. объединений, декрет даже не давал определения тому, что подразумевается под церковным или религ. об-вом. Ввиду этого в первые месяцы после принятия закона среди старообрядцев и представителей неправославных конфессий было широко распространено мнение, что советский декрет затрагивает только прежде господствовавшую правосл. Церковь, а остальные религ. объединения не пуждаются в отделении от гос-ва. Затруднения с объяснением положений только что утвержденного закона имелись даже у лиц, участвовавших в его принятии. Так, управляющий делами СНК Бонч-Бруевич при встрече с делегацией старообрядцев заявил, что, согласно декрету, «конфискации подлежат только имущества, жалованные в прежнее время церкви государственной властью, например, земли,

а равно предметы, бывшие раньше собственностью государства или других религиозных общин; всё же, что приобретено на средства церковных общин, например, приходские дома, а также подаренные, пожертвованные и завещанные частными лицами, не подлежит переходу в народное достояние» (ПрибЦВед. 1918. 20(7). № 5. С. 195). Такая норма соответствовала франц. закону 1905 г., но не советскому декрету. Возможно, впрочем, что Бонч-Бруевич сознательно дезинформировал своих собеседников.

Фактически декрет представлял собой только декларацию общих принципов будущей религ. политики. Этот недостаток закона был сразу подмечен его критиками из числа политических оппонентов большевиков. В кадетской газ. «Наш век» (бывш. «Речь») декрет оценили как упрощенный, чисто декларативный и не поддающийся юридической оценке. Праволиберальные «Русские ведомости» назвали закон иллюстрацией грубого и неумелого законотворчества. Издаваемый А. А. Измайловым «Петроградский голос» считал принятие декрета поспешным и указывал на его внутренние противоречия, в частности — между ст. 13, лишившей религ. объединения юридических прав, и ст. 10, в которой религиозные об-ва приравнивались к частным союзам, имевшим юридические права. Вызывал недоумение и тот факт, что закон по важнейшему вопросу был принят ограниченным кругом лиц без серьезного обсуждения как простое правительственное постановление, без утверждения ВЦИК — высшего советского законодательного органа.

20 янв. 1918 г., в день принятия СНК «ленинского» декрета, патриарх свт. Тихон сказал в приветственном слове перед открытием 2-й сессии Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг., что в период между соборными сессиями советское правительство «обратило неблагоприятное внимание на Церковь Божию» и «выпустило ряд декретов, которые начинают приводиться в исполнение и нарушают основные положения нашей Церкви» (речь шла не о декрете «О свободе совести, церковных и религиозных обществах», до утверждения к-рого СНК оставалось еще неск. часов, а о бо-

лее ранних правовых актов советской власти). Патриарх призвал Собор обсудить и решить, «как относиться к этим декретам, как им противоборствовать, какие меры предпринять» (Акты свт. Тихона. С. 85). Когда Поместному Собору стало известно о новом законе, определявшем положение Церкви в Советской России, его реакция оказалась быстрой и решительной. На соборном заседании 25 янв. (7 февр.) 1918 г. был рассмотрен вопрос об отношении к декрету. По итогам обсуждения было принято соборное постановление, в к-ром говорилось: «Лица, власть имеющие, дерзновенно покушаются на самое существование Православной Церкви. Во исполнение этого сатанинского умысла, ныне советом народных комиссаров издан декрет об отделении Церкви от государства, коим узаконяется открытое гонение как против Церкви Православной, так и против всех религиозных обществ христианских и нехристианских. Не гнушаясь обманом, враги Христовы лицемерно надеваются на себя личину ревнителей полной религиозной свободы. Приветствуя всякое действительное расширение свободы совести, Собор в то же время указывает, что действием упомянутого декрета свобода Церкви Православной, а равно и свободы всех вообще религиозных союзов и общин превращаются в ничто. Под предлогом «отделения Церкви от Государства» совет народных комиссаров пытается сделать невозможным самое существование церквей, церковных учреждений и духовенства». Далее в постановлении давался разбор основных положений декрета, к-рые, по мнению Собора, угрожали уничтожением в стране самой возможности богопочитания и богослужения. На основании вышеизложенного Собор постановил: «1. Изданный Советом Народных Комиссаров декрет об отделении Церкви от государства представляет собою, под видом закона о свободе совести, злостное покушение на весь строй жизни Православной Церкви и акт открытого против нее гонения. 2. Всякое участие как в издании сего враждебного Церкви узаконения, так и в попытках провести его в жизнь несовместимо с принадлежностью к Православной Церкви и навлекает на виновных кары вплоть до отлучения от Церкви» (Собор, 1918. Деяния. Кн. 6. Вып. 1.

С. 72–73). 27 янв. того же года Поместный Собор издал «Воззвание к православному народу»: «Православные христиане! От века неслыханное творится у нас на Руси Святой. Люди, ставшие у власти и назвавшие себя народными комиссарами, сами чуждые христианской, а некоторые из них и всякой веры, издали декрет (закон), названный ими о свободе совести, а на самом деле устанавливающий полное насилие над совестью верующих» (Там же. С. 139–140). На следующий день в Москве состоялся грандиозный общегородской крестный ход. Накануне в храмах было оглашено соборное воззвание от 27 янв., были проведены разъяснительные беседы с верующими по поводу декрета.

Подобная реакция со стороны Церкви заставила большевистское руководство, положение которого в тот момент оставалось очень неустойчивым, воздержаться от немедленной реализации ряда положений декрета, что, впрочем, было невозможно и по техническим причинам — из-за отсутствия подзаконных актов с процедурами исполнения положений закона и соответствующих государственных структур. В этих условиях советское руководство в тактических целях пошло на переговоры с назначенной Поместным Собором делегацией. 27 марта 1918 г. она была принята представлявшими СНК Бонч-Бруевичем, наркомом юстиции Д. И. Курским и наркомом по делам страхования М. Т. Елизаровым (в его ведение перешли дела упраздненного Хозяйственного управления Синода). Представители СНК заявили, что не могут отступить от принципов отделения Церкви от гос-ва, но признали наличие в принятом декрете мн. «несовершенств и недоразумений» и пообещали, что «вскоре вопрос будет урегулирован и разъяснен», причем призвали представителей Церкви активно участвовать в этом процессе. Соборная делегация восприняла это как готовность советского правительства к сотрудничеству с Церковью в исправлении законодательства с учетом церковных интересов. В дальнейшем состоялось еще неск. встреч представителей СНК и Собора, на к-рых советские руководители давали заверения, что церковные общины смогут получить права юридических лиц, зарегистрировавшись гражданским образом как общест-

венные орг-ции, что дальнейшая разработка вероисповедного законодательства будет происходить с обязательным участием в этом процессе правосл. Церкви. Подобные обещания советские представители давали и на встречах с делегациями др. религ. конфессий.

В соответствии с поручением СНК от 8 апр. 1918 г. НКЮ образовал 13 апр. того же года Особую комиссию по применению декрета об отделении Церкви от гос-ва. В состав комиссии вошли представители ряда гос. ведомств. Предполагалось участие в ней и «сведущих лиц» от православных, старообрядцев, католиков, протестантов, армяно-григориан, мусульман и буддистов. Однако вскоре в НКЮ посчитали, что правосл. духовенством «подготавливается активное противодействие установленному законом отделению церкви от государства», в связи с чем было решено отказаться от привлечения к работе комиссии представителей РПЦ. Переговоры соборной делегации с властями после этого прекратились. 8 мая 1918 г. СНК принял решение об упразднении Межведомственной комиссии и создании вместо нее *Отдела Наркомюста РСФСР по проведению в жизнь декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви»* во главе с Красиковым. Отдел, за к-рым закрепилось название «Ликвидационный» (поскольку его основной задачей ставилась полная ликвидация прежней, дореволюционной системы государственно-церковных отношений), вместе со своими территориальными подразделениями при местных органах власти стал основной правительственной структурой, ответственной за проведение религ. политики в Советской России. Первостепенной задачей отдела была разработка подзаконного акта, позволяющего приступить к практическому применению нового религ. законодательства. Результатом этой работы стала инструкция «О порядке проведения в жизнь декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви»», утвержденная Постановлением НКЮ от 24 авг. 1918 г. за подписью наркома Курского и опубликованная в газ. «Известия ВЦИК» от 30 авг. того же года.

Инструкция состояла из 35 пунктов, разделенных на 6 тематических отделов: о церковных и религиозных об-вах; об имуществах, предназна-

ченных для совершения религ. обрядов; о прочих имуществах; о метрических книгах; о религиозных церемониях и обрядах; о преподавании религ. вероучений. Инструкция впервые определяла, что под действие декрета «Об отделении церкви от государства...» подпадают все религ. конфессии: «...церкви: православная, старообрядческая, католическая всех обрядов, армяно-григорианская, протестантская и исповедания: иудейское, магометанское, буддийско-ламаистское» (п. 1(а)). Однако под собственно церковными и религ. об-вами как объектами применения положений декрета понимались не конфессии в целом, а их низовые общины и орг-ции — «частные религиозные общества, образованные для отправления какого-либо культа» (п. 1(б)). Все церковные и религ. об-ва лишались прав юридического лица (п. 2). Благотворительные и просветительные религ. об-ва подлежали закрытию, а их имущество — национализации (п. 3). Немедленной национализации подлежало всё не изъятое ранее имущество религ. орг-ций, не предназначенное специально для богослужебных целей: дома, земли, угодья, промышленные предприятия, подворья, гостиницы, денежные капиталы (п. 16).

Что касается имущества, предназначенного для богослужебных целей (под этим понимались прежде всего храмы и молитвенные дома с церковной утварью), то они также подлежали национализации и передаче в распоряжение местных органов советской власти (п. 4). Чтобы сохранить свой храм, религ. община должна была подготовить опись предметов религ. культа, находившихся в храме, и сдать ее в местный совет, к-рый передавал храм верующим в бесплатное пользование (п. 5). Инструкция определяла, что число местных жителей, к-рые могли получить в пользование храм с богослужебным имуществом, не должно быть меньше 20 чел. (п. 6). Эта группа верующих (т. н. двадцатка) должна была заключить соглашение с местным советом, взяв на себя обязательства по содержанию храма как «доверенного им народного состояния» исключительно «для удовлетворения религиозных потребностей» (п. 8). На религ. общину возлагались все затраты на содержание храма, включая страховые и налоговые сборы, хотя ранее, в п. 6, говорилось, что



храм предоставляется верующим в бесплатное пользование. Представители местного совета получили право осмотра храма в любое внебогослужбное время. Инструкция запрещала совершение религ. обрядов и церемоний в гос. и иных публичных общественных помещениях, в них также запрещалось размещать к.-л. религ. изображения (п. 29). Религ. уличные шествия допускались лишь с разрешения местных советов (п. 30). Из храмов предписывалось изъять все предметы, «оскорбляющие революционное чувство трудящихся масс» (п. 32). Инструкция повторяла запрет декрета от 20 янв. 1918 г. на преподавание религ. вероучений в гос., общественных и частных заведениях, но допускала это в специальных богословских учебных заведениях (п. 33). Инструкция предписывала изъять из храмов и передать в отделы ЗАГС метрические книги за все годы, хранившиеся в городских и сельских храмах (п. 27).

Вступление в силу инструкции НКЮ «О порядке проведения в жизнь декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви»» было воспринято Поместным Собором, к-рый провел летом 1918 г. заключительную 3-ю сессию, как начало качественно нового этапа в истории страны и Церкви. На следующий день после публикации Инструкции, 31 авг., было созвано экстренное закрытое заседание Собора. Открывший заседание митр. *Арсений (Стадницкий)* сказал, что ожидания обещанного большевиками пересмотра положений декрета «Об отделении Церкви от гос-ва...» не оправдались: «...оказалось, что появившиеся в последнее время декреты относительно Церкви были как бы подготовительной ступенью к тому решительному распоряжению, которое появилось вчера. Вчерашний декрет является завершением всей церковной политики настоящей советской власти... если до настоящего времени мы претерпевали гонения, устраиваемые кустарным способом в зависимости от того или другого правителя, то теперь гонения получают законную силу» (Свящ. Собор Правосл. Российской Церкви 1917–1918 гг. Обзор деяний: Третья сессия. М., 2000. С. 239–240). На заседании было доложено, что Бонч-Бруевич, к к-рому представители Собора обратились за разъяс-

нениями в связи со случившимся, сослался на свою некомпетентность в вопросе принятия инструкции НКЮ, в отношении же данных лично им обещаний (напр., по поводу сохранения духовных семинарий и домовых церквей) ответил, что это какое-то недоразумение, «покраснел и наёршился» (Там же. С. 243). В ходе оживленной дискуссии на последующих заседаниях членами Собора предлагались различные ответные меры на принятую инструкцию, однако к общему решению прийти не удалось. Еп. *Серафим (Александров)*; вполс. митрополит), обобщая высказанные мнения, пришел к выводу, что «признавать инструкцию и руководствоваться в целом ею нельзя, но и сопротивляться невозможно» (Там же. С. 259). Для церковных приходов Собор утвердил рекомендации, в которых допустил передачу представителям местных властей описей храмового имущества, но лишь в случае непосредственной угрозы насилия. В условиях гражданской войны и развязанного властями террора у Церкви не было возможностей воздействовать на большевистских лидеров, кроме публичного выражения своего протеста.

6 сент. 1918 г. Поместный Собор принял обращение к советским властям, к-рое на следующий день было направлено в СНК уже как совместное послание патриарха Тихона и Собора. В послании излагались обстоятельства взаимоотношений с советским руководством после принятия декрета о свободе совести, когда представители Собора просили отменить ряд его решений, а «власть обещала... что будет создана особая комиссия, включающая представителей всех вероисповеданий, к-рая будет заниматься этими вопросами», однако «за истекшее полугодие все ожидания в этом направлении рассеяны самой советской властью». Как заявлялось в патриаршем и соборном послании, принятие инструкции по проведению в жизнь декрета «Об отделении Церкви от гос-ва...» являлось нарушением обещания выслушать представителей Церкви. По мнению патриарха и Собора, данная инструкция «ставит Православную Церковь пред лицом неизбежного исповедничества и мученичества, а российскую коммунистическую власть обрисовывает как власть, сознательно стремящуюся к оскорблению народной веры, очевидно, в це-

лях ее уничтожения» (Там же. С. 289–290). Обращение патриарха и Собора к СНК осталось без ответа. Против Инструкции от 24 авг. 1918 г. совместно с правосл. Церковью впервые выступили и представители др. конфессий, однако их протесты также не были услышаны властями.

Хотя Инструкция НКЮ и давала разъяснения по поводу реализации положений декрета «Об отделении церкви от государства...», некие ключевые проблемы во взаимоотношениях гос. и конфессиональных орг-ций остались в ней нераскрытыми. Инструкция определяла порядок оформления и регистрации договоров местных властей о предоставлении молитвенных зданий в пользование религ. об-вам, однако положение о регистрации самих этих об-в отсутствовало. В инструкции перечислялись обязанности религиозных об-в по содержанию своего храма, но не было сказано о правах общин верующих и священнослужителей (кроме права отдельных членов религ. об-в устраивать складчину для удовлетворения религ. потребностей). В инструкции ничего не говорилось о праве верующих на беспрепятственное проведение в храмах богослужений, на свободное произнесение проповедей. На практике местные власти нередко препятствовали службам в храмах, запрещали произносить любые проповеди, объявляя их агитацией. Поскольку в наиболее напряженный период гражданской войны, исход к-рой оставался тогда неопределенным, грубые антицерковные акции часто приводили к антибольшевистским выступлениям, советское руководство пошло на корректировку если не самого религ. законодательства, то практики его применения. 3 янв. 1919 г. НКЮ принял циркуляр «По вопросу отделения церкви от государства», опубликованный только через месяц, 5 февр. того же года. В циркуляре местным властям предписывалось воздерживаться от репрессивных мер в отношении духовенства и мирян и от оскорбления их религ. чувств: «...не следует проявлять в действиях агентов власти чувства гнева и презрения к вековому поборнику всякой эксплуатации, каким в истории являлось всякое духовенство в целом». Рекомендовалось избегать кощунственных действий в храмах, проводить там обыски только в присутствии представите-



лей духовенства и мирян; объявлялись противозаконными запреты проповедей на религ. темы, а также на добровольные сборы, проводимые религ. общиной на нужды своего храма. НКЮ предлагал властям изымать здания действовавших храмов на общественные нужды (что стало распространенным явлением) только в случаях особой необходимости, принимая решения об этом на пленарном заседании местного совета.

В марте 1919 г. Синод РПЦ направил письмо в управление делами СНК, в котором положительно отзывался о циркуляре НКЮ, видя в нем намерение советских властей «действовать более толерантно и планомерно в области церковно-социальных отношений, руководствуясь им же самим провозглашенным принципом отделения Церкви от государства». Синод предложил исправить в циркуляре нек-рые «неопределенности», в частности, обозначение религ. орг-ции (прихода) только как группы местных граждан, без учета ее принадлежности к церковной организации: «...обозначение христианского прихода как простой «группы граждан» недопустимо с точки зрения тех христианских исповеданий, которые признают как догмат своей веры богоустановленную иерархию... Если говоря о «группе граждан», центральное правительство подразумевало все вышесказанное само собой, то просим во избежание недоразумений, каким-либо другим соответствующим актом разъяснить указанное место циркуляра и его применение ко всем тем религиозным обществам, которые признают право представительства не за одними только прихожанами, а за прихожанами и священнослужителями вместе и в которых эти последние являются руководителями религиозной жизни прихожан» (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 186. Л. 1–2 об.).

Обращение Синода указало на принципиальную особенность советского законодательства — восприятие правосл. Церкви и др. конфессий исключительно как совокупности низовых территориальных общин верующих того или иного культа. Ни в декрете СНК, ни в принятой для проведения его в жизнь инструкции НКЮ 1918 г. ничего не говорилось о централизованной организации и вообще об органах управления религ. объединениями;

высшая и епархиальная церковная власть существовала вне правового поля. Советское гос-во фактически отказывалось признать Церковь в целом как единую общность и структуру, хотя сама Церковь уже выражала готовность признать советскую власть и ее законы. К лету 1919 г., когда коммунистический режим занял устойчивые позиции в стране, священноначалие РПЦ отошло от прежней политики непризнания советского религ. законодательства и встало на путь приспособления к существованию в новых правовых условиях. Несмотря на суровые ограничительные меры и жесткие гонения со стороны властей, Церкви удалось сохранить свою организацию и влияние в обществе, что не могло не беспокоить большевиков. После того как явно определилась перспектива успешного для большевиков окончания гражданской войны, коммунистическое руководство стало изучать возможности уничтожения церковной иерархии, используя в качестве юридического основания для этого букв. толкование положений декрета «Об отделении церкви от государства...».

В дек. 1919 г. председатель Ликвидационного отдела НКЮ Красиков на съезде коммунаров (членов сельскохозяйственных коммун) прямо заявил, что хотя Церковь отделена от гос-ва и уже лишена гос. субсидий, земельных и денежных фондов, она еще не уничтожена как часть «старой государственной помещичье-капиталистической машины», поскольку сохранилась церковная иерархическая орг-ция. 18 мая 1920 г. появился циркуляр НКЮ (опубл. 27 мая того же года), в котором объявлялась незаконной «всякая деятельность бывших консисторий, ныне переименованных в епархиальные советы, управления, правления, генеральную консисторию, как бы они ни назывались, всюду, где эти воспринятые статьей 12 Декрета об отделении церкви от государства религиозные организации присваивают себе в качестве юридических лиц судебные, карательные, налоговые, финансовые, хозяйственные, административные и тому подобные функции». Губ. исполкомам было предложено ликвидировать епархиальные советы, а их членов привлечь к судебной ответственности. Стоялось неск. судебных процессов по делам «незаконной деятельности»

епархиальных советов. Так, в февр. 1921 г. по делу Новгородского епархиального совета к ответственности были привлечены Новгородский митр. Арсений (Стадницкий) и его викарий, Тихвинский еп. Алексей (Симанский; вполн. патриарх Московский и всея Руси *Алексий I*). Их и членов епархиального совета обвинили в нарушении декрета «Об отделении церкви от государства...». Всех обвиняемых губ. революционный трибунал признал виновными и приговорил к условным срокам лишения свободы на 5 лет каждого. Новгородский епархиальный совет был закрыт.

Во время проведения 1-го из *Московских процессов 1922 г.* отсутствие в декрете 1918 г. упоминания об органах церковного управления уже истолковывалось как доказательство незаконности всей организационной структуры правосл. Церкви. 5 мая председатель трибунала М. М. Бек допрашивал патриарха Тихона, на следующий день помещенного под арест: «Вы знаете о том, что церкви переданы в распоряжение групп верующих и никаких объединяющих организаций, в том числе и иерархии, как юридического лица, декрет не предусматривает?» (Акты свт. Тихона. С. 210). 6 мая в редакционной статье о судебном процессе над «церковниками» в газ. «Известия» появилось разъяснение: «По смыслу декрета об отделении церкви от государства существование «церковной иерархии», как таковой, невозможно. Декрет предусматривает существование отдельных, не объединенных между собой никакой административной властью, религиозных общин». В заключительной части приговора по Московскому процессу от 8 мая 1922 г. говорилось о преступной деятельности «организации, называемой «православной иерархией»». Трибунал обращал внимание на то, что, согласно декрету «Об отделении церкви от государства...», религ. объединения не имеют права на образование органов управления с юридическими и административно-хозяйственными правами. На этом основании трибунал делал вывод о незаконности существования «самостоятельной церковной организации во главе с высшим патриаршим управлением». 1 июня 1922 г. вступил в силу Уголовный кодекс (УК) РСФСР, содержавший раздел о нарушении правил отделения Церкви

от гос-ва. Ст. 123 УК предусматривала уголовное наказание за присвоение религиозными или церковными организациями административных, судебных или иных публично-правовых функций и прав юридических лиц: виновные осуждались на принудительные работы на срок до 6 месяцев, а церковные организации подлежали ликвидации.

В кон. 1922 — нач. 1923 г. в созданной при ЦК РКП(б) *Комиссии по проведению отделения церкви от государства* (Антирелигиозная комиссия) велась подготовка к полному упразднению централизованных церковных структур. Была начата разработка положения о порядке регистрации религиозных общин, в к-ром предполагался «целый ряд препон организации таких обществ во всероссийском масштабе». Одновременно велась работа с подконтрольным властям обновленческим *Высшим церковным управлением* (ВЦУ), заявившим после ареста патриарха Тихона о принятии руководства правосл. Церковью. 27 февр. 1923 г. Антирелигиозная комиссия дала указания, чтобы организованный ВЦУ «Поместный Собор» «провел полностью декрет об отделении церкви от государства (1918) и тем самым ликвидировал бы Высшее церковное управление и его все местные органы (губернские, уездные епархиальные управления и т. д.) — таким образом, лишил бы права служителей культа административного подчинения последним, т. е. предоставил бы право свободного выбора попа каждой общине (церкви) — самостоятельно» (Политбюро и Церковь. Кн. 1. С. 364). Однако это уже подготовленное властями мероприятие было отменено в последний момент из-за борьбы правосл. приходов с обновленчеством.

Как отмечалось в докладах Антирелигиозной комиссии, сторонники Патриаршей Церкви отказывались признавать обновленческое ВЦУ, ссылаясь на пропагандируемую властями полную самостоятельность отдельных церковных общин, хотя «под флагом этой самостоятельности скрывается тенденция отмежеваться от ВЦУ в ожидании восстановления законной церковной власти» (Там же. С. 346). Поскольку борьба с «тихоновщиной» велась властями и через обновленческие структуры, Антирелигиозная комиссия 16 февр. 1923 г. сочла необходимым «времени-

но, до особого распоряжения (до выполнения главной работы по разложению церковной организации) отложить ликвидацию епархиальных управлений» (Там же. С. 362), а затем пересмотреть и собственное решение о роспуске обновленческого ВЦУ. В своем докладе в Политбюро 22 марта 1923 г. Антирелигиозная комиссия сообщила о разработке порядка регистрации религ. общин и о возможной регистрации на этом основании обновленческого ВЦУ «при сохранении за ним принудительно-карательных прав по отношению к низшим церковным органам. Тем самым пока еще сохраняются в церкви иерархи и в руках власти остается могучее средство воздействия на церковную политику постольку, поскольку церковный центр занимает определенную политическую позицию» (Там же. С. 371). При этом «принудительно-карательные права» со стороны религ. организации по отношению к ее членам прямо противоречили статье 11 декрета 1918 г. («меры принуждения или наказания со стороны этих обществ над их сочленами не допускаются»), но в большевистском руководстве сочли допустимым для себя нарушение по политическим причинам одного из основных положений «ленинского» декрета.

15 апр. 1923 г. НКЮ и НКВД приняли совместную инструкцию «О порядке регистрации религиозных обществ и выдаче разрешения на созыв съездов таковых» (опубл. 27 апр. того же года, существенно дополнившая положения Инструкции НКЮ от 24 авг. 1918 г. Новая инструкция увеличила с 20 до 50 минимальное число местных жителей — членов религ. об-ва (эта норма просуществовала в РСФСР до 1929 г., а в Украинской ССР сохранялась и в дальнейшем). Религ. об-во не могло приступить к своей деятельности без обязательной регистрации в местном органе власти — губернском или областном исполкоме (раньше религиозная община, не имевшая молитвенного здания, не подпадала под действие советских законов). При регистрации религиозного об-ва должны были дать подробные сведения о своих учредителях, о священнослужителях и епископе, к-рому они подчиняются, а также представить устав об-ва с указанием принадлежности к вероисповедному культу. Новая инструкция впервые затро-

нула вопрос о правах общин верующих. Признавалось, что «все религиозные общества подчиняются общим положениям о частных обществах и союзах, но в отличие от последних не пользуются правами юридического лица и не имеют права собственности» (п. 12). При этом в инструкции говорилось, что «не имея прав юридического лица и права собственности, религиозные общества могут заключать сделки частного-правового характера, связанные с использованием культового имущества» (п. 15). Фактически это значило, что ограниченные юридические права за религ. об-вами все же признавались.

Члены религ. об-в получили право «для выполнения постановлений своих общих собраний, а также внешнего представительства... по мере встретившейся надобности, назначать служителей культа и выделять из своей среды нужное им число уполномоченных лиц, действующих в пределах предоставленного каждому полномочия» (п. 16). Т. о., религ. об-ва могли выбирать своих руководителей, причем инструкция прямо называла в этом качестве священнослужителей. Религ. об-ва одного культа могли организовывать региональные (губернские) и всероссийские съезды и избирать на них исполнительные органы своих религ. объединений (пункты 8 и 9). Тем самым признавалось право на существование централизованных и региональных конфессиональных организаций. Инструкция от 15 апр. 1923 г. была значительным шагом вперед в признании прав верующих по сравнению с Инструкцией 1918 г., хотя и вводила более жесткие правила регистрации религ. групп. Следует, однако, учитывать политические обстоятельства принятия данной инструкции весной 1923 г. На тот момент единственной признаваемой де-факто советскими властями правосл. конфессией являлось обновленчество. Инструкция предписывала обязательную перерегистрацию всех религиозных об-в в течение 3 месяцев. Общества, не прошедшие регистрацию в этот короткий период, считались закрытыми (п. 7). Поскольку при регистрации устава выяснялось, что церковная община признаёт не обновленческого, а канонического епископа, местные власти могли задержать ее регистрацию или отказать в ней на основании несоответ-

ствия устава советским законам (открытое признание верующими своим главой находившегося под следствием и в заключении патриарха Тихона в то время являлось уголовным преступлением).

Ситуация принципиально изменилась после освобождения в июне 1923 г. патриарха Тихона в связи с его заявлением о лояльности по отношению к советским властям. Освобождение патриарха практически совпало с изданием НКЮ и НКВД новой Инструкции «По вопросам, связанным с проведением декрета об отделении церкви от государства» от 19 июня 1923 г. Целью этой инструкции было дать разъяснение местным властям о взаимоотношениях с религ. орг-циями в условиях новой экономической политики (нэп), т. е. некрой либерализации общественной жизни в 20-х гг. XX в., и сосуществования неск. религ. объединений одного культа (Патриаршей Церкви и обновленчества). В Инструкции от 19 июня 1923 г. впервые было заявлено, что декрет «Об отделении церкви от государства...» с изданной в развитие к нему инструкцией НКЮ (1918) «является основным законом, на котором должны основываться все распоряжения и действия власти на местах». Правовым актом, определяющим правила регистрации религ. об-в, определялась Инструкция от 15 апр. 1923 г., однако группы верующих, получившие в пользование храмы по Инструкции 1918 г., освобождались от новой регистрации в качестве религ. об-в. Инструкция от 19 июня 1923 г. официально подтверждала права верующих на свободное, без предварительного разрешения властей проведение молитвенных собраний в храме и произнесение в нем проповедей религиозного характера без к.-л. предварительной цензуры. Важной темой, поднятой в инструкции, были правила изъятия у религ. об-ва молитвенного здания на общественные нужды. Инструкция призвала местные власти решать этот вопрос с крайней осмотрительностью. Решение о закрытии храма могло быть принято только постановлением губернского или областного исполкома и должно было быть обосновано следующими причинами: 1) острый недостаток в зданиях и в помещениях для жилищных, санитарно-медицинских, культурно-просветительных целей; 2) «запрос тру-

дящихся масс в форме многочисленных коллективных заявлений, резолюций, постановлений съездов». В инструкции оговаривалось, что «при закрытии храмов президиумом губернского исполнительного комитета тщательно должны быть приняты во внимание религиозные интересы верующих, их привычки и обычаи, статистические данные о количестве населения, пользующегося закрываемым храмом, о вместимости ближайших храмов, их отдаленности от данного района, расходы, произведенные по ремонту закрываемого храма, и т. д.» (п. 4). О праве религ. общины обжаловать решение губисполкома о закрытии их храма в суде или в вышестоящем советском органе (ВЦИК) в инструкции умалчивалось.

Инструкция от 19 июня 1923 г. достаточно подробно раскрывала тему об исполнительных органах религ. объединений. Признание центральных и епархиальных структур церковного управления сопровождалось отказом им в праве не только владеть, но и пользоваться (как местные религ. об-ва) культовым имуществом и принимать обязательные для низовых религ. общин решения: «...бывшие консистории, ныне переименованные в епархиальные советы, управления, правления, генеральные консистории и т. п., как бы они ни назывались и к какому бы культу они ни принадлежали, не имеют права присваивать себе судебных, карательных и налоговых функций...» (п. 9); «...всякого рода центральные организации (всероссийские, епархиальные и т. д.), а также съезды религиозных обществ и избираемые ими исполнительные органы не могут: 1) обладать культовым имуществом или получать его по договору, 2) заключать какие бы то ни было имущественные договоры и сделки, 3) устанавливать принудительные сборы» (п. 12). Инструкция допускала возможность руководства центральными церковными структурами религ. деятельностью на местах исключительно при добровольном согласии на это местных общин: «...ни одна религиозная организация не имеет право вмешиваться, как власть имущая, в деятельность какой-либо другой религиозной организации против ее воли (назначать ей неугодных служителей культа, отбирать от нее представленные в ее пользование местным исполнительным

комитетом здания и т. д.), ибо отдача в ее пользование храма или молельни местным исполнительным комитетом происходит не в пользу какой-либо церковной иерархии, а лично тем гражданам, которые подпишут договор с исполнительным комитетом» (п. 8); «...от добровольного согласия самих верующих или религиозных обществ зависит подчинение распоряжениям центральных или епархиальных органов, делаемым ими в порядке внутренней церковной дисциплины» (п. 11).

Данные нормы, с одной стороны, препятствовали организации централизованного церковного управления, с др. стороны, защищали приходы канонической Церкви от покушений на них обновленческих структур, т. е. в исторических условиях 20-х гг. XX в. скорее несколько облегчали положение верующих. В связи с открытой поддержкой властями в предшествующий период деятельности обновленцев особенное значение имел п. 7 Инструкции от 19 июня 1923 г., в котором говорилось: «...запрещается всем государственным установлениям путем административного вмешательства поддерживать какой-либо культ или какое-либо церковное управление в ущерб другим культам или религиозным группировкам». Однако, 4-й, пункт Инструкции позволял местным органам власти продолжать активно вмешиваться во взаимоотношения обновленческих и православных общин. Поскольку православных верующих, а не обновленцев власти обычно обвиняли в нарушении советских законов (напр., в поминании за богослужением продолжавшего официально находиться под следствием за антисоветскую деятельность патриарха Тихона), то именно их затрагивала норма об изъятии храма, «если обнаружится участие церковной группы в контрреволюционных выступлениях». В этом случае «постановлением губернского исполнительного комитета договор с данной группой расторгается, храм передается другой, более благонадежной или исправной группе верующих», т. е. обновленцам.

Следует признать, что при всех своих несовершенствах (напр., при отсутствии норм, регулирующих положение духовных школ или издательскую деятельность религ. орг-ций) Инструкции НКЮ и НКВД 1923 г.

все же развивали советское конфессиональное законодательство в сторону большего учета прав верующих. В условиях «религиозного нэпа», как неофициально определяли гос. политику с 1923 г. представители советских органов власти, религ. орг-ции (особенно неправосл. конфессий) имели возможность достаточно успешно продолжать свою деятельность (впрочем, при усилении за ними контроля со стороны гос. органов). Для большинства правосл. приходов период с 1923 г. до кон. 20-х гг. тоже стал временем относительной стабильности в сравнении с предшествующим и особенно последующим периодами. Однако высшему и епархиальным управлениям РПЦ в эпоху «религиозного нэпа» пришлось вести тяжелую борьбу за сохранение Церкви как целостной орг-ции. Произошедшая после принятия Инструкции от 19 июня 1923 г. законодательная корректировка положений декрета 1918 г. относительно признания централизованных религ. объединений с самого начала не распространялась на Патриаршую Церковь. Хотя обновленческий синод и управленческие структуры основных неправосл. конфессий были официально зарегистрированы в достаточно короткое время, неоднократные попытки патриарха Тихона и патриаршего местоблюстителя митр. смчч. *Петра (Полянского)* добиться от гос. органов регистрации органов высшего церковного и епархиального управления, ссылаясь на инструкцию НКЮ и НКВД от 14 апр. 1923 г., оказались безрезультатными. Только 20 мая 1927 г., т. е. спустя 4 года после принятия соответствующего правового акта, заместитель патриаршего местоблюстителя митр. *Сергий (Страгородский)*; вполн. патриарх Московский и всяя Руси) смог получить разрешение на регистрацию Синода и РПЦ (в форме справки адм. отдела НКВД о том, что «препятствий к деятельности Синода, впредь до утверждения его, не встречается»). При этом, согласно секретному циркуляру НКВД от 17 нояб. 1927 г., адм. советы губернских и областных исполкомов при поступлении в них «запросов о регистрации т. н. епархиальных управлений тихоновской ориентации в связи с оформлением т. н. Сергиевского Синода... не регистрируя таковых, вместе с тем не должны и препятствовать их функционированию»

(цит. по: *Одинцов М. И.* Декларация митр. Сергия от 29 июля 1927 г. и борьба вокруг нее // ОИ. 1992. № 6. С. 139).

С кон. 20-х гг. XX в. и практически до последних лет существования Советского гос-ва главным законодательным актом, обеспечивавшим реализацию декрета СНК «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», было постановление ВЦИК и СНК РСФСР «*О религиозных объединениях*» от 8 апр. 1929 г. При этом обеспечивавшее исполнение «ленинского» декрета 1918 г. Постановление ВЦИК от 1929 г. формально имело большую юридическую силу, как принятое высшим органом законодательной власти. 25 окт. 1990 г., согласно постановлению Верховного Совета РСФСР о порядке вступления в силу закона РСФСР «*О свободе вероисповеданий*», декрет «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» был признан утратившим силу.

Лит.: *Кириченко М.* К истории Ленинского декрета // НиР. 1987. № 4. С. 2; *Одинцов М. И.* Гос-во и Церковь: история взаимоотношений, 1917–1938. М., 1991; *Васильева О. Ю.* Русская Правосл. Церковь и Сов. власть в 1917–1927 гг. // ВИ. 1993. № 8. С. 40–54; Акты свт. Тихона; *Кашеваров А. Н.* Гос-во и Церковь: Из истории взаимоотношений Сов. власти и РПЦ, 1917–1945 гг. СПб., 1995; *он же.* Православная Российская Церковь и Сов. гос-во (1917–1922). М., 2005; РПЦ в советское время (1917–1991): Мат-лы и док-ты по истории отношений между гос-вом и Церковью / Сост.: Г. Штриккер. М., 1995. Кн. 1. С. 113–131; Политбюро и Церковь. Кн. 1; *Кулицын И. А.* Правовой статус религ. объединений в России: Ист. опыт, особенности и актуальные проблемы. М., 2000. С. 49–61; *Кравецкий А. Г.* К истории появления «Декрета об отделении Церкви от гос-ва» // Свящ. Собор Правосл. Российской Церкви 1917–1918 гг. Обзор деяний: Первая сессия. М., 2002. С. 424–435; *он же.* К истории Декрета об отделении церкви от гос-ва // 1917-й: Церковь и судьбы России: К 90-летию Поместного Собора и избрания Патриарха Тихона. М., 2008. С. 134–140; *Розовый П. Г.* К вопросу о проведении в жизнь декрета об отделении церкви от гос-ва // Русская революция 1917 г.: Проблемы истории и историографии. СПб., 2013. С. 147–155; *Фирсов С. Л.* Власть и огонь: Церковь и советское государство, 1918 — нач. 1940-х гг. М., 2014; *Соколов А. В.* Гос-во и Правосл. Церковь в России, февр. 1917 — янв. 1918 гг. СПб., 2015.

Д. Н. Никитин

«ОБ УКРЕПЛЕНИИ НАЧАЛ ВЕРОТЕРПИМОСТИ», именной Высочайший указ имп. св. *Николая II Александровича*, данный в праздник Пасхи, 17 апр. 1905 г., Сенату и положивший начало изменению отношения Российского гос-ва к *старообрядчеству* и неправославным кон-

фессиям. Указ состоял из 17 пунктов, наиболее важным из них был 1-й, в к-ром провозглашалось, что отпадение от Православия в к.-л. иное христ. исповедание или вероучение не должно более преследоваться и повлечь за собой невыгодные последствия; причем отпавший от Православия по достижении совершеннолетия признавался принадлежащим к тому вероисповеданию, которое для себя избрал. Следующие 3 пункта разъясняли этот основной тезис. Так, 2-й пункт касался «семейного вопроса»: признавалось, что несовершеннолетние дети в случае перехода одного из супругов «в другое вероисповедание» должны оставаться в прежней вере, «исповедуемой другим супругом». Если же оба супруга меняли вероисповедание, то дети до 14 лет следовали новой вере родителей, дети старше 14 лет принадлежали прежней конфессии. Т. к. в указе не назывались конкретные христ. вероисповедания, то, следов., имелось в виду и Православие. Пункт 3 касался крещеных «инородцев», в большинстве своем сравнительно недавно обращенных из язычества: теперь гос-во не мешало им в случае желания возвратиться к религии предков. Указ разрешал также христианам всех исповеданий крестить принимаемых на воспитание подкидышей по образцам своей веры.

Отдельные пункты указа касались правового положения старообрядцев — как поповцев, так и беспоповцев. Пункт 5-й требовал на законодательном уровне установить различие между вероучениями, ранее характеризовавшимися одним словом «раскол». После 17 апр. 1905 г. гос-во стало разделять старообрядческие *согласия*, сектантские объединения и последователей «изуверских учений, сама принадлежность к коим наказуема в уголовном порядке». Последователям старообрядческих толков и согласий, приемлющих основные догматы правосл. Церкви, присваивалось наименование «старообрядцы» (взамен прежнего — «раскольники»). Они уравнивались в правах с представителями инославия в отношении брака с представителями РПЦ. Распечатывались старообрядческие молитвенные дома, ранее закрытые властью в адм. порядке.

В учебных заведениях инославных христ. вероучений, в к-рых препода-

давался Закон Божий, допускалось употребление «природных языков» учащихся; преподавать его должны были духовные лица соответствующего исповедания, и лишь при их отсутствии — светские лица той же веры.

Специально оговаривалась и необходимость пересмотра «важнейших сторон религиозного быта лиц магометанского исповедания» (см. *Ислам*), а также положения о ламаистах (см.: *Буддизм*), к-рые в офиц. актах перестали именоваться идолопоклонниками и язычниками.

При этом указ не затрагивал положения иудеев (см. *Иудаизм раввинистический*), не разрешал переход в нехрист. вероисповедания и не допускал вневероисповедного состояния.

В последнем, 17-м пункте говорилось о необходимости привести в действие положения Комитета министров «о порядке выполнения пункта шестого Указа от 12 Декабря минувшего года». Пункт 6 «О предначертаниях к усовершенствованию государственного порядка» гласил о неуклонном желании самодержца охранять терпимость в делах веры (См.: 3 ПСЗ. 1908. Т. 25. С. 257–258). Т. о., указ от 12 дек. 1904 г. послужил юридическим основанием для начала работ, завершившихся публикацией указа 17 апр. 1905 г.

В связи с тем что прежние привилегии РПЦ были сохранены, Церковь не только не участвовала в подготовке указа, но и не была заблаговременно информирована о его утверждении императором. Лишь наиболее дальновидные церковные иерархи, следившие за развитием политической ситуации в стране, еще до обнародования указа предупреждали о том, что он может тяжело отразиться на положении РПЦ, мн. десятилетия пользовавшейся прямой гос. защитой. Так, 17 февр. 1905 г. ректор СПбДА еп. Ямбургский *Сергий (Страгородский)* на молебне, проведенном в день основания академии, утверждал: «...ни для кого не секрет, что мы находимся, может быть, накануне объявления полной свободы вероисповедания», и предупреждал, что противникам Церкви развязываются руки и они несомненно поведут борьбу против Православия. «В духовной жизни нашего Отечества от этого необходимо ожидать великих потрясений и перемен, — говорил еп. Сергий, — и положение на-

шей Православной Церкви должно измениться самым существенным образом» (Патриарх Сергий (Страгородский): Pro et contra: Антология. СПб., 2017. С. 77–78).

К наиболее тяжелым последствиям для Православия закон привел в зап. областях империи, где традиционно были сильны позиции католич. духовенства. Возможность перехода из Православия в др. христ. конфессию и отсутствие при этом к.-л. юридических ограничений привели к резкому ухудшению религ. ситуации. По воспоминаниям митр. *Евлогия (Георгиевского)*, в 1905 г. епископа Холмского, в Западном крае «все деревни были засыпаны листовками, брошюрами с призывом переходить в католичество»; распространялись слухи о переходе в католичество императора и прав. *Иоанна Крошштадтского* (Сергиева). Пытаясь выработать методы противодействия католич. пропаганде (усилившейся после обнародования указа), еп. Евлогий созвал епархиальный съезд с участием мирян. На съезде было принято предложение об отправке делегации в С.-Петербург. В столице Холмский архиерей встретился с обер-прокурором Синода К. П. *Победоносцевым*, к-рый откровенно признался ему, что обер-прокуратура «не предусмотрела» необходимости заранее сообщить духовенству о готовившемся законе. Холмская делегация во главе с архиереем была принята царской четой. Услышавший рассказы о религ. смуте, вызванной обнародованием закона о свободе вероисповедания, имп. Николай II, по воспоминаниям владыки, со скорбью сказал: «Кто бы мог подумать! Такой прекрасный указ — и такие последствия...» (*Евлогий (Георгиевский)*, митр. Путь моей жизни. М., 1994. С. 140–141, 146). По мнению критиков «справа», указ «О. у. н. в.» не только усложнял правосл. пастырям решение религ. задач, заставляя бороться с католич. пропагандой, до тех пор сдерживавшейся силой власти, но и ослаблял политические позиции имперских властей в Зап. крае. Об этом ярко свидетельствовала статья редактора-издателя газ. «Московские ведомости» В. А. Грингмута о Подляшье (приграничная с польск. территорией местность), к-рое после выхода указа «О. у. н. в.» особенно подверглось «яростной полонизации». Автор утверждал, что

в Западном крае ущемлялась правосл. вера и торжествовал католицизм. По мнению Грингмута, все это совершалось «во имя «веротерпимости», во имя «религиозной свободы!»» (*Грингмут [В. А.] Кризис православия // Моск. вед. 1905. 9 мая. С. 1–2*). Эта статья была специально послана имп. Николаю II в надежде инициировать корректировки указа, т. к. его положения вели к ослаблению рус. влияния в местах, где большинство составляли не православные, а католики. Вину за принятие этого указа возлагали на либеральное крыло в правительстве. Так, хозяйка «правого» политического салона, супруга старосты Исакиевского собора А. В. Богданович, по словам члена Гос. совета А. С. Стипинского, утверждала, «что виновен в указе о веротерпимости Витте» (*Богданович А. В. Три последних самодержца: Дневник. М., 1990. С. 342*).

В то же время указ вызывал и критику «слева». Так, в российской либеральной газ. «Право» отмечалось, что в дарованной правительством свободе провозглашалась «далеко не полная веротерпимость, далеко не полная свобода совести», к-рой пользовались развитые европ. страны и к-рой «страстно добивались лучшие люди русского общества и народа в течение долгих-долгих лет». Тем не менее указ признавался «первой серьезной уступкой в деле свободы духа» и «первым серьезным уроном политики насилия над совестью человека и грубого вмешательства в интимную область веры». Он официально провозглашал «свободу религиозной мысли, хотя и с крупными, существенными урезками» (см.: *Сафонов. 2012. С. 341*).

Мн. церковным деятелям было очевидно, что с принятием указа «О. у. н. в.» необходимо срочно проводить изменения и во внутренней церковной организации. В кон. марта 1905 г. в академическом ж. «Церковный вестник» появилась статья, посвященная вопросу веротерпимости. В ней заявлялось, что «в настоящее время» этот вопрос не только поставлен, но, «можно сказать, уже решен». Неизвестный автор, священник, полагал, что для Церкви не может быть иного, кроме положительного, отношения к свободе, ибо «старание укрепить внешние стены Церкви ведет лишь к ее внутреннему разложению». Церковные

деятели осознавали, что отказ от укрепления «внешних стен» мог проходить только одновременно с внутренним изменением строя церковной жизни в соответствии с канонами. Зная о разработке в Комитете министров указа 17 апр. 1905 г. заранее и понимавший возможные его последствия для судеб РПЦ, первоприсутствующий член Синода митр. С.-Петербургский и Ладожский *Антоний (Вадковский)* сумел использовать сложившуюся ситуацию для того, чтобы решение вопроса о церковных реформах было переведено в практическое русло. Т. о., разработка указа «О. у. н. в.» стимулировала активное обсуждение и выработку в Синоде практических мер по подготовке церковной реформы, о необходимости которой в кон. XIX — нач. XX в. много писали и говорили не только иерархи, но и представители церковной общественности России.

Одним из важнейших последствий и практическим развитием указа «О. у. н. в.» следует назвать издание указа «О порядке образования и действия старообрядческих и сектантских общин и о правах и обязанностях входящих в состав общин последователей старообрядческих согласий и отделившихся от православия сектантов», подписанного имп. Николаем II в 1-ю годовщину Октябрьского манифеста 1905 г. — 17 окт. 1906 г. В преамбуле указа 17 окт. 1906 г. высказывалась надежда, что закон «послужит к укреплению в старообрядцах веками испытанной преданности их к престолу и Отечеству и в ящему возвеличению истины и свободного убеждения, общей Матери нашей Святой Церкви Православной» (3 ПСЗ. Т. 26. С. 905). Действия старообрядческих общин стали определять точные правила, их права и обязанности были расписаны отдельно от положений, касавшихся сектантов. В этой связи следует признать политически пристрастными утверждения юриста проф. М. А. Рейснера о том, что указ «О. у. н. в.» «не акт веротерпимости или дарования свободы веры, а только перевод расколо-сектантских обществ из одного разряда в другой, с подчинением их вместе с тем бдительному административному надзору» (см.: *Мельгунов*. 1907. С. 94).

Важное значение для развития правосознания российских подданных имела связанная с разработкой и принятием указа «О. у. н. в.» религ. ам-

нистия — облегчение участи тех, кто отбывали наказание по обвинению в совершении религ. преступлений.

В нач. XX в., изменяя религ. политику в отношении др. христ. конфессий, гос-во не ставило целью обратить всех подданных российской империи в Православие. Необходимо было сохранять общественный порядок и поддерживать лояльность подданных по отношению к власти. Ист.: Новый закон об укреплении начал веротерпимости: Высочайше утвержденный 17 апр. 1905 г. // СУРП. № 63; С разъяснениями. Неофиц. изд. СПб., 1905; 3 ПСЗ. 1908. Т. 25 (1905). № 26125. С. 257–258.

Лит.: *Арсеньев К. К.* Свобода совести и веротерпимость: Сб. ст. СПб., 1905; *Мельгунов С. П.* Церковь и государство в России: (К вопр. о свободе совести): Сб. ст. М., 1907. Вып. 1; *Фетлер В. А.* Свобода совести и веротерпимость: Собр. высочайших указов. Неофиц. изд. СПб., 1909; *Дорская А. А.* Свобода совести в России: судьба законопроектов нач. XX в. СПб., 2001; *она же.* Государственное и церковное право Российской империи: Проблемы взаимодействия и взаимовлияния. СПб., 2004; *Фирсов С. Л.* Русская Церковь накануне перемен: (Кон. 1890-х — 1918 гг.). М., 2002; *Сафонов А. А.* Реформирование вероисповедного законодательства Российской империи в нач. XX в. // Право и политика. 2007. № 2. С. 100–107; *он же.* Вероисповедные законопроекты правительства и позиция Свят. Синода РПЦ: Перспективы реализации свободы совести в законодательстве Российской империи в нач. XX в. // История государства и права. 2009. № 22. С. 37–44; *он же.* Указ 17 апр. 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости» в контексте формирования института свободы совести в законодательстве Российской империи // История и современность: Белорусская дзяржаўнасць ва ўсходнеўрапейскім пэўлізацыйным кантэксце: Зб. навук. прац, прысвечаных 90-годдзю з дня параджэння праф. І. А. Юхо. Мн., 2012. С. 337–344.

С. Л. Фирсов

ОБЕР-ПРОКУРОР Святейшего Правительствующего Синода, офиц. должность, учрежденная имп. *Петром I Алексеевичем* после отмены патриаршего управления и утверждения в церковной жизни с 1721 г. положений «*Духовного регламента*» (Русскую Православную Церковь возглавил *Святейший Правительствующий Синод*). 11 мая 1722 г. имп. Петр I велел «выбрать из офицеров доброго человека, кто б имел смелость и мог управление синодского дела знать, и быть ему обер-прокурором и дать ему инструкцию, применяясь к инструкции генерал-прокурора Сената» (ПСЗ. 1830. Т. 6. С. 676). 13 июня 1722 г. была составлена и подписана инструкция, согласно которой О.-п. должен был «сидеть в Синоде и смотреть накрепко, дабы Синод свою должность хранил,

и во всех делах, которые по Синодскому рассмотрению и решению подлежат, истинно, ревностно и порядочно, без потеряния времени, по регламентам и указам отправляя» (Там же. С. 721). О.-п. подлежал только суду императора. В инструкции также отмечалось, что О.-п., названный «оком» государя и «стряпчим о делах Государственных», должен «верно поступать, ибо перво на нем выскано будет» (Там же. С. 722). В распоряжение О.-п. предоставлялась Синодальная канцелярия, он был обязан находиться «в заседаниях присутствия». О.-п. Синода подчинялся генерал-прокурору, что свидетельствовало о неравнозначности Сената и Синода в системе гос. учреждений Российской империи.

Первым О.-п. был полковник И. В. Болтин, назначенный на эту должность 13 июня 1722 г. и занимавший ее почти 3 года. Болтин, равно как и его преемник А. П. Баскаков, не пользовался теми полномочиями, которые были предоставлены ему по должности «петровской» инструкцией, и не вмешивался в адм. дела Синода, возможно, потому, что на тот момент система гос. управления еще формировалась. Во времена имп. *Анны Иоанновны* должность О.-п. не замещалась. При правительнице *Анне Леопольдовне*, 3 нояб. 1740 г. О.-п. был назначен Н. С. Кречетников, так и не приступивший к исполнению обязанностей. Лишь при имп. *Елизавете Петровне* система обер-прокурорской власти была окончательно восстановлена.

С 40-х гг. XVIII в. значение О.-п. в системе управления постепенно увеличивалось, хотя в целом его влияние в XVIII в. было ограниченным и зависело от личных качеств носителей этой должности и их степени близости ко двору. По остроумному высказыванию историка Церкви, последнего О.-п. А. В. *Карташёва*, «никто из иерархов XVIII в. не подозревал даже, что «око Наше» (т. е. О.-п. — С. Ф.) со временем из отвлеченного принципа превратится в конкретную действительность» (*Карташёв*. Очерки. Т. 2. С. 370). Доказательством усиления власти О.-п. служил и имп. указ имп. *Екатерины II Алексеевны* от 28 мая 1781 г., предоставлявший О.-п. право заведовать всеми денежными расходами по Синоду.

Конфликты О.-п. с Синодом в XVIII в., как правило, носили ха-

рактер мелких споров, победителем нередко становился не «стряпчий о делах государственных», а контролируемые им члены Синода. В определенной степени обер-прокурорство Синода в XVIII в. выполняло роль буфера в церковно-гос. отношениях. Недовольство церковных иерархов направлялось не на гос. власть, а конкретно против О.-п. Верховная власть в разрешении этих противоречий выступала в роли третейского судьи. В 1799 г., при имп. *Павле I Петровиче*, произошел уникальный в истории Синода случай, когда император через архиеп. С.-Петербургского, Эстляндского и Выборгского *Амвросия (Подобедова)* уполномочил Синод самостоятельно избрать кандидата на должность О.-п., им стал гр. Д. И. *Хвостов*.

В XIX в. ситуация кардинально изменилась. О.-п. монополизировали всю информацию, поступавшую из епархиальных консисторий, и фактически навязывали свои решения Синоду. Начиная с А. А. *Яковлева*, занимавшего эту должность с янв. по окт. 1803 г., отчеты императору представлял непосредственно О.-п., личные доклады монарху членов Синода прекратились. Связь между Синодом и верховной властью осуществлялась только через О.-п. Особенно уменьшилось влияние членов Синода в годы управления кн. А. Н. *Голицына*, стремившегося сосредоточить все дела церковного управления. Кн. Голицын лично руководил проведением реформы духовных уч-щ в 1808 г., и образованная 26 июня 1808 г. Комиссия духовных уч-щ подчинялась не Синоду, а непосредственно О.-п.

Манифестом от 24 окт. 1817 г. было объявлено о создании Мин-ва духовных дел и народного просвещения во главе с кн. Голицыным, это означало, что церковное управление подчинено светскому ведомству. Дела Синода оказались в компетенции нового мин-ва. «Греко-российское исповедание» находилось в ведении 1-го отделения 1-го департамента мин-ва. Директору департамента подчинялся и О.-п., которым в 1817 г. стал кн. П. С. *Мещерский*. Он руководил секретарями консисторий в епархиях, прокурорами контор Синода в Москве и в Грузии, а также начальником Комиссии духовных уч-щ.

Ведомство правосл. исповедания как отделение мин-ва состояло из

2 столов. В компетенцию 1-го стола входили: 1) собрание «мемуаров» Синода; 2) адм. доклады Синода; 3) Комиссия духовных уч-щ; 4) переписка Синода и комиссии; 5) контакты с мин-вами и ведомствами империи по делам церковного управления; 6) связи с 2 конторами Синода; 7) попечение о православных в Польше, на правосл. Востоке и за границей вообще; 8) заключение браков между православными и иноверцами. В компетенции 2-го стола значились: 1) дела присутствия Синода (увольнение и назначение его членов); 2) вызов епископов в Синод; 3) вопросы, касавшиеся духовенства и церковей С.-Петербурга и Москвы; 4) увольнение и назначение О.-п. и его чиновников; 5) вопросы, связанные с духовенством и чиновниками в епархиях.

Доклады, постановления и пожелания Синода передавали министру только через О.-п. Министр имел право представлять императору доклады по делам церковного управления и судебным приговорам Синода, т. е. О.-п. подчинялся министру так же, как обер-прокуроры Сената — генерал-прокурору (т. е. министру юстиции). Кн. Голицын в представлении нек-рых архиереев того времени стал «местоблюстителем внешнего епископа», т. е. императора. Мин-во духовных дел и народного просвещения просуществовало до 1824 г. и, резко критикуемое большинством рус. архиереев, которые были недовольны умалением прав «первенствующей и господствующей в России Церкви», было упразднено. Статус Синода вновь повысился. После 1824 г. властные полномочия О.-п. неуклонно возрастали, происходило постепенное уравнивание его прав с правами министров и главн. управляющих отдельными ведомствами.

Власть обер-прокуроров особенно укрепилась в эпоху имп. *Николая I Павловича*, при С. Д. *Нечаеве* и особенно — при гр. Н. А. *Протасове*. При *Нечаеве* Синод лишился права контроля над финансами Церкви; власть О.-п. настолько укрепилась, что члены Синода узнали об этих переменах непосредственно из имп. указа. По инициативе *Нечаева* решением Гос. совета от 9 дек. 1833 г. был организован Контроль — особый ревизионный орган, подчинявшийся непосредственно О.-п. и заведовавший ревизией книг и отчетов по оборотам

денжных и материальных капиталов Синода (с 1867 назывался Контролем при Синоде).

Сменивший *Нечаева* гр. *Протасов* стал единоличным руководителем церковного управления, о графе Московский митр. *Филарет (Дроздов)* сказал: «Шпоры генерала цепляются за мою архиерейскую мантию» (цит. по: *Розанов В. В.* Апокалипсис нашего времени. М., 2000. С. 6). При *Протасове*, 1 авг. 1836 г., была учреждена особая канцелярия О.-п., к-рой предоставлялось право решать все дела, касавшиеся церковного управления. Канцелярия О.-п. начала вытеснять синодальную канцелярию, именно в канцелярии О.-п. составляли проекты решений и подготавливали документы для заседаний Синода.

14 нояб. 1836 г. создан Хозяйственный комитет, подчинявшийся О.-п. и состоявший из гос. чиновников. 1 марта 1839 г. он преобразован в Хозяйственное управление при Синоде с подчинением канцелярии О.-п. В ведении управления находились все финансы и имущество, к-рыми ведал Синод, а также средства, выделявшиеся гос. казначейством для духовного ведомства. Комиссия духовных уч-щ 1 марта 1839 г. преобразована в Духовно-учебное управление, к-рое также находилось под контролем О.-п. *Протасова* (лишь в 1867 функции этого учреждения принял на себя Учебный комитет при Синоде, возглавлявшийся духовным лицом).

К сер. XIX в. адм. аппарат Церкви был сильно централизован и подчинен О.-п., ставшему политической фигурой министерского уровня, хотя формальные права министра он приобрел сравнительно поздно. В Уставе духовных консисторий, изданном в 1841 г., Синод был официально назван Собором, управляющим Российской Церковью, а О.-п. — только хранителем законов и защитником их соблюдения в церковном управлении, но тем не менее с 1835 г. О.-п., а не первоприсутствующего члена Синода приглашали на заседания Гос. совета и в Комитет министров для необходимых объяснений по синодальным делам.

В правление имп. *Александра II Николаевича* представление о том, что О.-п. являлся министром ведомства правосл. исповедания, нашло выражение в утверждении 13 дек. 1865 г. особой должности товарища

(заместителя) О.-п. «с правами и обязанностями, присвоенными товарищам министров» (3 ПСЗ. 1867. Т. 11. С. 336–337). Однако 1-м О.-п., принимавшим участие в заседаниях Комитета министров именно в качестве О.-п., в 1880 г. стал К. П. Победоносцев, назначенный членом Комитета министров лично имп. Александром II. При Победоносцеве, 6 дек. 1901 г., имп. мч. Николай II Александрович утвердил мнение Гос. совета, согласно к-рому О.-п. получил право присутствовать «в Государственном совете, Совете министров и Комитете министров на равных с министрами основаниях» (Там же. 1907. Т. 24. С. 1194). Т. о., права О.-п. были окончательно юридически приравнены к правам министров. О.-п. мог получить чин действительного тайного советника, а его товарищ — тайного советника.

Именно при Победоносцеве максимально усилились властные полномочия О.-п. Помимо общих тенденций, прослеживавшихся с кон. XVIII в., сыграл роль и личностный фактор: Победоносцев был наставником 2 последних самодержцев и пользовался их доверием. При нем ведомство православного исповедания окончательно превратилось в мин-во, а О.-п. — в его руководителя, осуществлявшего полный контроль за деятельностью Синода. Согласно установившейся к нач. XX в. практике синодального делопроизводства, О.-п. просматривал все протоколы определений Синода; представлял императору от имени Синода доклады и объявлял Синоду Высочайшие повеления, касавшиеся духовного ведомства; имел право и обязанность сноситься по синодальным делам со всеми центральными гос. учреждениями (кроме Сената) и с представителями этих учреждений; ежегодно составлял и предоставлял императору отчеты (как и остальные министры по делам своих мин-в и ведомств); заведовал всеми вспомогательными учреждениями Синода: канцелярией, Хозяйственным управлением, Контролем, 2 синодальными конторами (Московской и Грузино-Имеретинской), учебным комитетом и Синодальными типографиями. В этих учреждениях О.-п. мог замещать должностные вакансии, назначая чиновников вплоть до 5-го класса (т. е. до чина статского советника включительно). Обер-секретарей и секретарей Синода, как

и секретарей духовных консисторий, определял Синод, но по выбору и предложению О.-п., а также в сферу его компетенции входили пенсии, пособия и награды. К нач. XX в. при О.-п. состояли юрисконсулы, его помощник и чиновники особых поручений.

Не имея права голоса в Синоде, О.-п. полностью контролировал его членов, к-рых современники называли «образом и видом власти без самой власти», ее призраком (*Никодим (Казанцев), еп.* О Св. Синоде // БВ. 1905. № 10. С. 210). При этом положение О.-п. в Синоде следует считать двусмысленным: по выражению информированного современника, протопр. Г. И. Шавельского, «на хозяйничанье его никто не уполномочивал, и хозяином его никто не мог признать. Он мог все разрушить, что бы ни создавал Синод, но не мог ничего создать без Синода. Так и жила Церковь без ответственного хозяина, без единой направляющей воли» (*Шавельский Г. И., протопр.* Воспоминания последнего протопресвитера рус. армии и флота. М., 1996^р. Т. 2. С. 138).

После революции 1905–1907 гг. ситуация в православной Церкви изменилась: издание в 1906 г. основных гос. законов предусматривало участие церковных деятелей в законодательном процессе как реформированного Гос. совета, так и законодательной Гос. думы. При обсуждении бюджета Гос. дума имела возможность резко критиковать деятельность Синода и требовать отчетов у О.-п. В 10-х гг. XX в. это привело к политическим коллизиям, когда О.-п. выступал перед членами Гос. думы, среди к-рых были инославные, иноверные и неверующие. Эта двусмысленность так и не была преодолена вплоть до Февральской революции; должность О.-п. также сохранилась без изменений. Во время первой мировой войны ведомство правосл. исповедания, как и др. мин-ва империи, не избежало «министерской чехарды»: с 1915 по 1917 г. сменились 4 О.-п., причем последний из них, Н. П. Раев, уже не имел значительного влияния на церковные дела и фактически полностью подчинялся Петроградскому митр. *Питириму (Окноу)*.

После Февральской революции должность О.-п. не была упразднена. «Революционный» глава ведомства православного исповедания

В. Н. Львов, не имевший юридических полномочий руководить церковными делами (поскольку он не был назначен императором и не был, согласно «Духовному регламенту», его представителем в Синоде), присвоил себе те полномочия, которыми обладали его дореволюционные предшественники.

История должности О.-п. закончилась при его преемнике, Карташёве, ранее занимавшем должность товарища (заместителя) О.-п. Возглавив ведомство правосл. исповедания 25 июля 1917 г., Карташёв добился упразднения своей должности. 5 авг. 1917 г. постановлением Временного правительства учреждено Мин-во исповеданий, в ведение к-рого перешли дела обер-прокуратуры Синода, а также Департамента духовных дел иностранных исповеданий МВД. До преобразования Высшего церковного управления Поместным Собором, к-рый должен был состояться 15 авг. 1917 г. в Москве, министр исповеданий Карташёв получил не только права и обязанности О.-п., но и права министра внутренних дел. Приход к власти большевиков полностью изменил политическую жизнь в стране, уничтожив саму возможность нормальных церковно-гос. отношений. Должность министра исповеданий была упразднена, а принятый в янв. 1918 г. декрет «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» положил конец прежним взаимоотношениям духовной и светской властей России.

Обер-прокуроры XVIII — нач. XX в.: Болтин (13 июня 1722 — 11 мая 1725); Баскаков (11 мая 1725 — 2 дек. 1730); Кречетников (3 нояб. 1740 — февр. 1741; в должность не вступал); кн. Я. П. Шаховской (31 дек. 1741 — 29 марта 1753); А. И. Львов (18 дек. 1753 — 17 апр. 1758); кн. А. С. Козловский (17 апр. 1758 — 9 июня 1763); И. И. Мелиссино (10 июня 1763 — 24 окт. 1768); П. П. Чебышев (24 окт. 1768 — 7 мая 1774); С. В. Акчури (12 мая 1774 — 28 июля 1786); А. И. Наумов (28 июля 1786 — 26 июля 1791); гр. А. И. Мусин-Пушкин (26 июля 1791 — 8 июля 1797); кн. В. А. Хованский (14 июля 1797 — 5 июня 1799); Хвостов (10 июня 1799 — 31 дек. 1802); Яковлев (9 янв. — 1 окт. 1803); кн. Голицын (21 окт. 1803 — 24 окт. 1817); и как министр Двойного министерства с 24 окт. 1817 по 15 мая 1824); кн. Мещерский (19 нояб. 1817 — 2 апр.

1833); Нечаев (10 апр. 1833 — 25 июня 1836); гр. Протасов (25 июня 1836 — 16 янв. 1855); А. И. Карасевский (25 дек. 1855 — 20 сент. 1856); гр. А. П. Толстой (20 сент. 1856 — 28 февр. 1862); А. П. Ахматов (28 февр. 1862 — 3 июня 1865); гр. Д. А. Толстой (3 июня 1865 — 23 апр. 1880); Победоносцев (24 апр. 1880 — 19 окт. 1905); кн. А. Д. Оболенский (20 окт. 1905 — 4(24) апр. 1906); кн. А. А. Ширинский-Шихматов (26 апр. — 9 июля 1906); прот. П. П. Извольский (27 июля 1906 — 5 февр. 1909); С. М. Лукьянов (5 февр. 1909 — 2 мая 1911); В. К. Саблер (2 мая 1911 — 4 июля 1915); А. Д. Самарин (5 июля — 26 сент. 1915); А. Н. Волжин (30 сент. 1915 — 7 авг. 1916); Раев (30 авг. 1916 — 3 марта 1917); Львов (3 марта — 8 июля 1917); Карташёв (25 июля — 5 авг. 1917).

Арх.: РГИА. Ф. 797, 799, 801, 802.

Ист.: Барсов. Сборник; ПСПиР.

Лит.: Барсов Т. В. Синод, учреждения прежнего времени. СПб., 1897; он же. Синод, учреждения настоящего времени. СПб., 1899; Благословидов Ф. В. Ober-прокуроры Свят. Синода в XVIII в. и в 1-й пол. XIX ст. Каз., 1900²; Филиппов А. Н. Каталог членов и обер-прокуроров Свят. Правит. Синода за XVIII в. М., 1916; Фирсов С. Л. Отчеты обер-прокуроров Свят. Синода как источник по истории РПЦ 1903–1914 гг. // ВИД. 1991. Сб. 23. С. 75–84; он же. Правосл. Церковь и гос-во в последнее 10-летие существования самодержавия в России. СПб., 1996. С. 418–461; он же. Должность обер-прокурора Свят. Синода в нач. XX ст.: (К вопросу о юрид. статусе главы ведомства правосл. исповедания) // Он же. Церковь в Империи: Очерки из церк. истории эпохи имп. Николая II. СПб., 2007. С. 118–132; Фруменкова Т. Г. Ober-прокуроры Свят. Синода (1722–1917) // Из глубины времен. 1994. [Вып. 3.] С. 20–29; Смолич. История РЦ. Ч. 1. С. 150–173; Вишленкова Е. А. Религ. политика: Офиц. курс и «общее мнение» России александровской эпохи. Каз., 1997; Римский С. В. Российская Церковь в эпоху великих реформ: (Церк. реформы в России 1860–1870-х гг.). М., 1999. С. 44–56; Алексеева С. И. Свят. Синод в системе высших и центр. гос. учреждений пореформенной России: 1856–1904. СПб., 2003. С. 25–43; Кондаков Ю. Е. Гос-во и Правосл. Церковь в России: Эволюция отношений в 1-й пол. XIX в. СПб., 2003. С. 126–159; Иванов И., диак. Взаимоотношения Церкви и гос-ва во 2-й пол. XVIII в.: (Деятельность обер-прокуроров Свят. Синода 1763–1796 гг.) М., 2010.

С. Л. Фирсов

ОБЕ́ТНЫЕ ПРИНОШЕ́НИЯ —

см. в ст. *Приношения*.

ОБЕТОВА́ННАЯ ЗЕМЛЯ́ — см.

Земля обетованная.

«ОБИЛИЧ» [серб. Обилић], академический хор (хоровое об-во) Белградского ун-та. В 1884 г. в Бел-

граде по просьбе группы студентов (80 из 200) Высшей школы (серб. Велика школа; в посл. на ее основе был образован Белградский ун-т) было создано Академическое певческое об-во (Академско певачко друштво), 3 годами позднее получившее название в честь героя битвы на Косовом поле Милоша Обилича. Почетным членом об-ва был королевич Александр Обренович (см. в ст. *Обреновичи*), к-рый остался покровителем об-ва и после своего восшествия на трон в 1889 г. Благотворителями и почетными членами об-ва избрали франц. аристократа Филиппа де ла Ренотьера де Ферари и 2 его друзей. Об-во отмечало свой ежегодный праздник (красна слава) сначала в день памяти арх. Михаила (21 нояб.), затем — в Видовдан (день памяти мч. Вита и серб. кн. мч. Лазаря (15/28 июня)), с 1892 г. — в день памяти вмч. Димитрия Солунского (26 окт./8 нояб.). Председателем об-ва чаще всего избирался профессор, а его заместителем — студент Высшей школы. Первоначально это был муж. хор, в 1896 г. он стал смешанным. В период до первой мировой войны дирижерами хора были С. Мокраняц, С. Шрам, В. Штирский, И. Свобода, Д. Янкович, И. Маринкович, Б. Йоксимович, С. Бинички.

Целями об-ва, согласно 1-й статье его статута, были «музыкальное развитие его членов, необходимое дополнение общего образования; сохранение вокальной музыки в народном духе и распространение музыкальных знаний среди народа». Об-во принимало участие в различных программах, проводило концерты и вечера. С 1890 г. для популяризации серб. пения и музыки в зале Высшей школы стали проводиться «Вечера «Обилича»» (Обилићеве вечери), к-рые посещало много слушателей. Офиц. органом этих вечеров должна была стать газ. «Гусли» (Гусле), но в свет вышел только один номер (1891). Хор гастролировал по мн. городам Сербии, а также Австро-Венгрии (совр. области Воеводина, Босния и Герцеговина) и Османской империи (земли совр. Македонии, Болгарии, Греции). В 1912 г. с успехом прошли гастроли хора в России (С.-Петербург, Москва, Киев, Одесса).

«О.» часто был первым исполнителем сочинений своего дирижера И. Маринковича. Его песня «Гей, трубоч» (Хеј трубачу), впервые испол-

ненная на праздновании 500-летия Косовской битвы, в 1889 г., стала гимном об-ва. В репертуар хора вошли композиции Мокраняца, Д. Енко, М. Топаловича и др. известных авторов (Г. Хавлас, С. Лжичар, А. Николич, Базен). Исполнялись преимущественно светские композиции, из духовных — Литургия К. Станковица, части Отпевания, «Отче наш», «Христос воскрес» и «Исаия, ликуй» Маринковича.

В период между 2 мировыми войнами хор пережил расцвет и приобрел международную известность под руководством ряда дирижеров (И. Бандур, Й. Србуль, И. Брезовшек, Л. Матачич, Б. Драгутинович, С. Пашчан, М. Милоевич, Х. Маржинец, С. Христич, Б. Цвейич, А. Пордес). В 1931 г. Матачич подготовил концерт правосл. духовной музыки из произведений Мокраняца, Христича, П. Крстича и Милоевича (Отпевание). Исполняя произведения из прежнего репертуара и новые композиции сербских (Бандур, К. Манойлович, Христич, Крстич, Милоевич, М. Вукдрагович, М. Байшанский) и других югославских (Я. Готовац, В. Жганец, Й. Славенский, Э. Адамич, А. Лайовиц, А. Доброниц, Б. Папандопуло, Якоб Галлус (Петелин)) авторов, хор способствовал распространению югославской муз. культуры. Успех сопровождал выступления хора в Югославии (в городах Сербии, Черногории, Хорватии, Боснии и Герцеговины, Словении), а позднее — и за границей (Польша, Чехословакия, Австрия, Венгрия, Швейцария, Германия, Румыния, Турция, Болгария, Греция, Франция). «О.» не только выступал с композициями *a cappella*, но и участвовал в исполнении больших вокально-инструментальных произведений В. А. Моцарта, Г. Берлиоза, А. Брукнера, И. Ф. Стравинского, А. Онегера, Р. Вагнера. На фестивале в Мюнхене в 1937 г. артисты хора были признаны «мировыми лидерами». Их интерпретации серб. хоровой музыки в 1928 г. были записаны и опубликованы компаниями «His Master's Voice» и «Columbia». Собранный на протяжении десятилетий богатая нотная б-ка хора была уничтожена во время второй мировой войны.

После создания социалистической Югославии хор возобновил работу в 1946 г. в рамках культурно-творческого общества «Бранко Крсманович» (названного в честь

студента-агронома, коммуниста и народного героя). Прежние участники коллектива пытались сохранить «О.» в качестве хора (только мужской состав) Вознесенской ц. в Белграде, которым руководили Ж. и Б. Цвейичи. В 1964 г. небольшая группа хористов по приглашению мон. Митрофана в афонском мон-ре Хиландар записала Литургию Мокраянца. Также они пели на литургиях в ряде мон-рей, гастролировали в Греции, Сентендре (Венгрия), Далмации (Хорватия). В 1991 г. ряд пожилых участников хора «О.» и большой хор «Бранко Крсманович» объединились в коллектив под названием «Обилич—Крсманович», существующий и в наст. время.

Выдающийся дирижер Б. Бабич, управлявший хором с 1949 г. до своей кончины в 1980 г., добился совершенного исполнения, что наряду с разнообразием репертуара привело хор к мировой известности. Коллектив исполнял музыку сербских и югославских композиторов XIX и XX вв., ренессансные мадригалы, духовные вокально-инструментальные произведения И. С. Баха, Моцарта, Л. ван Бетховена, Дж. Верди, К. Сен-Санса, К. Орфа, А. Рамиреса, спиричуэлы, правосл. песнопения (напр., «Несть свят» из Отпевания Мокраянца). В 1957 г. в Москве в его исполнении прозвучали «Carmina burana» Орфа. Хор занимал первые места на мн. европ. фестивалях (Арещо (Италия), Лланголлен (Великобритания), Мюнхен, Вена). В 1960 г. он впервые выехал на гастроли в США и Канаду, всего состоялось 6 туров в эти страны, во время которых было дано ок. 500 концертов.

С 1981 г. хором руководит Даринка Матич-Марович, к-рая сохранила прежний репертуар хора и расширила его за счет новых произведений. Хор ездит на гастроли по всему миру; в рамках торжеств в честь 2000-летия Рождества Христова состоялось его выступление в Риме. Хор участвует в исполнении вокально-инструментальных композиций и в оперных постановках, сотрудничает с известными оркестрами и дирижерами. Кроме того, в выступлениях хора звучат премьеры произведений ряда совр. серб. композиторов (Р. Максимовича, З. Христича, М. Михайловича, З. Ерича).

Лит.: Babić B. Umetnost dirigovanja / Ured.: O. Marković. Beograd, 2004; Академско певачко друштво «Обилић», 1884–1941: Докумен-

ти. Сећања. Комент. / Приред.: Б. Мајданац, М. Радојичић. Београд, 2005; *Томашевић К.* На раскршћу Истока и Запада: О дијалогу традиционалног и модерног у српској музици (1918–1941). Београд: Нови Сад, 2009. С. 101–106; Богдан Бабич // https://sr.wikipedia.org/sr-el/Богдан_Бабич [Электр. ресурс].

Д. Петровић

ОБИХОД, термин в рус. церковном пении, имеет 2 значения.

1. Певч. книга, содержащая нотированные песнопения *суточного богослужебного круга* (всенощного бдения, повечерия, Божественной литургии и др.), а также *годового подвижного богослужебного круга* и различных чинов и таинств (*чаша заздравной, венчания брака, погребения, панихиды* и др.).

Название певч. книги объясняется тем, что содержащиеся в ней песнопения являются повседневными, обычными. По этой причине значительная часть таких песнопений, к-рые представляют 2 стилистических пласта древнерус. церковного пения — внегласовый и гласовый, столетиями не записывалась, а передавалась изустно. Песнопения О. не фиксировались в иных певч. книгах. В рукописной традиции название книги становится устойчивым только после ее формирования, к сер. XVII в.; оно появилось в нотированных рукописных книгах в 1-й пол. XVII в.: «Начало обихода всенощного бдения» (РНБ. Кир.-Бел. № 654/911, 1-я пол. XVII в.), «Обиход на литургии» (Там же. № 586/843, нач. — 30-е гг. XVII в.), «Последование постнаго обиходу» (РНБ. Погод. № 396, сер. XVII в.), «Начало постнаго обихода от недели мытаря и фарисея и во святой и великий пост» (Там же. № 424, 2-я пол. XVII в.), «Обиход пасце» (РНБ. Солов. № 621/662, кон. XVII в.), «Сия книги глаголемая Обиход великий» (Там же. № 618/637, 3-я четв. XVII в.). Иные варианты заголовков данной книги также характеризуют ее содержание как повседневное и обычное: «Возследование нужнейших церковных потреб... вечерних, утренних и литургийных; и... постнаго пения и святых пасхи и вся светлая недели» (Там же. № 621/662).

Прототипом О. является визант. певч. кн. *Аколуфии*, сформировавшаяся в XIV–XV вв. и так же, как и О., содержащая неизменяемые песнопения суточного круга. Напр., рукопись «Аколуфии», составленные маистром кир Иоанном Кукузе-

лем, от начала великой вечерни до окончания Божественной литургии» (Athen. Bibl. Nat. gr. 2458, 1336 г.) включает песнопения, входившие в состав 2 др. певч. книг — *Псалтикона* и *Асматикона*, а также иные песнопения служб суточного круга. Кроме того, имеется ряд параллелей в словесном тексте песнопений, в посл. составивших О., и дополнительных разделов *Кондакарей* (мелос песнопений Кондакарей не расшифрован, поэтому нет возможности судить о мелодическом соответствии).

Основными причинами возникновения О. стали, по-видимому, изменение мелодической редакции песнопений в сторону увеличения распевности и усложнения мелоса, а также тенденция к последовательной записи всего корпуса песнопений (в т. ч. малораспевных). В то же время О. явился своеобразным маркером процесса перехода в богослужении Русской Церкви со *Студийского устава* на *Иерусалимский устав*. Как особый тип певч. книги О. сложился к сер. XVI в.

Историю его бытования условно можно разделить на 3 этапа.

На 1-м этапе (посл. четв. XV — сер. XVI в.) намечается тенденция, определившая репертуар О.: фиксация всех песнопений, не вошедших в иные певч. книги (Октоихи, Стихирари месячные и постные, Ирмологии). Вначале песнопения, составившие позднее О., включали в качестве дополнений в различные книги, в разделы неустойчивого состава. Это отдельные песнопения — *предназначительный псалом*, «*Блажен муж*», тропари великого *водоосвящения*, *непорочны*, «*Владычице, приими*», «*Духовная моя братия*» и др., а также циклы — *величания*, *самогласны*, *подобны*, «*Бог Господь*», «*Аллилуия*», «*Свят Господь Бог наш*». Песнопения годового подвижного круга были сгруппированы вместе и образовали единую структуру ранее других. Предварительным этапом формирования О. следует считать запись ряда песнопений без нотации: напр., в рукописи РНБ. Q.1.94 (сер. XV в.) содержатся «*Ныне силы небесныя*», «*О Тебе радуется*» и «*Да молчит всяка плоть*».

Началом формирования О. как новой певч. книги явилось объединение песнопений и подборок по их местоположению внутри рукописи и в определенном порядке. Напр.,

в списке 2-й пол. XVI в. РНБ. Соф. № 481 на л. 116 начинается раздел, озаглавленный «Стихеры самогласны и Господи возвах и Бог Господь и прокимны въскресны на восемь гласов»; данная подборка объединяет такие гласовые песнопения, к-рые по структуре и стилистике отличаются от песнопений Октоиха и Ирмология и служат моделями для распевания текстов соответствующих жанров. Затем помещена др. подборка — «Препелы по полиелеосе на праздники господские» (Л. 119), — к-рая включает величания и припевы по 9-й песни канона, расположенные в календарной последовательности. С л. 125 начинаются песнопения годового подвижного круга — от подготовительных недель Великого поста до Пасхи. Далее в рукописи выписан ряд песнопений под заглавием «На всенощном бдении» (в богослужебной последовательности). В отдельную подборку сгруппированы еще неск. песнопений из различных чинопоследований: стихира на проклятие еретиков «Иже образу Твоему», мученичен 7-го гласа «Единодышуще», Пс 136 «На реке Вавилонстей», «Плакася Адам», «Господи на муку волную» (см.: Захарьина. 2007. С. 71–75). Т. о., в этом раннем списке уже представлены песнопения как столпового знаменного распева, так и внегласовые.

Ранние списки О. весьма малочисленны; все они входят в певч. сборники различного состава, напр.: РНБ. Соф. № 482 (сер. XVI в.) — величания (Л. 79 об.), «Подобны мениям месячным» (Л. 83), песнопения Великого поста «Покаяния отверзи» и др. («сия стихи поются в пост на утрени въскресной за молитв ради» — Л. 86 об.), чин умовения ног («Се стих на умовение ногам» — Л. 87) и неск. дополнительных песнопений; РНБ. Кир.-Бел. № 647/904 (кон. XVI в.) — самогласны (Л. 55 об.), подобны (Л. 57 об.), великопостные песнопения (Л. 65), канон Пасхи (Л. 68 об.); ГИМ. Син. певч. № 139 (сер. XVI в.) — песнопения Великого поста, Страстной седмицы и Пасхи (Л. 168 об.), разрозненные песнопения (Л. 173, 181 об.), заупокойные песнопения (Л. 173 об.), песнопения всенощного бдения (Л. 182), стихиры чина великого водоосвящения (Л. 194 об.).

Песнопения записаны крюковой знаменной нотацией, причем их знаковый состав сильно варьируется

в разных рукописях. Это указывает на устойчивую устную форму их бытования: в каждой писцово-певч. школе складывалась своя форма записи напевов. Также вероятно, что существовали мелодические варианты песнопений, к-рые записывались по-разному.

Постепенно объем дополнительных разделов, различного рода подборок в певч. книгах увеличивается, стабилизируются их состав и порядок компонентов.

На 2-м этапе (сер. XVI — кон. XVII в.) складывается устойчивый круг песнопений О., полностью формируется структура книги, вырабатываются ее типы и редакции, уточняются принципы расположения материала, создаются многочисленные списки, которые различны по составу и объему. При этом ярко проявляется одна из существенных особенностей О. — стремление охватить все известные мелодические версии того или иного песнопения. Наивысшей точки в своем развитии книга достигает во 2-й четв. — сер. XVII в.

Структура. О. состоит из 3 разделов. **1-й раздел**, «Обиход простой», в рукописях часто озаглавлен «Начало всенощного бдения сиречь великия вечерни» (ГИМ. Син. певч. № 1192, 2-я четв. XVII в.), «Начало обихода всенощного бдения» (РНБ. Кир.-Бел. № 654/911) и т. п. и охва-

разделе — литургический: ряд песнопений вечерни открывается стихами «Приидите, поклонимся», затем следуют предначинательный псалом, великая ектения, «Блажен муж», 2-й и 3-й антифоны 1-й кафизмы и т. д., по порядку богослужения.

С течением времени способ расположения песнопений в виде подборок сменяется форматом изложения целых богослужебных чинов, что выражается в записи не только песнопений, но и ектений, ответов на возгласы («И духови твоему», «Тебе, Господи» и т. п.): впервые это отмечается для чина Божественной литургии уже во 2-й пол. XVI в. (напр., РГБ. Ф. 113. № 240, до 1569 г.) и несколько позднее, к сер. XVII в., — для чинов всенощного бдения и др. последований. Иногда песнопения сопровождаютя в О. ремарками составного характера (что нетипично для др. певч. книг). Такие ремарки касаются способа и даже характера исполнения: уточняется распределение песнопений между 2 хорами, указывается, кто из участников богослужения (священник, диакон, экклисиарх, канонарх, головщик) произносит тот или иной текст, поется ли песнопение «велегласно» или «легко», «косно» или «бодро», на какой глас и т. п.

«Обиход простой» содержит неск. подборок — блоков «справочного» характера: в каждом богослужении используются не все объединенные в них песнопения, а лишь одно-два. Часть таких

Чин Божественной литургии
в Обиходе.

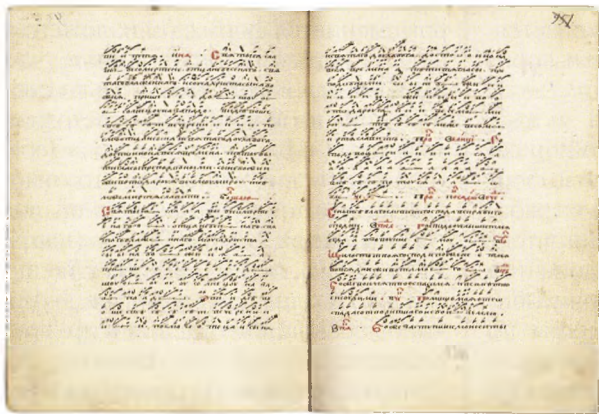
XVI в. (до 1569)
(РГБ. Ф. 113. № 240)



тывает песнопения вечерни, воскресной полунощницы, великого повечерия, воскресной утрени, молебна, литургии св. Иоанна Златоуста и чина заздравной чаши («Над чашею заздравною» — ГИМ. Син. певч. № 1198, 1622–1631 гг.; № 1221, 2-я четв. XVII в.; «Чин и устав на трапезе за приливком» — Там же. № 1236, сер. XVII в.). Главный принцип расположения песнопений в данном

блоков построена по гласовому принципу: модели для распевания псалмов на «Господи, возвах», запевов к стихирам, стихир «на глас» (самогласны и подобны), концовок тропарей на «Бог Господь», а также подборки строк «Бог Господь», «Аллилуия», «Хвалим, благословим», «Свят Господь Бог», воскресных тропарей по великом славословию, первых воскресных тропарей на *блаженнах*, воскресных прокимнов на утрене и на литургии, а в О. после реформ патриарха Николая — также строк «Всякое дыхание».

В др. блоках «Обихода простого» песнопения расположены по дням седмицы («октайный» принцип): это седмичные прокимны на вечерне и на литургии, кафизмы на утрене, «Приидите, поклонимся» со вседневной и с воскресной вставками и седмичные причастны на литургии. Ряд блоков организован по



календарному («стихирарному» — от названия кн. *Стихирарь*) принципу: это блок, включающий в себя величания, праздничные припевы по 50-м псалме, на 9-й песни канона и к непорочнам, блоки задостойников и праздничных причастнов. Особняком стоят 2 блока песнопений Божественной литургии: это Трисвятое и заменяющие его в определенных случаях «Елицы» и «Кресту Твоему», выписанные в порядке употребительности, и прокимны святым, расположенные в соответствии с принятой иерархией чинов святых



(принцип «общей Минси»). Расположение «справочных» блоков в общем ряду песнопений «Обихода простого» подчиняется главному литургическому принципу: блоки псалмов на «Господи, возвах», самогласнов и подобнов расположены перед песнопением «Свете тихий», блоки «Бог Господь», «Аллилуия»

и концовок тропарей — перед воскресными кафизмами на утрене и т. д. — т. е. там, где на конкретной службе задействовано одно из песнопений блока.

2-й раздел О., сформировавшийся, как уже отмечалось, ранее других и получивший заголовок «Обиход постный» («Последование постнаго бдения» — ГИМ. Син. певч. № 1198, 1221, «Последование постнаго обиходу» — РНБ. Погод. № 396, «Начало постнаго

«Свете тихий»
и прокимны вечерни в Обиходе.
1604 г.
(РНБ. Кур.-Бел. № 665/922)

обихода от недели мытаря и фарисея и во святой и великий пост» — Там же. № 424), включает в себя песнопения трид-

ного периода: воскресные песнопения подготовительных недель и воскресных дней Великого поста, седмичных служб и особых великопостных памятей, дней Страстной седмицы и Пасхи. В данном разделе главенствующим является календарный принцип: песнопения расположены в том порядке, в котором они впервые появляются в богослужении. При этом внутри общего ряда песнопения сгруппированы по отдельным чинопоследованиям: это воскресная утренняя подготовительных недель, воскресная вечерня периода поста, великопостные службы суточного круга, литургия Преждеосвященных Даров, литургия св. Василия Велико-

Обиход.
1648 — нач. 50-х гг. XVII в.
(ГИМ. Син. певч. № 390.
Л. 174)

го, чин поклонения Кресту в 3-ю неделю Великого поста, утрени четверга и субботы 5-й седмицы Великого поста, утрени

и литургии Великого четверга и Великой субботы, пасхальная утрени и вечерня дней Светлой седмицы. Внутри чинопоследований песнопения выписаны в литургической последовательности. Блоков «справочного» типа в «Обиходе постном» — 3: воскресные прокимны на вечерне «Не отврати» и «Дал

еси», к-рые поются поочередно, причастны празднуемым святым, к-рые помещены в иерархическом порядке, и прокимны пасхальных вечере, к-рые выписаны в порядке дней седмицы.

3-й раздел О., условно называемый исследователями «чины», наименее устойчив по составу: в различных списках может быть представлено от 1 до 12 песнопений из чинопоследований, большинство которых не входит ни в суточный, ни в седмичный, ни в годовой круг богослужения. Это песнопения чина о Панагии («Над хлебом Пречистыя после стола» — ГИМ. Син. певч. № 1198, 1221; «Син стих поют на трапезе после стола» — Там же. № 1227, сер. XVII в.; «Чин по востани от трапезы» — Там же. № 1236), крестного хода («Сие согласие поется за кресты ходя» — Там же. № 1198), малого и великого освящения воды (эти 2 чина имеют календарную «привязку» — соответственно к 1 авг. и к навечерию Богоявления (5 янв.)), а также чинов венчания («На обручение отроку со отроковицею» — Там же. № 1198, 1221), заупокойной литии («Чин над кутиею въ память усопших» — Там же. № 1243, 3-я четв. XVII в.), панихиды, мирского и иноческого погребений, поминальной трапезы (благословения колива — Там же. № 1243), летопровождения («Чин новому лету» — Там же. № 1198) и освящения храма («На обновление храма и иже в том святыя трапезы» — Там же. № 1230, 1676–1677 гг.). Песнопения сгруппированы по чинопоследованиям, внутри к-рых они выписаны в богослужебном порядке. Достаточно часто (но не всегда) заупокойные последования и чины водосвятия объединяются в рукописях в своеобразные тематические подборки (т. е. подряд выписаны неск. заупокойных или неск. водосвятных чинов).

Помимо 3 рассмотренных разделов в О. иногда включены дополнительные подборки песнопений: светильны (ексапостиларии) воскресные и праздничные (напр.: ГИМ. Син. певч. № 1186, 1236; РГБ. Ф. 354. № 144, 1648 г. — нач. 50-х гг. XVII в.), стихиры евангельские (ГИМ. Син. певч. № 1186, 2-я четв. XVII в.; РГБ. Ф. 354. № 144), стихи «Покаяльны на осмь гласов» (ГИМ. Син. певч. № 1225, 1613 — до 1638 г.; № 1227), каноны молебные Богородице (Там

же. № 1243; 1224, 1677 г.), избранные праздничные стихиры, песнопения утрени Великой пятницы («Страсти Господа и Бога нашего Иисуса Христа» — Там же. № 1225) и Царских часов (Там же. № 1225, 1186). Кафизмы утрени могут располагаться не в последовании всенощного бдения, а в особом разделе под названием «Псалтырь певчая» (Там же. № 1221). Кроме того, в качестве дополнений в О. могут помещаться краткие теоретические руководства («Толкование надписания знаменню» — Там же. № 139; «Строки мудрыя» — Там же. № 1186).

Литургический принцип является в О. одним из основополагающих. Составители книги стремились к тому, чтобы певч. ряд каждого из чинопоследований был представлен максимально полно, поэтому не только включали в него песнопения, отсутствующие в др. книгах, но и зачастую заимствовали песнопения из Октоиха, Триоди, Ирмология и Праздников. Напр., выписанные в последовании всенощного бдения воскресные стихиры на «Господи, воззвах» 8 гласов, степенны 4-го гласа «От юности», богородичен на хвалитех «Проблагословенна еси», изначально входящие в певч. Октоих, включены и в О. Однако полное дублирование материала в этих 2 книгах происходит не всегда: в О. заимствованные богослужебные тексты часто излагаются в иных певч. версиях, нежели в книгах-первоисточниках, — «с поправкой» на др. богослужебную ситуацию, чем предусматривается, напр., в Октоихе, или же как показатель *многогласности*. Так, первые воскресные стихиры (самогласны) в О. распеты в простой силлабической стилистике и должны быть моделями для распевания ненотированных текстов, тогда как в Октоихе они изложены в нормативной попевочной стилистике столбового знаменного распева и предназначаются для пения именно на воскресном богослужении; антифон «От юности» в О. может быть изложен *путевым распевом*, поскольку данное песнопение используется не в рядовом воскресном богослужении (как в Октоихе), а в праздничном (но также может повторять столбовую версию Октоиха); богородичен «Проблагословенна еси» в наиболее полных О. представлен целым блоком песнопений: *осмогласником* и версиями на каж-

дый из 8 гласов в отдельности, а также напевом 4-го гласа в невматической стилистике. В чине молебна богородичен 8-го гласа «Владычице, прими» служит задостойником и изложен *путевым распевом*, а не столбовым, как в Октоихе; в чинопоследовании Пасхи стихира 6-го гласа «Воскресение Твое» выписана в *путевой* версии, а не в столбовой (как в Октоихе на стиховне, откуда она первоначально заимствована), по-



Обиход пространной редакции.
1648 — нач. 50-х гг. XVII в.
(РГБ. Ф. 354. № 144)

скольку предназначена для пения на крестном ходе (путевая версия стихир содержится также в Триоди). Однако в др. случаях мелодические версии песнопений О. и др. книг совпадают: напр., в чин всенощного бдения из Триоди без изменений включены стихиры 7-го гласа «Воскресение Христово видевше» и 6-го гласа «Воскрес Иисус», в последовании Божественной литургии воскресные тропари на блаженнах и стихира Пятидесятницы «Видехом свет истинный» выписаны идентично версиям соответственно Октоиха и Праздников, в чине задравной чаши напев ирмоса 2-го гласа «Крепость дая» — тот же, что и в кн. Ирмологий. Наибольшее количество заимствований содержит «Обиход постный»: это стихиры на поклонение Кресту, «Приидите, уболажим Иосифа», стихиры Великой субботы на «Господи, воззвах», Пасхи на хвалитех и на целование, к-рые перенесены из Триоди, а также ирмосы Пасхи из Ирмология. В пореформенных О. в чин вен-

чания входит также ирмос 5-го гласа «Исаие, ликуй» из Ирмология.

Перечисленные разделы О. необязательно присутствуют во всех списках. В ряде случаев в рукописи имеется только к.-л. один раздел (чаще — «Обиход постный») или 2 раздела («Обиход простой» и «Обиход постный»). В исследовательской литературе содержатся 2 первых раздела («Обиход простой» и «Обиход постный»), принято обозначать термином «Обиход полный» (применяется также вариант «Обиход великий», к-рый заимствован из рукописей — напр.: РНБ. Q.I.1046, кон. XVII — нач. XVIII в.). Списки, в которых есть все 3 раздела, называются «Обиход полный с чинами». Если в списке представлены песнопения лишь одного чина или единичные песнопения 1–2 чинов, то такой список следует классифицировать как «Обиход полный с фрагментами чинов». Наличие дополнительных разделов в типологии О. не отражается.

Объем различных списков О. может варьироваться не только в зависимости от включения 1, 2 или всех 3 разделов. Во-первых, в отдельных чинопоследованиях простого и постного О. могут отсутствовать нек-рые песнопения. Во-вторых, ряд песнопений может быть представлен одной или неск. мелодическими версиями. В связи с этим выделяют 3 редакции О.: основную, краткую и пространную (раздел чинов нестабилен по составу песнопений, поэтому при определении редакции он не учитывается). В О. основной редакции содержится наиболее типичный состав песнопений, причем в каждом конкретном списке неск. песнопений они представлены как минимум в 2 мелодических версиях. В О. краткой редакции отсутствует ряд песнопений (в различных списках их количество может варьироваться), а те, что имеются, зафиксированы в одной мелодической версии (как исключение — в двух). Причина появления краткой редакции — отражение на письме различных способов исполнения богослужебных текстов, известных на практике: в том или ином конкретном храме или обители песнопения, не выписанные в О., могли петь простым напевом, бытующим в устном варианте, или читать. Кроме того, в О. краткой редакции в минимальном объеме включены песнопения, зафиксированные в др. певч. книгах. О. пространной редакции по

сравнению с О. основной редакции дополнены рядом песнопений, впервые распетых в сер. XVII в. (преимущественно с использованием попевок столпового знаменного распева) и не получивших широкого распространения; они также характеризуются наличием максимального количества мелодических версий каждого песнопения (напр.: РГБ. Ф. 354. № 144; ГАТвО. Ф. 1409. № 1044, 1648 г. — нач. 50-х гг. XVII в.). Количество песнопений, отсутствующих в кратких О. и, наоборот, имеющих в пространных, варьируется от списка к списку.

Во 2-й пол. XVII в., и особенно к концу этого столетия, после церковных реформ патриарха Никона увеличивается количество списков, в которых отсутствуют не только 2-й и 3-й антифоны 1-й кафизмы, но и стихи 2-й и 3-й кафизм, непорочны, «Достойно есть» по каноне, хвалитные псалмы. За исключением «Достойно есть», перечисленные песнопения достаточно сложны как по напеву, так и по тексту, чтобы существовать устно; при этом выборки стихов из псалмов, соответствующих данным песнопениям, но не снабженных нотацией, также не обнаружены. Можно предположить, что кафизмы, непорочны и хвалитные псалмы стали либо читать, либо совсем опускать (как в совр. практике богослужения). Вероятно, исключение данных песнопений из О. связано с намерением реформаторов удалить из богослужения все элементы студийской традиции, каковыми были припевы к стихам указанных псалмов. Если же верно предположение, что данные песнопения опускали в богослужении, то поздние О. отражают тенденцию к закреплению в письменных источниках не уставной, а реально принятой практики служения с сокращениями, вновь подтверждая этимологию названия книги. Во 2-й пол. — кон. XVII в. в соответствии с пореформенной практикой богослужения в последовании литургии появляется стихира Пятидесятницы «Видехом свет истинный», в последовании венчания — ирмос «Исаие, ликуй», в последовании всенощного бдения (в весьма малом количестве списков) — песнопение «Ныне отпускаеши».

С самого начала своей истории О. объединяет в себе песнопения различных певч. стилей. Наибольшую долю составляют песнопения знаменного распева, среди которых мож-

но выделить 2 стилевых пласта: 1) внегласовые песнопения всенощного бдения и литургий; 2) песнопения столпового знаменного распева (модели для распевания псалмов на «Господи, воззвах», запевы к стихирам, самогласны и подобны, концовки тропарей на «Бог Господь», подборки строк «Бог Господь», «Аллилуия», «Хвалим, благословим», «Свят Господь Бог»; воскресные тропари на блаженных, ряд песнопений Страстной седмицы и Пасхи). Ряд внегласовых песнопений имеет не одну, а неск. мелодических версий: дополнительными версиями являются различные редакции знаменного распева, к-рые в рукописях именуется «ино», «преводне», «ин перевод», «произвол» или «ино знамя». Дополнительные мелодические версии могут быть также в стилистике столпового осмогласия — это *многогласники* и гласовые версии изначально внегласовых песнопений.

В О. содержится значительное количество песнопений иных стилей. С появлением данной певч. книги именно в нее включают песнопения путевого распева (2-й и 3-й антифоны 1-й кафизмы на всенощном бдении, 18-я кафизма на вечерне с литургией Преждеосвященных Даров, «Достойно есть», «О Тебе радуется» и задостойники на Божественной литургии, «Приидите, ублажим Иосифа» и «Да молчит» в Великую субботу). В О. имеются также песнопения демественного распева (см. *Демественное пение*) («На репе», «Светися», «И нам дарова», «Христос воскрес», многолетие, «Со святыми»), большого знаменного распева («Господь воцаряется, задостойники, «Приидите, последнее целовани»). «Иностилевые» песнопения могут быть как дополнительными по отношению к знаменным, так и основными (напр., путевое «Достойно есть» появляется раньше, чем напев 6-го гласа знаменного распева). Кроме того, известны рукописи, содержащие те песнопения, что и О., но исключительно путевого (напр.: «Обиход путен» — ГИМ. Щук. № 767, 1602 г.) или демественного распевов. В последнем случае такие рукописи имеют собственное название — *Демественник* (напр.: ГЦММК. Ф. 283. № 15, 1606–1612 гг.). Демественник представляет собой особый тип певч. книги, функционально отличаясь от О.: он содержит не самые употребительные, «обиходные» песнопения,

а «элитарные», исполнявшиеся только высокопрофессиональными хорами *государевых певчих дьяков* и *архиерейских певчих*. Также выявлены списки троестрочного (многоголосного) О. (РГБ. Ф. 37. № 149, XVII в.; Ф. 310. № 165, сер. — 3-я четв. XVII в.; ГИМ. Син. певч. № 1188, 1673–1676 гг.; № 1192; РНБ. Q.1.875, кон. XVII в.). Полностью отражая тенденцию к многораспевности, игравшую в развитии древнерусского церковнопевческого искусства XVI–XVII вв. весьма важную роль, О. вобрал в себя различные локальные певческие версии и редакции песнопений («кирилловское», «троицкое», «усольское», «путь монастырской», «опекаловское» и др.; см. также в статьях *Местные распевы*, *Монастырские распевы*). Во 2-й пол. XVII в. и позднее количество представленных в О. певч. стилей возрастает за счет включения *южнорусских распевов: греческого, киевского и болгарского*, а также *авторских* и *местных распевов* («жуковское роспева», «герасимовское» (см. *Герасимовский распев*), «симоновское», «чудовское» и др.).

В О. применялись все известные в то время на Руси виды *нотации*: в XVI–XVII вв. — крюковые знаменная и *казанская нотации*, с 3-й четв. XVII в. к ним добавляются также двознаменная нотополучная-крюковая (ГИМ. Син. певч. № 1348, 1676–1682 гг.) и нотополучная формы записи.

История развития книги О. показывает, что она мыслилась ее создателями как своего рода певч. энциклопедия. Круг песнопений О. с большей или меньшей полнотой охватывает все богослужение: здесь представлены тексты песнопений почти всех чинопоследований общественного и частного богослужения, а также множество дополнительных материалов, в т. ч. уставного характера. Среди всего корпуса певч. книг только О. дает целостное (а не основанное на сопоставлении отдельных частей) представление о певч. традиции уставного богослужения. О. включает в себя песнопения почти всех используемых в Русской Церкви жанров *гимнографии*; в нем представлены все певч. стили и формы нотации, известные на тот момент. Несмотря на значительный объем материала, в кон. XVI — 1-й пол. XVII в. О., как правило, входил в состав певч. сборни-

ков, объединяющих под одним переплетом неск. певч. книг, и только со 2-й пол. XVII в. получают распространение списки О., оформленные как отдельные манускрипты.

3-й этап истории О. охватывает период с нач. XVIII в. до наст. времени, его важнейшая особенность — существование книги не в едином русле, а в рамках 3 конфессиональных течений, сложившихся в России после церковного раскола сер. XVII в.: в синодальной, а затем патриаршей Церкви, среди старообрядцев-поповцев и старообрядцев-беспоповцев.

В практике синодальной Церкви на протяжении XVIII в. продолжалось включение в О. вновь возникающих мелодических версий песнопений, как монодийных, так и многоголосных, в т. ч. гармонического склада, при этом структура книги не претерпевала заметных изменений. В чинопослдование всенощного бдения на данном этапе прочно входят песнопения греческого, киевского и болгарского распевов, причем не только внегласовые, но и те, что относятся к «обиходному осмогласию» (напр.: РГАДА. Ф. 381. № 326, XVIII в.). Ярким образцом многораспевности в поздний период является песнопение «На реках Вавилонских». Н. Б. *Захарьина* перечисляет для него 10 мелодических версий: «греческого распева», «другого распева», «роспев демественной», «демество столповое», «демественная другого распева», «ин роспев», «переводне», «троицкая малая», «малого распева, знаменного», без ремарки (распев является вариантом греческого) (*Захарьина*. 2007. С. 205–206). Однако в наибольшей степени многораспевность проявляется в песнопениях Божественной литургии. Напр., для херувимской песни по различным источникам насчитывается более 20 мелодических версий: «Херувимская песнь знаменного малаго распева», «Малого распеву», «Херувимская песнь киевского распева», «Киево-печерска», «Скитская большой роспев», «Ин роспев скитской поставь в три строки», «На радуйся», «Во всю землю», «Дамолчитная», «Чудовскаго распева», «Симановская», «Смоленская», «Жуковская», «Ин роспев большой жуковской», «Малой роспев жуковской», «Ин роспев», «Преводне», «Езувицкая», «Евстафиевская», «Малой роспев евстафьев», «Королев плачь»,

«Грекословенская», «Болгарская», «Мелетиева», «Кирилловская» (Там же. С. 214–215). Для песнопений «Обихода постного» также появляется большое количество новых мелодических версий. В записи песнопений безусловно доминирующей становится линейная нотация, хотя встречаются и немногочисленные крюковые списки.

В связи с подготовкой печатных изданий певч. книг, в частности О., в XVIII–XIX вв. Синод инициировал унификацию как круга песнопений, так и самих напевов. Унификации напевов в большой степени способствовал переход от знаменного крюкового письма к линейной нотации: т. о. сводилась к минимуму вариативность в прочтении записи песнопений. Однако полностью воплотить идею унификации удалось только с осуществлением печатного издания певч. книг, к-рое впервые состоялось в 1772 г. Издание «Обиход церковный нотного пения разных распевов» содержит исключительно монодийные песнопения; помимо знаменного распева в нем широко представлен греческий распев: его репертуар охватывает песнопения всенощного бдения, Божественной литургии, литургии Преждеосвященных Даров, субботы 5-й седмицы Великого поста, Великой субботы, Пасхи. Круг песнопений киевского распева также достаточно велик: он включает в себя песнопения всенощного бдения, великого повечерия, Божественной литургии, литургии Преждеосвященных Даров, Великой субботы, заупокойных чинов. Несколькими меньше перечень песнопений болгарского распева: это песнопения утрени, литургии и Великой субботы. Песнопения с ремаркой «герасимовское» единичны, а репертуар путевого распева ограничен только величаниями. В учебных целях в 1778 г. был выпущен «Сокращенный Обиход нотного пения». В кон. XIX в. издание певч. книг было предпринято вновь — для исправления опечаток и ошибок, выявленных за прошедшее столетие. «Сокращенный Обиход...» был при этом заменен «Учебным обиходом нотного церковного пения» (1887), в 1891 г. была издана Триодь, в к-рую вошли песнопения подвижных двенадцатых праздников и песнопения «Обихода постного», а изданный в 1892 г. «Обиход нотного пения употребительных церковных распевов» со-

стоял из 2 частей: всенощного бдения и Божественной литургии, т. е. фактически вернулся к объему «Обихода простого» (однако в данном издании в О. были включены воскресные и богородичные ирмосы). В стилевом отношении О. нового издания претерпел довольно значительные изменения: в него были включены напевы, ставшие к тому времени общеупотребительными. Это многочисленные сокращенные распевы (которые по рукописям были известны уже с XVII в., но в небольшом количестве): сокращенный знаменный, малый знаменный, сокращенный киевский, сокращенный греческий. Херувимская песнь представлена в нем 16 мелодическими версиями.

В среде старообрядцев-поповцев древнерус. книга О. трансформировалась в 2 отдельные певч. книги: Обиход и Обедницу. Поповский О. типологически восходит к древнерус. «Обиходу полному» с чинами, но имеет ряд отличий в составе песнопений. Так, в печатной редакции книги (Киев: изд. Л. Ф. *Калашикова*, 1909), являющейся результатом ее развития в течение 2 столетий, отсутствует подборка самогласнов, но добавлены распеты на 2-й глас начальные стихи *шестопсалмия* «Слава в вышних Богу», отсутствуют распеты кафизмы, в т. ч. непорочны (хотя в отдельных ранних списках О. поповской редакции они представлены, напр.: МДА. № 235145. Л. 108 об.), «Честнейшую», «Преблагословенна еси», великое славословие и тропари по великом славословии, песнопения литургий св. Иоанна Златоуста, св. Василия Великого и Преждеосвященных Даров. В подборки песнопений Великого четверга и Великой пятницы включены стихиры, отсутствующие в древнерус. О., при этом канон Пасхи О. не содержит. «Обиход постный» дополнен разд. «Недельные триодные славники». В качестве дополнения в конце книги помещены песнопения чина изобразительных (обедницы): «Помяни нас, Господи», «Лик небесный», «Отче наш» 6-го гласа и «Всесвятая Троице». Песнопения молебна также расположены не после песнопений всенощного бдения, а в конце О. Раздел чинов содержит только заупокойные песнопения.

Кн. Обедница, которая выделялась в отдельный сборник во 2-й пол. XIX в., содержит песнопения

литургий св. Иоанна Златоуста, св. Василия Великого (в т. ч. в Великий четверг и в Великую субботу) и Преждеосвященных Даров, литургийный цикл демественного распева, а также песнопения чина архиерейского служения литургии, чина освящения храма и венчания. В печатном издании Обедницы (Киев: изд. Калашникова, 1909) в цикл песнопений литургии св. Иоанна Златоуста введены 2 новые подборки: распетые входные стихи двенадцатых праздников и тропари и кондаки двенадцатых праздников, предназначенные для исполнения на малом входе.

Стилистика песнопений О. и Обедницы поповской редакции охватывает знаменный, путевой и демественный распевы, а также отдельные образцы болгарского распева. Др. южнорус. распевы, древнерус. безлинейное многоголосие и авторские переводы песнопений в нее не вошли. В рукописных экземплярах О. и Обедницы встречаются песнопения иргизского напева, сложившиеся уже в старообрядческую эпоху (см. в ст. *Иргизские монастыри*). Для записи песнопений используется знаменная, а также казанская нотация.

В среде старообрядцев-беспоповцев сложился особый, поморский, тип О., с 90-х гг. XVIII в. получивший название «Обиходник». Образцом для нового типа книги стал древнерус. «Обиход полный» с фрагментами чинов, при этом поморский Обиходник был приспособлен для совершения богослужений в отсутствие священства. Согласно данным Ф. В. Панченко, «формирование «типового» поморского Обихода произошло на протяжении 1-й пол. XVIII в. До этого периода отдельные разделы Обихода (всенощное бдение, постный Обиход), подборки песнопений (тропари и кондаки, задостойники), чины (погребения и панихиды) и отдельные песнопения, часто представленные несколькими распевами, могли включаться в различные по составу сборники. Окончательно состав Обихода сложился к кон. XVIII в.» (Панченко. 2002. С. 83–84), а в 1911 г. книга была напечатана в Москве (изд. Преображенского богаделенного дома).

Структура поморского Обиходника в целом совпадает с его древнерус. прототипом, но имеет неск. важных отличий, главное из к-рых — отсутствие песнопений Божественной ли-

тургии, т. к. данное чинопоследование не могло совершаться мирским чином. Исключения составили литургийные песнопения «Единородный Сын», опевы Евангелия, «Достоинно есть» и задостойники, к-рые исполняются в чине изобразительных (обедницы). В поморском Обиходнике данные песнопения предваряются подзаголовком «На Литургии», а в уставных ремарках sporadически упоминаются иерей и диакон. По сравнению с древнерус. списками в чинопоследовании всенощного бдения поморский Обиходник имеет следующие отличия: отсутствуют «Честнейшую», «Преблагословенна еси», великое словословие и тропари, кафизмы на утрене выписываются не наряду, а в специальном разделе, после Обихода постного, светильны (праздничные, триодные и воскресные) помещены отдельно — в конце ряда песнопений всенощного бдения; кроме того, 136-й псалом «На реце» устойчиво помещается в «Обиходе постном» (а не в ряду песнопений всенощного бдения). По причине неприятия беспоповцами молитвы за царя в поморском Обиходнике отсутствует чин задравной чаши. В поморском «Обиходе постном» нет песнопений литургии Преждеосвященных Даров, но сохранен задостойник литургии св. Василия Великого «О Тебе радуется». Раздел чинов в Обиходнике представлен только заупокойными песнопениями, поскольку чины освящения воды, венчания, освящения храма и другие предполагают обязательное участие духовенства. Важную особенность поморского Обиходника составляет включение в него 2 новых подборок: тропарей и кондаков двенадцатых и др. чтимых праздников, а также стихир на литии, отражающих посвящение часовен *Выголексинского общежительства* (Панченко. 2002. С. 90–93). Задостойники стабильно включаются в поморские Обиходники в 2 мелодических версиях: путевым и большим знаменным распевами, притом что в древнерус. О. путевые задостойники встречаются регулярно, а распетые большим знаменным распевом, напротив, достаточно редки.

В поморском Обиходнике представлены песнопения знаменного, большого знаменного, путевого и демественного распевов, а южнорус. стили и безлинейное многоголосие

в нем отсутствуют. Нотация песнопений исключительно знаменная.

В наст. время синодальные издания О. хотя и применяются в практике РПЦ, но лишь отчасти и нерегулярно и поэтому далеко не соответствуют названию данной певч. книги. В том виде, как они зафиксированы в этих изданиях, песнопения О. не являются сегодня ни повседневными, ни «составляющими обычай»: они вытеснены огромным количеством разнообразных нотных изданий, в своем подавляющем большинстве многоголосных, а в том, что касается «обиходного осмогласия», преобладает устная традиция. Напротив, старообрядческие О., Обедница и Обиходник полностью сохраняют свое практическое значение и актуальность и повсеместно используются в общинах старообрядцев-поповцев, беспоповцев и в старообрядных приходах РПЦ.

2. Совокупность употребительных песнопений, как записанных, так и бытующих устно. В РПЦ круг песнопений, подпадающих под определение обиходных, с течением времени весьма сильно менялся. Так, с периода Крещения Руси и до сер. XVII в. к церковнопевч. О. относили песнопения знаменного распева, причем значительную часть его составляли внегласовые песнопения и «обиходное осмогласие», длительное время (до сер. XVI в.) не записывавшиеся. К нач. XVII в. круг обиходных песнопений пополнился рядом образцов путевого распева, получивших широкое распространение как в рукописях, так и, очевидно, на практике. При этом иные певч. стили — многоголосные *строчное пение* и демественное пение, большой знаменный распев, различные авторские распевы («переводы») — не были общепотребительными и, следов., обиходными, а заполняли собой нишу высокопрофессионального певч. искусства. Предполагается, что в древнейший период истории РПЦ аналогичное «необходимое» положение занимало *кондакарное пение*.

После церковных реформ сер. XVII в. ситуация коренным образом изменилась. Древние знаменный и отчасти путевой распевы (в монодийной версии) сохранили функцию обиходных в старообрядческих согласиях, а с учреждением в 1800 г. единоверия — и в тех приходах РПЦ, к-рые придерживаются дореформенного богослужебного устава. В основ-

ной же части приходов РПЦ древнерус. пение в значительной степени вытеснено гармоническим многоголосием, а одноголосное пение употребляется редко. К наст. времени О. церковного пения большей части приходов РПЦ составляют: 1) гармонизованные южнорус. греческий, киевский и болгарский распевы; 2) нек-рые песнопения знаменного распева, подвергнутые сокращению и гармонизации; 3) избранные песнопения местных монастырских традиций; 4) песнопения, не имеющие прямой генетической связи со знаменным, с греческим, киевским и болгарским распевами, но стилистически близкие к какому-либо из них; т. н. простое пение — речитатив на 1–3 аккордах (Т, S, D); отдельные авторские песнопения, напр. ирмосы Великого канона «Помощник и Покровитель» Д. С. *Бортиянского*, «Свете тихий» И. С. *Дворецкого*, предначинательный псалом и кондак «Взбранной Воеводе» прот. Д. В. *Аллеманова*.

Общими муз. свойствами для всех многоголосных песнопений, к-рые в наст. время относятся к О., являются гомофонно-гармоническая фактура и простой гармонический язык.

Помимо хронологического и конфессионального аспектов О. церковного пения имеет также и региональный аспект. Во-первых, в различных регионах и певч. центрах общепринятые распевы имеют мелодические варианты, иногда достаточно самобытные. Ярким примером служат гласовые напевы, к-рые могут различаться по мелодическому и ритмическому рисунку, гармонизации, фактуре (ср. напевы 2-го гласа сокращенного киевского распева и Зосимовой пуст. (см. в статьях *Монастырские распевы*, *Нафанаил (Бачкало)*, иером., *Смоленской иконы Божией Матери Зосимова мужская пустынь*), к-рые соотносятся как варианты). Если помимо общего мелодического «зерна» гласовые напевы имеют более значимые различия, напр. в структуре, то они соотносятся как самостоятельные редакции (ср. напевы подобна 1-го гласа «Небесных чинов»: оптинский напев состоит из 2 чередующихся мелодических строк и заключительной строки, а почаевский — из 3 чередующихся и заключительной). Во-вторых, круг обиходных песнопений в к.-л. регионе или певч. центре пополняется напевами местных сочинений или редакций. Так, во 2-й пол.— кон. XIX в. мест-

ные одноголосные редакции знаменного, киевского и греческого распевов уже существовали в Валаамском и Соловецком мон-рях, а в Киево-Печерской лавре сформировался уникальный по мелодическому и гармоническому языку круг песнопений в 4-голосном изложении. Известны также песнопения Троице-Сергиевой лавры, Свято-Успенской Почаевской лавры, Оптиной пустыни, Псково-Печерского мон-ря. Названия ряда песнопений указывают на место их происхождения, напр.: Трисвятое «ярославское»; херувимские «старосимоновская», «софрониевская», «владимирская»; «Милость мира» «ипатьевская», «симоновская». Однако большая группа названий не указывает на локализацию напевов: херувимские «старинная», «скитская», «умилительная»; «Милость мира», «дьячковская», «скитская» и др.

С кон. XVIII в. общеупотребительные песнопения стали включать в специальные нотные издания Синода, а позднее — также *Придворной певческой капеллы*. Синодом были выпущены одноголосные издания: в 1772 г. — книги О., Ирмологий, Октоих, Праздники, в 1778 г. — «Сокращенный Обиход нотного пения», в 80–90-х гг. XIX в. — «Праздники нотного пения», «Октоих нотного пения», «Обиход нотного пения употребительных церковных роспевов», «Триодь нотного пения постная и цветная». Придворной певч. капеллой были напечатаны многоголосные «Пение божественной Литургии Златоустого придворное простое» (1810), «Круг простого церковного пения, издавна употребляемого при Высочайшем дворе» (1830), «Сокращенный Ирмологий знаменного напева» (1848), «Октоих нотного пения» (1849), «Ирмосы... греческого напева» всего года (1850, 1852), «Обиход нотного церковного пения при Высочайшем дворе употребляемого» (1849, 1869).

Традиции крупных певч. центров также нашли отражение в ряде следующих изданий: «Собрание церковных песнопений напева Московского Большого Успенского собора» (1882), «Обиход одноголосный церковно-богослужебного пения по напеву Валаамского монастыря» (1902, 1909²), «Обиход нотного пения по древнему роспеву, употребляемому в первоклассном ставропигиальном Соловецком монастыре» (1912),

«Обиход нотный Киево-Печерской лавры» (1910–1915, 2002), «Обиход церковного пения Синодального хора» (б. г. [нач. XX в.]). Традиция печатных публикаций общеупотребительных песнопений, прерванная в России после 1917 г., была возобновлена в 90-х гг. XX в., в наст. время существует обширный перечень изданий, содержащих обиходные песнопения, среди к-рых есть как репринтные, так и вновь составленные. Для наиболее простых образцов церковнопевч. О. по традиции сохраняется устная форма существования.

Лит.: *Богомолова М. В., Кобяк Н. А.* Описание певч. рукописей XVII–XX вв. Ветковско-Стародубского собр. МГУ // Рус. письменные и устные традиции и духовная культура: Сб. ст. М., 1982. С. 162–227; *Бурилина Е. Л.* Взаимодействие слова и напева в древнерус. монодии XVI–XVII вв. (на мат-ле певч. рукописной книги «Обиход»): Канд. дис. Л., 1984; *Швец Т. В.* Певческая книга Обиход: многожанровость и многораспевность: Диал. раб. / СПбГК. СПб., 2000; *Заболотная Н. В.* Церковно-певческие рукописи Др. Руси XI–XIV вв.: Основные типы книг в ист.-функциональном аспекте. М., 2001; *Хачаянц А. Г.* Типология рукописной церк. певч. книжности XVII–XIX вв.: Канд. дис. М., 2001; *Панченко Ф. В.* Рукописное наследие выговских мастеропевцев: (История, традиция, творчество): Канд. дис. СПб., 2002; *Гусейнова З. М.* Певческие циклы Обихода // Гимнология. М., 2003. Вып. 4. С. 215–236; *Захарьина Н. Б.* Русские богослужебные певч. книги XVIII–XIX вв.: Синод. традиция. СПб., 2003; *она же.* Русские певч. книги: Типология, пути эволюции: Докт. дис. / РАМ им. Песинных. М., 2007; *Смилянская Е. Б., Делисов Н. Г.* Старообрядчество Бессарабии: Книжность и певч. культура. М., 2007; *Королева Т. И., Перелешина В. Ю.* Регентское мастерство: Учеб. пособие. М., 2008; *Перелешина В. Ю.* Древнерус. песнопения книги Обиход в литург. контексте: Типология и структура (на мат-ле рукописей Антониево-Сийского мон-ря): Канд. дис. М., 2008; *Делисов Н. Г.* Старообрядческая богослужебно-певческая культура: Вопросы типологии. М., 2015.

В. Ю. Григорьева

ОБИХОДНИК, тип рус. рукописной книги XV–XVII вв., содержащей указания об организации богослужения или трапезы в том или ином мон-ре. Сохранились О.: Троице-Сергиевой лавры, Иосифова Волоцкого, Соловецкого, Кириллова Белозерского, Новоспасского, Антониева Сийского и др. мон-рей Московской Руси.

Типологически О. можно разделить на 2 группы: богослужебные и столовые. В состав первых входили такие разделы, как *Марковы главы* (устав соединения служб неск. церковных памятей), уставные рубрики на весь год или на его часть,

указания о проведении еженедельных *молебнов* и *панихид*, о тех или иных отдельных частях ежедневного богослужения, о церковном звоне. Этот материал уточнял или дополнял, иногда существенно, содержащиеся имевшиеся в мон-рях рукописных копий *Иерусалимского устава*.

Столовые О. содержали не богослужебные указания, а пищевые предписания: какие блюда и в каком объеме следует подавать на монастырской трапезе в течение всего церковного года. Сохранившаяся в них информация является важным источником сведений о быте средневеков. Руси; возможно, поэтому столовые О. привлекали внимание исследователей в целом чаще, чем богослужебные. К столовым О. тесно примыкают т. н. Кормовые книги: списки «кормов», т. е. трапез в дни памяти жертвователей монастыря, с поминовением их имен. Состав этих трапез и их объем прямо зависели от объема сделанных вкладов и пожертвований; как правило, «кормы» были обильнее, чем предписывалось столовым О.

Кормовые книги по содержанию напоминали столовые О., но одновременно представляли собой реестры вкладов и поэтому были родственны *вкладным книгам* мон-рей. Также в ряде случаев в рукописях материал богослужебного и столового О. соединен: за указаниями о богослужении в тот или иной день следует перечень блюд на трапезе этого дня либо Кормовая книга включается в богослужебный О. в качестве одной из его глав и т. п. Всё это затрудняет строгую классификацию О. по типам.

После XVII в. О. вышли из употребления. Нек-рые из разделов богослужебного О. Троице-Сергиевой лавры вошли в первопечатное рус. издание церковного устава («Око церковное») 1610 г., затем были перепечатаны в издании 1641 г. и в отредактированном виде частично — в пореформенных рус. изданиях *Титикона*, вплоть до современных. Столовые О. Соловецкого мон-ря часто упоминается под именем «Соловецкого устава» в т. н. Малом (или келейном) уставе, с XVIII в. имевшем широкое хождение в старообрядческой среде.

О. одних мон-рей изучены лучше, чем других; зависимость О. друг от друга несомненна, но исследование их генезиса и текстологии в рамках единой русской традиции XV–

XVII вв. все еще остается делом будущею.

Лит.: *Леонид (Краснопевков), еп.* Выписка из «Обихода» Волоколамского Иосифова мон-ря, кон. XVI в., о дачах в него для поминовения по умершим // ЧОИДР. 1863. Кн. 4. С. 1–8 [3-й паг.]; *Леонид (Кавелин), архим.* Троицкие столовые обиходники XV и XVI века // *Горский А. В., прот.* Историческое описание Свято-Троицкия Сергиевы Лавры, составленное... в 1841 г. Ч. 2: Приложения... архим. Леонид. М., 1879. С. 4–35. (ЧОИДР. 1879. Кн. 2); *он же.* Кормовая книга XVI в., 6-ки Троицкой Сергиевой Лавры № 821 л. 92 // Там же. С. 35–56; *он же.* Монастырские столовые обиходники // Там же. 1880. Кн. 3. С. 1–113 [2-й паг.]; *Дмитриевский А. А.* Богослужение в Русской Церкви в XVI в. Каз., 1884. С. 145–240; *Никольский Н. К.* Кирилло-Белозерский мон-рь и его устройство до 2-й четв. XVII в. СПб., 1897–1910. Т. 1. Вып. 1–2; Т. 2 [изд. подгот. З. В. Дмитриевой, Е. В. Крушельницкой и Т. И. Шабловой]. СПб., 2006; *Голубцов А. П.* Соборные Чиновники и особенности службы по ним. М., 1907; *он же.* Чиновники московского Успенского собора и выходы патр. Никона. М., 1908. (ЧОИДР. 1907. Кн. 4); *Шаблова Т. И.* Келарские обиходники Кирилло-Белозерского мон-ря как исторический источник // История Православия в России: люди, факты, источники. СПб., 1995. С. 51–61; *она же.* О трапезе в Кирилло-Белозерском мон-ре в сер. XVII в.: (По келарскому обиходнику 1655 г. Матфея Никифорова и Описи мон-ря 1601 г.) // Наследие монастырской культуры: ремесло, художество, искусство. СПб., 1997. Вып. 2. С. 25–46; *она же (подгот. текста и введ.).* Келарский обиходник старца Матфея Никифорова. М., 2002; *она же.* Кормовое поминовение в Успенском Кирилло-Белозерском мон-ре в XVI–XVII веках. СПб., 2012; *Das Speisungsbuch von Volokolamsk: Eine Quelle zur Sozialgeschichte russischer Klöster im 16. Jh. / Hrsg. L. Steindorff et al. Köln; Weimar; W., 1998; Штайндорф Л.* Сравнение источников об организации поминовения усопших в Иосифо-Волоколамском и Троице-Сергиевом мон-рях в XVI в. // АЕ за 1996 г. М., 1998. С. 65–78; *idem [Steindorff L.]*. Realization vs. Standard: Commemorative Meals in the Iosif Volotskii Monastery in 1566/67 // *Rude & Barbarous Kingdom Revisited: Essays in Russian History and Culture in Honor of R. O. Crummev.* Bloomington, 2008. P. 231–249; *Горкина А. И.* Кампанологические данные в рукоп. монастырских уставах XVII в. // Мат-лы к «Энциклопедии муз. инструментов народов мира». СПб., 2003. Вып. 2. С. 26–55; *Дмитриева З. В.* Келарские приходные и расходные книги старца Кирилло-Белозерского мон-ря Матфея Никифорова (1654–1660 гг.) // *Времена и судьбы: Сб. ст. в честь 75-летия В. М. Панеяха.* СПб., 2006. С. 441–468; *она же.* Памяти келарей Кирилло-Белозерского мон-ря «о поминках и запасах»: 1560–1630-е гг. // ВЦИ. 2014. № 1/2 (33/34). С. 5–47; *Починская И. В.* «Книга обиходная Кириллова монастыря» из собр. ЛАИ ИГНИ УРФУ // *Вестн. ЕкатДС.* 2015. Вып. 2(10). С. 65–105.

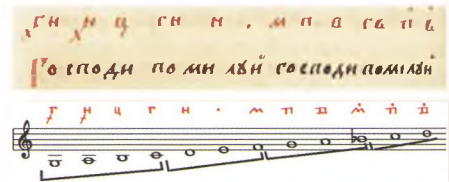
Свящ. Михаил Желтов

ОБИХОДНЫЙ ЗВУКОРЯД, термин древнерусской муз. теории, обозначающий последовательность 12 ступеней, которые объединены

в 4 соединенных тетрахода идентичной интервальной структуры (тон — тон — полутон; последний тетраход неполный). Однофункциональными в О. з. являются ступени на расстоянии кварты. Первоначально представления о звукоряде в древнерусской муз. теории складывались при выстраивании определенных семейств знаков по высоте относительно друг друга и/или «строки» и только затем — в виде последовательности ступеней звукоряда, обозначенных степенными (кинноварными) *пометами* (см. последовательность ступеней звукоряда в сложившемся виде, напр. в «Извещении...» мон. Александра Мезенца (*Стремоухова*); пример 1).

Ряд степенных помет, выстроенный древнерусскими распевщиками на 1-м этапе их формирования, ограничивался 7 буквами, образуя 7-ступенный звукоряд, аналогичный визант. звукоряду в том виде, как он

Пример 1



Обиходный звукоряд по рукописи посл. четв. XVII в. и его нотная расшифровка (РГБ. Ф. 379. № 2. Л. 4)

описан в теории *Нового метода* (после 1814). Впосл. количество ступеней, получивших особое буквенное обозначение, колебалось в различных теоретических руководствах на протяжении XVII в. (подробнее о подобных разночтениях в древнерус. теоретических текстах см. в ст.: *Григорьева*. К вопросу классификации. 2017).

Вычленение определенных ступеней из мелоса знаменных песнопений и их осмысление в виде абстрактной муз. системы происходили на протяжении XVII в. Согласно т. зр. В. Ю. Григорьевой, собственно звукоряд как определенная последовательность ступеней впервые был отражен в руководстве «Согласник иже указывает всех осми гласов все различныя гласы (звуки.— В. Г.) всего пения» (РНБ. Солов. № 690/752. Л. 107–107 об., кон. 40-х — нач. 50-х гг. XVII в.). Каждая из строк «Согласника...» показывает определенную ступень звукоряда, «которая в соот-

ветствующей строке-цитате отмечена цифирной маркировкой» (*Григорьева*. Осмысление. 2017. С. 290). Способ описания ступеней О. з. через определенные строки песнопения, а именно через начальные или акцентные слоги в муз. тексте, первоначально является преобладающим, однако к кон. XVII в. использование примеров для демонстрации степенных помет постепенно утрачивает свое значение и О. з. приобретает более абстрактные черты как последовательность ступеней определенного звукоряда (Там же. С. 290–291, 295).

Однофункциональность ступеней на расстоянии кварты отмечена в самых ранних руководствах по теории степенных помет в виде словесного описания идентичности соответствующих помет (напр., в «Согласнике...» отмечено «возхождение» «н» в «п», «м» в «гв» и «.» в «в») или в виде графического сходства помет однофункциональных ступеней (напр., в «Сказании о помете красной...», ГИМ. Син. певч. № 211, 3-я четв. XVII в., идентичными буквами указаны имеющие идентичное функциональное значение первые ступени светлого и тресветлого согласий — «м» и «м с хохлом»). Применение идентичных помет для обозначения однофункциональных ступеней разных согласий связано с принципом т. п. сугубого согласия, наиболее четко сформулированного в руководстве посл. четв. XVII в. (РГБ. Ф. 379. № 1) (*Григорьева*. К вопросу классификации. 2017. С. 309).

В более поздних руководствах (со 2-й пол. XVII в.) равнозначность ступеней на расстоянии кварты перестает маркироваться.

В «Извещении...» Александра Мезенца появляются дополнительные графические элементы — признаки — для облегчения предполагаемой печати книг, нотированных знаменной нотацией. Признаки фактически обозначают в О. з. трихорд, тем самым демонстрируя изменения в представлении древнерус. распевщиков о структуре О. з. В др. руководствах позднего происхождения (напр., ГИМ. Син. певч. № 58) также отмечается тенденция описывать ячейку О. з. как 3-звучную (см. также: *Григорьева*. 2014. С. 39). «Трихордовость» отражена и в появлении слоговых аналогов степенных помет согласия, к-рые встречаются в руководствах с кон. XVII в. (напр.: РГБ.

Ф. 272. № 429; см. *Шабалин*. 2003. С. 236; см. пример 2).

На позднем этапе уже сложившаяся последовательность букв, указывающая на определенную ступень О. з., получила графическое вопло-

Пример 2

Б Н Ц Г Н . Ф А Г О Л Я Л Л Ф А Г О Л Я Л Л

Слоговые обозначения степенных помет обиходного звукоряда в поздних руководствах

щение в виде «лествицы» или «горевосходного холма» (см. *Лествица*).

Впервые строение О. з. описал С. В. Смоленский, к-рый представил его как последовательность трихордов разной интервальной структуры — большого, малого и укосненного, а 3-ступенные ячейки назвал «согласиями» (*Смоленский*. 1888. С. 52–53).

Прот. Василий *Металлов* впервые употребил термин «обиходный звукоряд» в 1-м издании своей монографии «Богослужбное пение Русской Церкви: Период домонгольский» (М., 1906), хотя отрицал роль звукорядной теории для практического овладения знаменным распевом. В дальнейшем термин употреблялся нерегулярно; понятие обозначалось также термином «церковный звукоряд» (см., напр.: *Бражников*. 1949. С. 92; *Успенский*. 1982).

М. Г. Школьник, опираясь на теорию Нового метода в изложении *Хрисаифа* из Мадита (1832), выдвинула гипотезу о происхождении О. з. от визант. энгармонического интервального рода, однако предположила, что на раннем этапе в древнерус. певч. традиции могла существовать и диатоническая система визант. звукоряда (*Школьник*. 1996. С. 22–46). По ее мнению, О. з. в завершенной форме (в виде 12-ступенного звукоряда с гексахордом в центральной его части) отражает зап. муз. теорию, а «роль посредника на пути гексахорда с Запада на Русь сыграла южнорусская церковно-певческая традиция» (Там же. С. 23).

С 80-х гг. XX в. предпринимались попытки охарактеризовать мелос песнопений знаменного распева с помощью разработанной западноевроп. теории церковных ладов, и т. о. сложилось представление о 6 «обиходных» ладах, имеющих различное интервальное значение, — большим, малом и укосненным, каждый

в 2 разновидности — автентической и плагальной (*Холопов и др.* 2006. С. 192–201).

В. Ю. Григорьева предложила свою концепцию, рассматривая историю формирования звукоряда в древнерусской муз. теории. По ее мнению, в ранних руководствах «звуковое пространство характеризуется лишь наличием высокого и низкого регистров, а в контексте песнопений возникает еще один параметр — строка, которая... не позволяет судить о звуковысотности напева вне мелодического контекста» (*Григорьева*. Осмысление. 2017. С. 289–290). Однако отсутствие системы степенных киноарных помет не является доказательством отсутствия О. з. в мелосе знаменных песнопений в течение неск. столетий.

По всей вероятности, О. з. был не единственным звукорядом, использовавшимся в древнерус. мелосе; наличие «странных помет» указывает на возможное существование иных интервальных систем (см. также: *Воробьев*. 2017).

О. з. встречается также в нек-рых образцах рус. фольклора и применяется в произведениях композиторов XX–XXI вв. (Ю. М. Буцко и др.).

Лит.: *Смоленский С. В.*, изд. Азбука знаменного пения старца Александра Мезенца. Каз., 1888; *Никольский А. В.* Звукоряды народной песни: Ист.-теорет. этюд // Сб. работ этногр. секции. М., 1926. Вып. 1. С. 9–51. (Тр. ГИМНа.); *Бражников М. В.* Пути развития и задачи расшифровки знаменного распева XII–XVII вв. Л., 1949; *Успенский Н. Д.* Церковный звукоряд // МЭ. 1982. Т. 6. Стб. 135; *Школьник М. Г.* Проблемы реконструкции знаменного распева XII–XVII вв.: Дис. канд. М., 1996. С. 22–46; *Шабалин Д. С.* Певческие азбуки Др. Руси: Тексты. Краснодар, 2003; *Холопов Ю. и др.* Музыкально-теоретические системы: Учеб. для ист.-теорет. и композиторских фак-тов муз. ВУЗов. М., 2006; *Гусейнова З. М.* «Извещение» Александра Мезенца и теория музыки XVII в. СПб., 2008; *Лозовая И. Е.* О содержании понятий «глас» и «лад» в контексте теории древнерус. монодии // Гимнология. М., 2011. Вып. 6. С. 344–359; *Григорьева В. Ю.* «Книга Иосифа Ловзунского, его знамени и пометы»: Певческие праздники XVII в.: Публ. и исслед. памятника. М., 2014. С. 35–90; она же. К вопросу классификации древнерус. муз.-теоретических руководств по теории степенных помет // Гимнология. 2017. Вып. 7. С. 306–316; Осмысление обиходного звукоряда в древнерус. муз. теории // Там же. С. 284–305; *Холопов Ю. И.* О принципах композиции старинной музыки. М., 2015. С. 69–74; *Воробьев Е. Е.* Исправление звукоряда в напевах знам. распева 2-й пол. XVII в. // Гимнология. 2017. Вып. 7. С. 317–348.

И. В. Старикова

ОБЛАТЫ [лат. *oblati* — принесенные], в средние века одна из катгорий насельников католич. монастырей. До XI в. это были в основном

посвященные Богу дети, к-рых в раннем возрасте родители на основании особого договора отдали в мон-рь. По достижении определенного возраста (как правило, совершеннолетия) О. могли принести обеты, принять тонзуру и стать монахами (до этого они не имели права покинуть мон-рь). Основанием для такой практики служили, с одной стороны, ветхозаветные примеры посвящения детей Богу (1 Цар 1. 24–28), с др. стороны — новозаветные тексты об угодной Богу жертве (oblationem et hostiam Deo — Еф 5. 2).

О.-дети. Ранние египетские и сирийские подвижники-анахореты в основном отрицательно относились к тому, что среди монахов были дети и подростки. Однако на протяжении IV в. мн. отцы Церкви высказывались в пользу того, чтобы детей принимали в общежительные мон-ри. Наиболее важные наставления на эту тему принадлежат свт. *Василию Великому* (*Basil. Magn. Asc. fus. 15*) и свт. *Иоанну Златоусту* (*Ioan. Chrysost. Adv. origen. vitae mon. 3. 11, 18*). Через бывавших на Востоке лат. богословов и аскетов эти идеи проникли на Запад. Напр., среди монахинь, к-рых окормлял блж. *Иероним Стридонский*, в мон-рь в раннем возрасте были приведены прав. *Азелла* (в 10 лет — *Hieron. Ep. 24. 2*) и *Павла* (посвящена еще до рождения — *Ibid. 107. 3*). О детях в мон-рях упоминали свт. *Павлин Милостивый*, еп. Ноланский, *Сульпиций Север* и др. *Пруденций* писал об этом явлении как об уже устоявшемся обычаях (*Prudent. Perist. 2. 521–524*). Блж. *Августин* настаивал на том, что дети, чьи родители выбрали для них путь девственной жизни, по достижении совершеннолетия (*ad legitimam aetatem*) имеют право сделать свободный выбор (*Aug. Ep. 262. 8; 355. 3*). Этой т. зр. придерживались и в Римской Церкви (*Leo Magn. Ep. 167. 14–15*). В V–VI вв. известно и о злоупотреблениях: мн. знатные люди отдавали в мон-ри своих детей (прежде всего дочерей), чтобы не наделять их наследством или приданым.

Свт. *Кесарий* Арелатский в «Правилах для дев» упоминал о том, что в связи с запретом монахиням иметь слуг в мон-рь принимали малолетних детей: в случае необходимости разрешалось брать в обитель девочек 6–7 лет, к-рые уже способны обучаться грамоте и исполнять послушание (*Caes. Ar. Reg. ad virg. 7*). Од-

нако святитель считал недопустимым принимать в мон-рь детей (как из знатных семейств, так и из бедных) на содержание или для обучения (т. е. не для последующего их служения в мон-ре). Согласно свт. *Аврелиану Арелатскому*, в монастырь следовало принимать детей не младше 10–12 лет, по достижении совершеннолетия они должны были письменно (*chartas facere*) отказаться от наследования родительского имущества (*Aurelian. Reg. monach. 17. 47 // PL. 68. Col. 389, 392*).

В «Правиле учителя» сведения о принятии в мон-рь детей знатных лиц представлены в форме речи, обращенной к родителям. Подчеркивалась необходимость освобождения того, кто поступал в мон-рь, от принадлежавшего ему или наследуемого им имущества, к-рое полагалось либо полностью раздать бедным, либо разделить на 3 части и одну часть отдать бедным, 2-ю — оставить семье, 3-ю — передать мон-рю, либо полностью оставить все имущество семье, отказавшись от права его наследовать (последний вариант, однако, может быть проявлением греха стяжательства, что осуждалось составителем «Правил учителя») (*Reg. Magistr. 91*).

В Уставе св. Бенедикта, для которого «Правило учителя» послужило одним из прямых лит. источников, предусматривалась возможность поступления в мон-рь не только детей знати, но и бедняков (*pauperiores*) (*Reg. Ben. 59*). В нем впервые была описана обрядовая сторона *oblatio puerorum* — передачи детей в монастырь в качестве О.: ключевым элементом этой церемонии, совершавшейся в присутствии свидетелей, являлось возложение родителями на алтарь письменного прошения (*petitio*) о принятии ребенка в мон-рь. Благодаря широкому распространению Устава св. Бенедикта наименование «облаты» закрепилось в качестве устойчивого термина для обозначения соответствующей категории насельников мон-рей.

Принятие О. в мон-ри регулировалось канонами ряда раннесредневеков. Соборов. Так, 19-й канон V Аврелианского Собора (549) предписывал откладывать посвящение принесенного родителями или пришедшего самостоятельно ребенка на 1–3 года. В большинстве случаев (чаще всего речь шла о девочках) говорилось о необратимости поступления в мон-рь

и невозможности после этого вступить в брак по достижении совершеннолетия (3-й канон III Лугдунского Собора (583); 12-й канон Маконского Собора (581 или 583)). 49-й и 55-й каноны IV Толедского Собора (633) запрещали тому, кто стал монахом по воле родителей, возвращаться в мир. X Толедский Собор (656) вводил лишь одно ограничение: ребенок, которого отдавали в мон-рь, не мог быть младше 10 лет (6-й канон; ср. 40-е прав. Трулльского Собора (691/2)).

В 726 г. папа Римский св. *Григорий II* (715–731) на вопрос св. *Бонифация* († 754) ответил, что дети, отданные родителями в мон-рь, не имеют права выйти из него и вступить в брак по достижении совершеннолетия, поскольку они принесены в качестве дара Богу (*Gregorius II, papa. Ep. 14. 7 // PL. 89. Col. 525 = Ep. 26 // MGH. EpSel. T. 1. P. 46*). Вероятно, это постановление было связано с необходимостью провести более четкую границу между О. и детьми, обучавшимися в монастырских школах, или было вызвано специфической англосаксонских и германских мон-рей того времени, в которых часто воспитывались дети родственников аббата или аббатиссы.

В период каролингской реформы (см. ст. *Каролинги*, разд. «Монастырская реформа») идея свободного и сознательного принятия монашеских обетов вновь получает распространение (подробнее см.: *Metz R. L'entrée des mineurs dans la vie religieuse et l'autorité des parents d'après le droit classique: La réaction contre l'ancien rigorisme en faveur de la liberté des enfants // Studia Gratiana. R., 1976. Vol. 20. P. 187–200*). Так, в одном из капитуляриев *Карла Великого* († 814) задавался риторический вопрос, каким канонам или правилам отцов Церкви или апостольской заповедью можно обосновать принятие монашества против своей воли (*Capitula de causis cum episcopis et abbatibus tractanda* (811). 10 // *MGH. Capit. T. 1. P. 163*). Требование соблюдать правила относительно возраста и свободного волеизъявления при пострижении в монашество содержится в 23-м каноне Майнцкого Собора (813) (*MGH. Conc. T. 2. Pars 1. P. 267*).

17-й канон Ахенского Собора (817) утвердил в качестве обязательного для всех мон-рей обряд *oblatio puerorum*, описанный в Уставе св. Бенедикта: его надлежало проводить

в присутствии свидетелей-мирян, а по достижении совершеннолетия О. должен был подтвердить (*confirmet*) сделанный выбор (при этом точный возраст наступления совершеннолетия не указывался) (*Synodi secundae Aquisgranensis decreta authentica*. 17 // ССМ. Т. 1. Р. 477; ср.: *Regula S. Benedicti Anianensis*. 48 // *Ibid.* Р. 529; *Collectio capitularis Benedicti Levitae monastica*. 36 // *Ibid.* Р. 549; *Collectio S. Martiali Lemovicensis, Legislatio Aquisgranensis*. 50 // *Ibid.* Р. 560). В рамках ахенской реформы был разработан и типовой образец *petitio* (самый ранний пример подобного текста сохр. в составе толкования Смарагда († после 826) на Устав св. Бенедикта — ССМ. Т. 3. Р. 180).

Один из наиболее острых конфликтов относительно *oblatio puerorum* был связан с делом бенедиктинского мон. *Готшалка* из Орбе († ок. 867–869), к-рый потребовал освободить его от принесенных монашеских обетов, т. к. он, будучи в свое время О., был пострижен без согласия. В 829 г. этой теме особый трактат (*Liber de oblatione puerorum*) посвятил непосредственный виновник конфликта *Рабан Маур* († 856), в тот момент аббат Фульды, выступивший в защиту принятого учения о необратимости данных обетов.

Каролингские деятели монастырской реформы рассматривали подтверждение монашеских обетов в сознательном возрасте, вероятно, как формальное обязательство О. в отношении уже свершившегося факта (см.: *Jong*. 1996). Речь скорее всего шла о том, чтобы минимизировать ущерб от возможных конфликтных ситуаций, поскольку в реальности совершеннолетних О., покидавших мон-ри, несмотря на все запреты, было достаточно много (*Smaragd. Expositio in Regulam S. Benedicti*. 59 // ССМ. Т. 8. Р. 301). По этой причине в последующей традиции больше внимания уделялось именно вопросам необратимости *oblatio puerorum* и невозможности покинуть мон-рь, если при совершении обряда были соблюдены основные требования, касавшиеся возраста и проч. (постановление папы Римского Григория II об О. с нек-рыми вариациями воспроизводится в 20-м каноне Вормского Собора (868) (MGH. Conc. Т. 4. Р. 272–273), в Декрете *Иво Шартрского* (*Ivo. Decret. VII 15* // PL. 161. Col. 548), в Декрете *Грациана* (*De-*

cretum Gratiani. II 20. 1. 2 // *CorpICan. Pars 1. Col. 843–844.* (PL; 187)) и др.). Трибурский Собор (895) предоставил право родителям или попечителям отданной в мон-рь девочки изменить свое решение в течение года, если ей было меньше 12 лет (MGH. Capit. Т. 2. Р. 227).

В целом принятие О. было частью сложной системы взаимоотношений мон-рей со своими соседями-земле-владельцами и с властными институтами. Контакты между родителями и родственниками О. и мон-рями, принявшими посвященных Богу детей, не заканчивались после принесения на алтарь грамоты с *petitio*. Обычно мон-рь оказывал ответную помощь членам семьи, проявлял по отношению к ним гостеприимство и т. п.

Из О., как правило, формировали монастырские хоры (*schola cantorum*). Именно О. предпочитали возводить в пресвитерский сан, поскольку они считались более чистыми нравственно и ритуально по сравнению со взрослыми монахами (средневек. авторы ссылались на предложенную еще Марком Теренцием Варроном (116–27 гг. до Р. X.) этимологию лат. слова «*puer*» (ребенок) от «*purus*» (чистый) — см., напр.: *Censor. De die natale*. 14. 2; *Isid. Hisp. Etymol.* XI 2. 10). 21-й канон Ахенского Собора (817) запрещал О. даже в случае болезни вкушать мясную пищу. Им доверяли приготовление облаток для мессы (*Theodulfus, ep. Aurelianensis. Capitulare primum*. 5 // MGH. Capit. episc. Т. 1. Р. 107). В XI в. даже сам обряд *oblatio puerorum* претерпел нек-рые изменения: у клунийцев, чтобы подчеркнуть особую чистоту О., к алтарю их приносили уже не сами родители, а один из монахов (см.: *Lahaye-Geusen*. 1991).

О. участвовали в большей части монастырских церемоний, но, согласно обычаям, всегда отделялись от основной массы монахов (во время процессий шествовали либо первыми, либо последними, всегда сидели отдельно в рефектории (трапезной) и т. д.). Они принимали участие в заседаниях капитула, но не имели права голоса. Тех из О., кто оставались в мон-ре, было принято называть *nutriti* (вскормленные) в противоположность тем, кто пришли в мон-рь, будучи совершеннолетними (*conversi* — обратившиеся; см. *Конверсы*) (*Eadmeri Liber similitu-*

dinibus. 78 // PL. 159. Col. 649). Из числа О. в посл. формировалась интеллектуальная элита мон-рей, бывш. О., как правило, занимали высокие посты в монастырской иерархии, часто становились аббатами.

К кон. XI в. ситуация изменилась. Сторонники *григорианской реформы* стали видеть *симонию* в обмене дарами, сопровождавшем обряд *oblatio puerorum*. В «новом» монашестве была сделана ставка на лиц, сознательно выбиравших аскетический образ жизни. Вильгельм, аббат монастыря Хирзау († 1091), а затем *картузианцы*, *цистерцианцы* и др. «новые» монашеские ордены отказывались принимать О. У клунийцев изменения произошли при аббате *Петре Достопочтенном*, установившем высокую возрастную границу для принесения монашеских обетов: запрещалось постригать лиц младше 20 лет (*Statuta Petri Venerabilis*. 36 // ССМ. Т. 6. Р. 70–71). Хотя сам институт О.-детей не исчез, его значение резко снизилось. *Нищенствующие ордены* изначально были ориентированы на прием новициев (см. *Новициат*), а не О. Формальный запрет принимать в нищенствующие ордены О. младше 14 лет был введен в 1430 г. папой Римским *Мартином V* (1417–1431) (*Bullarium magnum Romanum*. Т. 4. Р. 737).

3 дек. 1563 г., на 25-й сессии *Тридентского Собора* (1545–1563), было принято постановление, объявлявшее недействительными монашеские обеты, принесенные лицами младше 16 лет (*Concilium Tridentinum. Sess. 25: Decretum de regularibus et monialibus*. 15 // *Canones et Decreta sacrosancti oecumenici Concilii Tridentini*. R.; Lipsiae, 1887¹¹. Р. 182). Т. о. средневек. практика посвящения Богу О.-детей полностью исчезла.

О.-взрослые. С сер. XI в. получила развитие практика ухода в мон-рь взрослых людей в форме принесения себя в качестве О. Эта практика напоминала социальные отношения типа коммендации (см.: *Мирамон*. 2002. С. 221). Помимо «*oblatio*» в источниках для обозначения этой практики используются такие выражения, как *redditio*, *dedicatio*, *offersio*, *conversio*, *devotio*. Чаще всего взрослые О. включались в число братьи без принесения монашеских обетов в обмен на пожертвование монастырю всего имущества или его части (в т. ч. на смертном одре).

В источниках встречаются разные обозначения таких людей: *matricularii, familiares, fratres conscripti, hospites, monachi ad succurrendum* и др. в зависимости от того, было ли пожертвовано все имущество, принесли ли обеты послушания аббату, проживал ли человек, передавший свое имущество монашеской обители, в пределах мон-ря или поблизости, было ли ему дано особое монашеское одеяние (хабит) и т. д. Среди взрослых О. постепенно выделяется категория конверсов — братьев-мирян, работавших в мон-ре на особых условиях (особенно характерны для «нового» монашества в XII в.).

Согласно 9-му канону *Латеранского III Собора* (1179), различались О., к-рые пожертвовали все имущество мон-рю, и те, к-рые сохранили свое имущество (*Mansi*. Т. 22. Col. 23). 57-м канонном *Латеранского IV Собора* (1215) оформилось отличие О. от остальных категорий лиц, связанных с мон-рем (*familiares*) (*Ibid.* Col. 1046). Под О. здесь подразумевались те, кто отказались в пользу мон-ря от имущества, но, продолжая жить в миру, пользовались им по праву узурфрукта. Подобного рода контракты практически повсеместно исчезли к кон. XIV–XV в., хотя сохранялись еще некоторое время в швейцар. мон-рях.

О.-взрослые были не только у бенедиктинцев, но и в нищенствующих орденах (*Dal Pino*. 1994; *Czortek*. 2002), хотя для последних больше характерен институт *терциариев*.

В позднее средневековье появляются общины секулярных О. Так, в 1425 г. католич. св. Франциска Римская († 1440) основала сестричество облатов под покровительством монахов-оливетанцев из рим. мон-ря Санта-Мария-Нова бенедиктинской конгрегации Пресв. Девы Марии с горы Оливето. По-прежнему проживая в своих семьях, сестры-О. оказывали помощь бедным. В 1433 г. их деятельность получила папское одобрение, организация была утверждена как жен. конгрегация облатов Торредельи-Спекки (позже переименована в честь основательницы св. Франциски Римской; приносимые сестрами-О. обеты были признаны каноническими, а не частными только в 1958).

В Новое время термин «облаты» появился в названиях ряда конгрегаций миссионерской направленности.

Так, конгрегация облатов св. Амвросия была основана в 1578 г. католич. св. Карло *Борромео* († 1584) из приходских священников Милана. Члены конгрегации не приносили обетов бедности и не имели обязательств жить в общине (особый устав принят в 1581). В 1611 г. конгрегация была переименована в конгрегацию облатов святых Амвросия и Карла; при имп. Наполеоне в 1810 г. она была распущена, но восстановлена в 1854 г.

В 1714 г. из этой конгрегации выделилась группа облатов-миссионеров г. Ро, основанная пресв. Дж. М. Мартинелли († 1727) для проповеди среди простого народа и проведения духовных упражнений. В 1875 г. появились О.-викарии, которые поддерживали приходы, оставшиеся вакантными, и служили в диоцезальных санктуариях. Существовали также т. н. диоцезальные О., занимавшиеся просветительской работой в приходах. В 1931 г. кард. А. И. Шустер († 1954; в 1996 беатифицирован папой Римским *Иоанном Павлом II*) ориентировал диоцезальных О. на работу в семинариях и колледжах. В 1932 г. им же была основана конгрегация О.-мирян (или облатинов): они приносили временные обеты целомудрия и послушания и помогали клирикам в приходской работе.

Во 2-й пол. XIX в. появились конгрегации облатов Девы Марии Непорочной, облатов Успения, облатов св. Франциска Сальского, облатов св. Иосифа, а в нач. XX в. сформировалась община апостольской жизни сестер-облатов Вифании. В 1911 г. получила папское одобрение конгрегация облатов Святейшего Сердца Иисусова и Непорочной Девы Марии.

Аббат П. *Геранже* с появлением у бенедиктинского аббатства Солем многочисленной группы сторонников из числа священников и мирян ввел особую категорию ассоциированных членов, к-рых также назвал «облаты». Они могли носить особый хабит, но не давали никаких обетов. С появлением единого ордена бенедиктинцев его 1-й примас — Ильдебран де Амтени († 1913), аббат мон-ря Сант-Ансельмо в Риме, добился от папы Римского *Льва XIII* (1878–1903) особой привилегии для секулярных О. всех бенедиктинских конгрегаций в составе ордена (бrevet от 18 июня 1898; статуты для се-

кулярных О. в орденах бенедиктинцев были приняты в 1904, в 1927 пересмотрены). Новая категория бенедиктинских О. стала по сути аналогом терциариев в нищенствующих орденах.

Лит.: *Seidl J. N.* Die Gott-Verlobung von Kindern in Mönchs- und Nonnen-Klöstern oder De pueris oblati: Eine kirchenrechts-geschichtliche Untersuchung. Burghausen, 1871; *Deroux M. P.* Les origines de l'oblature bénédictine. Ligugé, 1927; *Riepenhoff J. R.* Zur Frage des Ursprungs der Verbindlichkeit des Oblateninstituts. Münster, 1939; *Lentini A.* Note sull'oblazione dei fanciulli nella Regola di S. Benedetto // *Studia Benedictina*: In memoriam gloriosi ante saecula XIV transitus S. P. Benedicti. Vat., 1947. P. 195–225. (StAnselm; 18/19); *Hofmeister Ph.* Die Klausural-Oblaten // *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige*. Salzburg: Münch., 1961. Bd. 72. S. 5–45; *Baccetti E.* Vecchi e giovani nella Regola di S. Benedetto // *Rivista di Ascetica e Mistica*. Firenze, 1962. Vol. 7. P. 458–482; *Grundmann H.* Adelsbekehrungen im Hochmittelalter: Conversi und nutriti im Kloster // *Adel und Kirche*: G. Tellenbach zum 65. Geburtstag dargebracht / Hrsg. J. Fleckenstein, K. Schmid. Freiburg i. Br., 1968. S. 325–345; *Vogüé A., de.* La Règle de St. Benoît. P., 1971. T. 6: Commentaire historique et critique. P. 962–970, 1355–1368. (SC; 186); *Smith D. G.* Oblates in Western Monasticism // *Monastic Studies*. Pine City (N. Y.), 1982. Vol. 13. P. 47–72; *Jong M., de.* Growing up in a Carolingian Monastery: Magister Hildemar and his Oblates // *JMedH*. 1983. Vol. 9. P. 99–128; *eadem*. In Samuel's Image: Child Oblation in the Early Medieval West. Leiden etc., 1996; *Lahaye-Gewissen M.* Das Opfer der Kinder: Ein Beitrag zur Liturgie- und Sozialgeschichte des Mönchtums im Hohen Mittelalter. Altenberge, 1991; *Dal Pino F.* Oblati e oblate conventuali presso i mendicanti 'minori' nei secoli XIII–XIV // *Quaderni di storia religiosa*. Verona, 1994. Vol. 1: Uomini e donne in comunità. P. 33–67; *Weitzel J.* Oblatio Puerorum: Der Konflikt zwischen väterlicher Gewalt und Selbstbestimmung im Lichte eines Instituts des mittelalterlichen Kirchenrechts // *Vom mittelalterlichen Recht zur neuzeitlichen Rechtswissenschaft: Bedingungen, Wege und Probleme der europäischen Rechtsgeschichte*: W. Trusen zum 70. Geburtstag / Hrsg. N. Brieskorn. Paderborn, 1994. S. 59–74; *Esser N.* Benediktineroblatentum: Studien zur Geschichte und Gegenwart der «weltlichen Mitglieder» des Benediktinerordens. Sinzig, 1995; *Мирамон III., de.* Принятие монашества в сознательном возрасте (1050–1200): Исслед. феномена обращения в зрелом возрасте // *Анналы на рубеже веков: Антология* / Отв. ред.: А. Я. Гуревич. М., 2002. С. 194–221; *Czortek A.* L'oblazione dei laici presso i frati eremiti di Sant'Agostino nei secoli XIII e XIV // *Analecta augustiniiana*. 2002. Vol. 65. P. 5–40.

А. А. Ткаченко

ОБЛАЧЕНИЯ ЦЕРКОВНЫЕ — см. *Церковные облачения*.

ОБНИЩЕВАНЦЫ, религ. движение среди фабричных рабочих и кустарей в С.-Петербурге в кон. 50-х — 1-й пол. 60-х гг. XIX в., описанное Н. С. *Лесковым*. Основателем

движения был рабочий Иван Исаев (Исаич) (1820/1825, с. Благовещенское Верейского у. Московской губ. (ныне дер. Благовещенье Наро-Фоминского р-на Московской обл.) — после 80-х гг. XIX в.), происходивший из семьи крепостных крестьян — тайных старообрядцев. Со своим дедом Кузьмой Григорьевичем, начитанным в Свящ. Писании, мальчик Иван мечтал о «счастьи всечеловеческом», «средней» вере, к-рая примирит народ. Чудесные «откровения» и «видения» убедили подростка в его призвании, и в 1840 г. Иван решил искать «беспорную единую среднюю веру Христову». Он отправился в Боровск, где раньше в зимние месяцы работал на бумагопрядильной фабрике, оттуда уехал в С.-Петербург, ходил в моленную *поморцев* в доме Пиккиева на Моховой ул., к *федосеевцам* на Волково кладбище, к *филипповцам* в дом Дмитриева на Болотной ул. Поняв, что в старообрядчестве «средней веры» и единства не найти, он решил искать ее в правосл. Церкви и для этого обойти знаменитые мон-ри. Исаев совершил 3 путешествия до Новгорода: в 1843 г., зимой—весной 1865 г. вместе с фабричным рабочим Иовом Осиповым и в нач. 1866 г. вместе с женой и Осиповым; в 1859 г. ходил до Тихвина. На пути Исаеву попадались пророки, юродивые, ангелы; не было только «единой и непорочной» веры. В правосл. мон-рях Исаев встретил то, чего не видел в старообрядческих скитах: «папиросы, пуньши, толстые самовары» и отсутствие интереса к вопросам веры. В годы религ. исканий он работал на кустарной ткацкой фабрике, в свободное время неустанно читал Библию и упражнялся в писании полуставом.

Во 2-й пол. 50-х гг. XIX в. Исаев решил создать собственную спасительную веру на основе Библии. Парижский мирный договор 1856 г., зафиксировавший поражение России в Крымской войне, убедил его в господстве над миром *антихриста*, одолевшего благочестивую, несмотря на мн. отступников, Русь. В 1857 г. Исаев начал проповедь приготовления ко Второму пришествию Христову «обновлением» через «высокое житие». Он раздал все свое имущество и вместе с женой стал вести особенно строгую жизнь. Исаев предписывал пост, к-рый мог соблюдать рабочий человек, отказ от вина, пива,

чая, др. плотских удовольствий, добровольное обнищание. Себя он считал старообрядцем, видя в своем учении следование «древней святоотеческой вере», но ни истории, ни сущности старообрядчества не знал.

К 1858 г. Исаев уже имел много последователей, в основном из фабричных кустарей-старообрядцев. Их идеалом было следование жизни прп. *Алексия, человека Божия*, — таиться и читать «божественные книги». Последователи Исаева, большинство к-рых не достигло его совершенства в обнищании, часто раздавали хлеб и одежду нищим и заключенным. Его наиболее убежденными почитателями были рабочий патронного завода Андрей Дементьев и Алексей Дмитриев из Пскова, к-рые по примеру своего учителя в 1858–1861 гг. раздали немало имущества и денег. В это время Исаев стал расходиться со старообрядцами, настаивавшими на прениях, от к-рых учитель О. отказывался.

Прочитав в Апокалипсисе, что Господь уже близко, Исаев в 1860 г. занялся расчетами года и дня пришествия Христа, основываясь на выкладках староверов, из них он особенно доверял самым строгим, по его мнению, филипповцам. Исаев решил, что 7 печатей, о к-рых говорится в 6-й гл. Апокалипсиса, есть 7 лет царствования имп. *Александра II Николаевича*, а затем завершится бытие мира. В обосуждении крестьян он видел подготовку избранной Руси к принятию Христа. Исаев считал, что 19 февр. 1861 г. начался 7-й год царствования императора, т. е. была снята 7-я печать. Пришествие Христа Исаев предполагал на Пасху 1861 г., в связи с чем О., чтобы встретить Господа, раздали свое имущество, оставшись в самой плохой одежде («саванах»), постарались «обосеть (от «босый») с головы до ног» (*Сажин*. 2008. С. 88). После того как стало ясно, что «Господь умедлил», Исаев обвинил филипповских старцев в том, что они «напутали с часом», и перенес конец мира на начало Великого поста 1862 г., затем на 19 февр. 1863 г. После прошествия этих дат большинство О., разочаровавшись в учителе, его покинули. Исаеву остались верны Андрей Дементьев и Григорий Борисов. В 1866 или 1868 г. Исаев и его жена стали ходить в правосл. храм (по примеру бывш. единомышленника Иова Осипова, женившегося на пра-

восл. девушке и начавшего молиться в правосл. церкви). За это лидер О. был решительно осужден бывш. единомышленниками и старообрядцами. В эти годы Исаев продолжал назначать даты конца света: 24 янв. 1874 г., 24 июня 1884 г.

В кон. 70-х гг. XIX в. Исаев решил обратить внимание императора на продолжавшееся нарушение Закона Божия и написал 4 тома «царских книг» (РНБ ОР. Ф. 573. Собр. СПбДА. Ед. А II 229/1–4). В «Первой царской книге», созданной 29 мая — 4 июня 1876 г. «Божиим повелением», Исаев сообщает сведения о своей жизни, рассказывает о странствованиях по церквам и мон-рям, называет братьев по вере, излагает расчеты времени конца света. Во «Второй царской книге» («Луна со звездами»), написанной 14 июня — 2 авг. 1876 г. «Духом Святым», излагается эсхатологическая концепция автора, помещен рассказ о ближайших братьях по вере, приводится список 70 свидетелей жития Исаева и его борьбы с антихристом. Третий том (19 февр. — не позднее 12 апр. 1877) посвящен совр. событиям, войны того времени трактуется как предвестники антихристового царства. Последняя книга (20 июля 1877 — 21 марта 1878) содержит эсхатологические размышления и осмысление рус. истории в свете библейских пророчеств. 3 июня 1880 г. Исаев отдал свой труд Новгородскому и С.-Петербургскому митр. *Исидору (Никольскому)*, затем рукопись поступила к ректору СПбДА прот. И. Л. *Янышеву* и попала в архив академии. В связи с этим в прессе появилось неск. статей об Исаеве и его учении.

С 3 июля 1880 по 15 июля 1881 г. состоялось 11 встреч Исаева и Андрея Дементьева с Лесковым. Последний пытался завязать религ. диспут, но О. от споров уклонились. Встречи с Лесковым Исаев описал в соч. «1880 года и 1881 года двухгодовые религиозные беседы трех лиц: первый — Николай Семенович Лесков, второй — Иван Исаев, а третий — Андрей Дементьев, — в С.-Петербурге» (изд.: *Сажин*. 2008. С. 118–160). Сочинение было создано после публикации в февр.—мае 1881 г. в ж. «Русь» очерка Лескова «Обнищеванцы» (№ 16–21, 24, 25; Лесков также включил очерк в сб. «Русская рознь» (СПб., 1881); следующая публикация очерка состоялась в 2008).

Ист.: Сажин А. В. Неизвестный Лесков. «Обнищавцы»: Текст, претекст, исслед., коммент. СПб., 2008.

Лит.: Горелов А. А. Лесков и народная культура. Л., 1988. С. 243–244, 260.

Е. А. Агеева

ОБНОВЛЕНИЕ ХРАМА ВОСКРЕСЕНИЯ ХРИСТОВА В ИЕРУСАЛИМЕ [греч. *μνήμη τῶν ἐγκαίνιων τῆς ἀγίας τοῦ Χριστοῦ ἡμῶν Ἀναστάσεως*; церковнослав. *па́мать ѡбновле́ній хра́ма ста́гѡ, хрѣта и бѣга на́шегѡ воскрѣ́нїа*], один из праздников правосл. Церкви, ныне совершаемый вместе с предпразднством *Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня*, в прошлом — один из главных праздников Иерусалимского Патриархата.

Терминология. Термин «обновление» в названии праздника — библейского происхождения и восходит к древнеевр. глаголу *hnk* — наставлять, освящать дом (Втор 20. 5) или храм (3 Цар 8. 63; 2 Пар 7. 5), от которого происходит существительное *hānukkāh* — «освящение, посвящение», также используемое в отношении дома или храма (2 Пар 7. 9) (BDB. P. 335). В греч. переводе LXX для передачи этого термина используется глагол *ἐγκαίνιζω* и существительное *ἐγκαίνισμός* или *τὰ ἐγκαίνια* (мн. ч.) (3 Цар 8. 63; 2 Пар 7. 5, 9). В греч. тексте 1 Макк, описывающем очищение Второго храма и освящение жертвенника в 165 г. до Р. Х., данные действия, в подражание освящению Первого храма, обозначаются термином *ἐγκαίνισμός* (1 Макк 4. 56, 59). Вероятнее всего, именно зимний праздник 25 Кислева (Ханука, т. е. Обновление), установленный в честь очищения храма Маккавеями, и подразумевается под термином (во мн. ч.) *τὰ ἐγκαίνια* в Евангелии от Иоанна: «Настал же тогда в Иерусалиме (праздник) обновления, и была зима» (Ин 10. 22). Глагол *ἐγκαίνιζω* употребляется дважды в Послании к Евреям: в контексте заключения ВЗ, который «был утвержден (ἐνεκαίνισται) не без крови» (Евр 9. 18), и в описании «нового пути» в небесное святилище, к-рое «обновил» (ἐνεκαίνισεν) Господь Иисус Христос (Евр 10. 20).

Происхождение праздника. Согласно *Евсевию* Кесарийскому, строительство храма в Иерусалиме на месте Воскресения Христова было начато по указанию св. имп. *Константина I* Великого вскоре после завершения *I Вселенского Собора*

в Никее (325) (*Euseb. Vita Const.* 3. 25). В процессе строительства «вдруг во глубине земли, сверх всякого чаяния, показалось пустое пространство, а потом честное и всесвятое знамение спасительного Воскресения», т. е. «священнейшая пещера» Св. Гроба Господня (*Ibid.* 3. 28). В письме еп. Иерусалимскому Макарию имп. *Константин* повелевает на «святом месте, очищенном от постыдных принадлежностей капища», создать храм «великолепнее всех храмов» (*Ibid.* 3. 30–31). Храм-базилика на месте Гроба Господня, называемый *Евсевием* «новый Иерусалим», был построен напротив «древнего Иерусалима», т. е. руин Второго храма, разрушенного в 70 г. по Р. Х., — вероятно всего, чтобы подчеркнуть противопоставление нового христ. храма ветхозаветному (*Ibid.* 3. 33). Упомянув об обретении пещеры св. Гроба Господня, *Евсевий* обходит молчанием обретение Честного Креста, что некие ученые (напр., П. У. Л. Уокер, С. Боргехаммар) связывают с оригенистским богословием самого *Евсевия* (*Walker.* 1990. P. 122–130; *Borgehammar.* 1991. P. 115–119).

Освящение Иерусалимского храма Св. Воскресения (Гроба Господня) в 335 г. подробно описывается *Евсевием*, а также упоминается церковными историками V в. Созоменом, Сократом Схоластиком, Феодоритом Кирским и Псевдо-Геласием Кизическим. Это событие совпало с 30-летием (*tricennalia*) правления имп. *Константина* и следовало сразу после состоявшегося в Тире Собора, важного события в ходе арианских споров, на к-ром противники свт. *Афанасия Великого* попытались сместить его с Александрийской кафедры. Свт. *Афанасий* покинул Собор и, добившись аудиенции у императора в К-поле между 30 окт. и 6 нояб. 335 г., был восстановлен на своей кафедре (*Barnes.* 1993. P. 23–24; 248. N 17). Именно епископы, присутствовавшие на Соборе в Тире, и получили повеление императора «немедленно отправиться и не откладывать их путешествие в Иерусалим», чтобы совершить освящение новопостроенной базилики во Св. граде (*Euseb. Vita Const.* 4. 43. 1; *Sozom. Hist. eccl.* 2. 26. 1; *Socr. Schol. Hist. eccl.* 1. 33).

В соответствии с практикой, установленной рим. правом, «общественное место становится священ-

ным (*sacrum fieri*), если император (*princeps*) его освящает (*dedicavit*) или передает право освящать его» (*Dig.* I 8. 9). Храм Св. Воскресения был сооружен по повелению высшего должностного лица — императора, и освящение (*dedicatio*) храма проводилось по непосредственному имп. указанию епископами, присутствовавшими на Тирском Соборе. Хотя имп. *Константин* не возглавил *dedicatio* храма лично, его власть представлял имп. чиновник *Мариан* (*Sozom. Hist. eccl.* 2. 26).

Освящение Иерусалимского храма Св. Воскресения осенью 335 г., как оно описывается *Евсевием*, состояло в соборном совершении литургии, сопровождавшейся продолжительными проповедями: «...служители Божии возвышали праздник молитвами и поучениями... умиловывали Бога бескровными жертвами и таинственными священнодействиями... тут-то и мы... почтили праздник различными обращениями ко всему собранию беседами» (*Euseb. Vita Const.* 4. 45). При этом *Евсевий* не приводит к.-л. иных подробностей о самом чине освящения.

Несмотря на то что все церковные историки однозначно указывают на год 30-летия правления имп. *Константина*, т. е. на 335 г., как на год освящения храма, а арианские споры происходили в осеннее время, ни один из историков не отмечает 13 сент. как день освящения храма Св. Воскресения. Однако уже с нач. V в. память обновления храма празднуется именно в этот день. *А. Баумштарк* считал, что эта дата была избрана имп. *Константином*, поскольку совпадала с *dedicatio* рим. храма Юпитера *Optimus Maximus* на Капитолийском холме (*Baumstark A. Liturgie comparée / Rev. par B. Botte. Chevetogne, 1953³.* P. 203). Согласно альтернативной гипотезе *М. А. Фрейзера*, дата 13 сент. была избрана в связи с тем, что в 335 г. она совпала с датой 10 тишри по иудейскому календарю, т. е. с Днем очищения (*Йом Киппур*): т. о., выбор даты был мотивирован антииудейской полемикой (*Fraser.* 1997. P. 25–28). Однако сомнительно, чтобы иудейский календарь раввинистической традиции, к-рый также в период поздней античности только формировался (см. в статьях *Календарь* и *Иудейское богослужение*), имел большое значение для христ. церкви *Элии Капитолины* (Иерусалима) в нач.

IV в., учитывая, что евр. население было изгнано из Иерусалима после восстания Ш. Бар-Кохбы (132–135). Не менее вероятной кажется гипотеза, что дата 13 сент. была избрана случайно или по простому совпадению с сентябрьскими идами в год tricennalia Константина Великого (Permyakovs. 2012. P. 87–88).

Одно из позднейших преданий о событии обновления храма Воскресения Христова в 335 г. отражено в «Слове на обретение Честного и Животворящего Креста» Александра Кипрского (Саламинского) (VI в.), в к-ром сказано, что именно свт. Афанасий Александрийский совершил освящение храма Воскресения Христова, помазав его миром, «прежде прибытия других епископов», т. е. епископов Тирского Собора (PG. 87γ. Col. 4065–4068). М. ван Эбрук датировал «Слово...» царствованием имп. Юстиниана (Esbroeck. 1979. P. 102–103). Описание обновления храма Воскресения Александрия явно анахронично (напр., указание на помазание миром как на центральный элемент чина освящения храма) и не соответствует описаниям событий сент. 335 г., но искусственное «введение» свт. Афанасия в повествование позволяло читателям VI в. объяснить, каким образом освящение, совершенное противниками Афанасия — арианствующими епископами, могло стать одним из основных церковных праздников в Иерусалимском Патриархате.

Праздник в иерусалимском богослужении IV–IX вв. Согласно свидетельству паломницы Эгерии, посетившей Иерусалим ок. 381–384 гг., праздник Обновления («день обновлений» — dies enscniatum) торжественно совершался Иерусалимской Церковью как день освящения храма на Голгофе, т. е. базилики, называвшейся Мартириум, а также как день освящения храма на месте пещеры Воскресения (quae est ad Anastase) (Eger. Itiner. 48. 1–2). Торжественность праздника паломница объясняла тем, что Св. Крест был обретен именно в этот день и т. о. праздник был посвящен 2 событиям (Ibidem). Праздник совершался в течение 8 дней при участии множества мирян, монахов и аскетов (monachorum et apudactitum), приходивших из отдаленных мест (Месопотамия, Сирия, Египет, Фиваида), а также ок. 40–50 епископов

(Ibid. 49. 2). Видимо, подобно ветхозаветному празднику Кушей (Суккот) (Втор 16. 16), праздник в Иерусалиме также воспринимался мн. христианами как день обязательного посещения св. мест: «...они считают, что тот, кто не будет присутствовать на таком великом празднике, совершает тяжкий грех» (Eger. Itiner. 49. 2).

Об особой торжественности праздника Обновления в Иерусалимской Церкви говорит и Созомен: «...он совершается ежегодно и весьма торжественно, так что тогда совершаются таинства, и церковные собрания продолжаются 8 дней. По случаю этого торжества туда для посещения святых мест стекаются многие почти со всей подсолнечной» (Sozom. Hist. eccl. 2. 26. 4). Замечание Созомена не только свидетельствует о 8-дневном периоде попразднства Обновления в нач. V в., но и указывает на совершение таинства Крещения в этот праздник наравне с праздниками Пасхи, Богоявления и Пятидесятницы (согласно «Посланию к армянам», к-рое приписывают свт. Макарию Иерусалимскому († 333), см.: *Macarius of Jerusalem. Letter to the Armenians* / Ed. A. Terian. Crestwood (N. Y.), 2008. P. 83).

Богослужебные чтения для праздника Обновления впервые засвидетельствованы в Армянском Лекционари, отражающем богослужебную традицию Иерусалима 1-й пол. — сер. V в. (Renoux. 1979. P. 139–164). Праздник 13 сент. обозначен в Лекционари как «обновление [освящение] святых мест» (или «святых мест Иерусалима»). Две рукописи этого памятника (Jerus. Arm. 121; Paris. arm. 44) указывают лишь на 2-дневное празднование, рукопись Матен. 985 отмечает 8-дневное попразднство (октаву). При этом все рукописи дают богослужебные указания только для первых 2 дней. В 1-й день праздника, 13 сент., богослужение совершалось в ротонде св. Воскресения (Анастасисе). Литургические чтения включали Пс 64, 1 Тим 3. 14–16, аллилуия с Пс 147 и Ин 10. 22–42 (Renoux. Lectionnaire arménien. P. 360–363). Во 2-й день, 14 сент., богослужение совершалось в базилике Мартириуме и повторялись те же чтения, что и в 1-й день. Именно в этот день, как указано в источнике, «возвышают честный Крест для всего собрания [народа]» (Ibidem). Ш. А. Рену отмечал нек-рые архаич-

ные черты рукописи Paris. arm. 44 (IX–X вв.), к-рые позволяют предположить, что указание на 2-дневное попразднство Обновления в этой рукописи (а также в ркп. Jerus. Arm. 121) отражает более раннюю стадию развития этого праздника в иерусалимском богослужении.

Груз. перевод Иерусалимского Лекционария V–VIII вв., отражающий следующую стадию развития устава богослужения в Иерусалимском Патриархате, представляет более полный цикл богослужебных чтений и указаний не только для самого праздника Обновления, но и для всей октавы — с 13 по 20 сент. Рукописи Лекционария, календаря Sinait. iber. O. 34 и Евхологиев Sinait. iber. O. 54, Sinait. iber. O. 12 и др. также указывают на место совершения богослужения в конкретный день попразднства. В Лекционари содержится указания на гимнографические тексты, многие из которых соответствуют текстам, найденным в рукописях древнейшего Иадгари (Тропология). Праздник 13 сент. по-грузински обозначается как «საბჭუჭრო ღობელ არს ეგკეობა» и переводится как Обновление (Освящение), что есть Энкения» (Tarchnischvili. Grand Lectionnaire. Vol. 2. P. 36. N 1234) или «Освящение святых храмов, называемое Энкения» (Garitte. Calendrier Palestino-Géorgien. P. 90). Названия, противопоставляющие груз. термин греч. названию праздника τῆ ἐγκαίνια, подчеркивают, что в иерусалимском контексте термин «обновление» без конкретизации храма указывал на Обновление храма Воскресения Христова — один из главных праздников богослужебного годового цикла. Как и в арм. переводе Лекционария, богослужение в 1-й день праздника совершалось в ротонде Св. Воскресения (Анастасисе). На вечерне под 13 сент. указываются входной тропарь (ἁβσοσσο) «Как неисчислимо Твое долготерпение» (в рукописях древнейшего Иадгари этот тропарь не найден) и Пс 65. 4, 1. На литургии указан входной тропарь «Прежде солнца украшенный, славный Твой гроб...», прокимен — Пс 85. 9, 17; ветхозаветные чтения — Прем 9. 1–19, Зах 1. 16–2. 5, апостольское чтение — 1 Тим 3. 14–16. После Аллилуия с Пс 64. 5 следовало евангельское чтение — Ин 10. 22–37 (или 42). В соответствии с чином иерусалимской Литургии ап. Иакова 2 гимнографических

текста были указаны для перенесения Св. Даров на великом входе: тропарь на умовение рук (ბჟღოთა-ბაბობა) «Глас пророков Твоих...» и «Аллилуия» как тропарь Св. Даров (ბოძბოფობა) (*Tarchnischvili. Grand Lectionnaire. Vol. 2. P. 36–37. N 1234–1240*). Примечательно, что в гимнографической традиции Иерусалима тропарь на перенесение Св. Даров заменялся пением «аллилуия» только в особо торжественные церковные праздники — в Великую субботу, в день Пасхи, на Пятидесятницу, в Неделю ваий (как вариант) и в праздник Обновления (*Метревели. Иадгари. С. 215, 217, 250; Tarchnischvili. Grand Lectionnaire. Vol. 2. P. 37. N 1240*), что вновь подчеркивает уникальный статус Обновления в круге иерусалимского церковного года. Впрочем, одна рукопись иерусалимского Евхология груз. редакции Sinait. iber. O. 54 (X в.) содержит вместо «Аллилуии» иной тропарь на перенесение Св. Даров — «Исполнен славы храм Твой, Господи...» (Fol. 156v), основанный на видении Ис 6 (см.: *Permjakovs. 2012. P. 345–347*).

Грузинский перевод Иерусалимского Лекционария приводит полный цикл тропарей и богослужебных чтений для 2-го дня Обновления, т. е. для праздника Воздвижения Креста 14 сент. (см. в ст. *Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня*). На 3-й день Обновления, 15 сент., богослужение совершалось в базилике св. Сиона с чтениями на литургии: Пс 147. 1–2, Ис 33. 17–22, Евр 8. 7–9. 10, аллилуарий с Пс 64. 2 и евангельское чтение — Мф 23. 1–22. На 4-й день Обновления, 16 сент., богослужение происходило в Новой церкви Пресв. Богородицы, освященной 20 нояб. 543 г. Чтения включали: Пс 146. 2, 1, Зах 8. 3–8, Рим 11. 25–27, аллилуарий с Пс 83. 2 и евангельское чтение — Мк 11. 15–8. На 5-й день праздника, 17 сент., богослужение вновь совершалось в ц. св. Сиона (согласно Лекционарию, по Календарь Sinait. iber. 34 указывает на «место Вознесения») с чтениями: Пс 124. 1–2, Евр 12. 18–28, аллилуарий с Пс 86. 1 и евангельское чтение из Мф «в 7-й четверг Пасхи», что не поддается точной интерпретации, поскольку евангельское чтение в 7-й четверг по Пасхе соответствует Ин 7. 37–42, — очевидно, речь идет о чтении, начинающемся с Мф 16. 13 (*Tarchnischvili. Grand Lectionnaire. Vol. 2.*

P. 39. N 1253; Ibid. P. 52. N 1375). В 6-й день Обновления Календарь Sinait. iber. O. 34 указывает на Вифлеем как на место совершения богослужения (груз. пер. Лекционария не уточняет, где оно находится); богослужебные чтения включают: Пс 131. 8, 1, Евр 9. 24–10. 7, аллилуарий с Пс 44. 12 и евангельское чтение — Мк 12. 28–44. На 7-й день праздника особое место богослужения в Лекционарии не указано, в то время как Календарь называет Голгофу. Чтения в 7-й день состоят из Пс 86. 2, 7, Рим 9. 1–5, аллилуарий с Пс 95. 1 и евангельского чтения — Ин 2. 23–3. 6. В 8-й, последний день праздника Лекционарий назначает следующий набор чтений: Пс 64. 2–3, Гал 4. 18–26, аллилуарий с Пс 147. 12 и евангельское чтение — Лк 20. 1–19. Календарь Sinait. Georg. 34 указывает в качестве места совершения богослужения св. Анастасис. Анализ подбора литургических чтений для 8-дневного праздничного цикла Обновления показывает, что, за исключением чтений на 2-й день праздника (Воздвижения Креста), большинство чтений в той или иной мере посвящено раскрытию через тексты ВЗ и НЗ учения о Церкви, чьим прообразом являлся ветхозаветный храм. Так, ряд чтений содержит образы, которые можно интерпретировать в еклесиологическом смысле, — храм (Мф 23, Мк 11, Евр 9–10, Мк 12), виноградник (Лк 20), камень (Мф 16), а нек-рые чтения включают и аллюзии на конкретные св. места, Иерусалим и Сион (Гал 4, Евр 12, Рим 11). Т. о., данные Иерусалимского Лекционария указывают на определенную эволюцию смысла этого праздника: воспоминание конкретного исторического события — освящения храма св. Воскресения в 335 г. — постепенно уступает место празднованию обновления «святых мест Иерусалима» в целом, а также символическому празднованию, посвященному Церкви и Св. Кресту.

Древнейший Иадгари (в груз. переводе), отражающий состав Иерусалимского Тронология до сер. VIII в., содержит полный цикл гимнографии на праздник Обновления (а также на 2-й день праздника, т. е. в день Воздвижения Креста). За исключением уставных псалмов на вечерне и литургии, сборник гимнографии на день Обновления содержит 101 тропарь. Они распределены между структурными элементами вечерни, утре-

ни и литургии: тропари на «Господи, воззвах» на вечерне, тропари к каждой из 9 библейских песней и на хвалитех на утрени, а также, как указывалось выше, входной тропарь (ἁβοσο, охитай), тропарь на умовение рук и на перенесение Св. Даров на литургии (*Метревели. Иадгари. С. 287–298*; см. анализ гимнографии: *Permjakovs. 2012. P. 310–347*). Нек-рые песнопения, содержащиеся в Иадгари, также входили в минейные тексты визант. традиции: стихир-тропари на «Господи, воззвах» в Иадгари, «На камени Евангелия Ты утвердил Церковь Твою, Христе...» (*Метревели. Иадгари. С. 287*) и «Древле совершил Соломон обновление Храма...» (Там же. С. 288) сохранились как стихира на «Господи, воззвах» (Ἐθου πύργων ἰσχύος, τὴν Ἐκκλησίαν σου Χριστέ) и стихира на хвалитех (Πάλα μὲν ἐγκαινίζων τὸν ναὸν ὁ Σολομὼν) в последовании Минеи на 13 сент.; тропарь на умовение рук «Глас пророков Твоих...» на литургии в день Обновления — в числе стихир, указанных в Минее для чина Воздвижения Св. Креста. Тематически в песнопениях, содержащихся в Иадгари, отражается особенность праздника Обновления, как связанного с конкретными «святими местами» (Гробом Господним, Иерусалимом, Сионом). Так, входной тропарь литургии «Прежде солнца украшенный, славный Твой гроб...» (*Метревели. Иадгари. С. 297*) явно указывает на Гроб Господень (ротонду св. Воскресения), а иная стихира на хвалитех «Окружите, людие, Сион, и обымите ее, и прославьте в ней Бога, ибо та есть мать всех церквей, в которой вселился Дух Святой» (Там же. С. 295) содержит отсылку к ц. св. Сиона — традиц. месту схождения Св. Духа (также ср.: Там же. С. 296). Термин «мать всех церквей» в отношении базилики св. Сиона (а также в общем смысле и всей Церкви Св. града) восходит к Пс 86. 5 и встречается, кроме того, и в анафоре иерусалимской Литургии ап. Иакова (*Mercier B.-Ch. La Liturgie de St. Jacques. P. 1946. P. 206. (PO; T. 26. Fasc. 2)*). Песнопения Иадгари на праздник Обновления не менее последовательно используют параллели между христ. храмом и ветхозаветным храмом Соломона — церковь называется «пресвятым храмом», «преславным храмом», «пресвятым храмом ангелов» (*Метревели. Иадгари. С. 292–*

294; см., напр., тропарь-стихиру на «Господи, воззвах» «Древле совершил Соломон обновление Храма...», в к-рой противопоставляются многочисленные жертвоприношения Соломонова храма и единство евхаристической Жертвы — Там же. С. 288). Отдельные тропари иерусалимской гимнографии на праздник Обновления — напр., «Обновление празднуем таинственного Твоего жертвенника, возвышаем и глаголем: все дела Господни, благословите Господа» (Там же. С. 294) — отсылают к чину Освящения храма, который в иерусалимской традиции, насколько возможно предположить, имел в качестве центрального элемента положение и освящение св. престола (см.: *Permjakovs*. 2012. P. 381–446).

Согласно гипотезе М. Д. Финдикяна, именно песнопения Шаракана (гимнографический сборник Армянской Церкви, окончательно сформировавшийся в средневек. период) в день «Обновления Св. Креста» (т. е. предпразднства Воздвижения) содержат наиболее ранний слой иерусалимской гимнографии в праздник Обновления (*Findikyan*. 2006; *Idem*. 2010). Сравнительный анализ песнопений Шаракана и Иадгари показал, что некоторые песнопения действительно имеют сходные выражения и темы: напр., 1-й тропарь Шаракана на библейскую песнь Исх 15 («На камени веры Ты воздвиг Твою св. Церковь, сохрани ее в мире» — *Findikyan*. 2006. P. 73) отчасти сходен с 1-й стихирой на «Господи, воззвах» в Иадгари: «На камени Евангелия Ты утвердил Церковь Твою, Христе...» (*Метревели*. Иадгари. С. 287). Однако эти параллели в целом незначительны и не позволяют говорить об общем происхождении большинства песнопений «Обновления Св. Креста» в арм. традиции и подлинной иерусалимской гимнографии груз. Иадгари (см.: *Permjakovs*. 2012. P. 312–318).

Рукописи груз. перевода иерусалимского Евхология также содержат ряд изменяемых текстов — ектений (ჰეგეგესი) и отпустительных молитв (ლოცვათა კრის განცევათა), предназначенных для употребления в составе чина Литургии ап. Иакова в особые дни церковного года, в т. ч. и на праздник Обновления. Особая ектения (предположительно предшествовавшая или следовавшая за чтением Евангелия) и отпустительные молитвы на праздник Обнов-

ления (13 сент.) сохранились в рукописях Sinait. N 26 (IX–X вв.), 54, 12, 35 и 53 (все X в.); особые отпустительные молитвы на праздник Обновления также содержатся в рукописи Sinait. N 66 (X в.). Текст ектении на праздник Обновления подчеркивает связь между ветхозаветными прообразами новозаветного храма, где ныне приносится бескровная евхаристическая Жертва: «Ты, чрез патриарха [Иакова] сотворивший этот помозанный камень образом славы Твоея... Ты, исполнивший храм, рукотворенный чрез Соломона, славой, которая от Тебя... Ты, даровавший нам дом, в котором предлагается Твое животворящее Тело... Ты, даровавший нам дом, подобный небесам, пришествием Твоего Св. Духа...» (*Ibid*. P. 356–357). Прошения № 10–13 указывают на конкретные св. места самого Иерусалима и вокруг него (Сион, Елеон), символически интерпретируя их как образы новозаветной Церкви. В качестве особых праздничных молитв «отпущения народа» в конце Литургии ап. Иакова рукописи иерусалимского Евхология содержат 2 молитвы: «Тебе, святыи Господи, освящающему Твои святыи церкви...» (Sinait. N. 12, X–XI вв.) и «Безначальный Боже, родивший Твое безначальное Слово...» (Sinait. N. 54, 66, X в.; в N. 12 эта молитва предназначается для «освящения жертвенника и воздвижения креста»). Праздничные молитвы отпуста подчеркивают эклизиологическое значение Боговоплощения («Тебе, Боже наш, Который Твоим пришествием в мир даровал нам дом духовный, подобный небесам...»), также (в молитве № 2) проводится параллель между Божественным сотворением мира и основанием Церкви (см.: *Permjakovs*. 2012. P. 368, 370–371).

Начиная с VI в. праздник Воздвижения Креста (бывш. 2-й день праздника Обновления) постепенно становится более значительным и, вероятно, после возвращения реликвии Св. Креста имп. Ираклием в 631 г. устанавливается также в др. Поместных Церквах, в т. ч. в К-польской и Римской. В связи с этой эволюцией, а также в связи с постепенной византизацией иерусалимского богослужения (см.: *Galadza*. 2018) большинство текстов иерусалимского праздника Обновления, как гимнографии, так и текстов Евхология, не сохранились на греч. языке, а из-

вестны только в груз. переводе. Эволюция в восприятии праздника отражается в проповеди свт. Софрония Иерусалимского на «Воздвижение Честного Креста и Св. Воскресение», где он отмечает свое недоумение по поводу того, что праздник Св. Креста следует за праздником Воскресения, а не наоборот (PG. 87γ. Col. 3305).

Кроме проповеди свт. Софрония существует ряд др. святоотеческих гомилий, которые, вероятнее всего, предназначались для праздника Обновления или для праздников Обновления и Воздвижения вместе: 2 гомилии на греч. языке, приписываемые прп. Ефрему Сирину (*Heid*. 2000), гомилии, приписываемые свт. Иоанну Златоусту (на греческом (CPG, N 4927; *Uthemann K.-H., Regtuit R., Tevel J.* Homiliae Pseudo-Chrysostomicae. Turnhout, 1994. Vol. 1. P. 80–83) и грузинском (Синайский Многоглав / Ред.: А. Шанидзе. Тб., 1959. С. 217–224 (на груз. яз.)), гомилия на «Обновление Честного Креста», приписываемая Севериану, еп. Габалы (*Zellinger J.* Studien zu Severian von Gabala. Münster, 1926. S. 129–137), и гомилия прп. Иоанна Дамаскина на Обновление храма св. Воскресения (*Esbroeck*. 1997. P. 53–98). Сохранилась также гомилия Севира, монофизитского патриарха Антиохийского, «на Обновление св. Креста и на землетрясение» (*Sever. Antioch.* Hom. 31 // PO. 36. Fasc. 4. N 170. P. 640–665), произнесенная 14 сент. 513 г. Однако данная гомилия (как и указанная выше гомилия Севериана из Габалы) тематически имеет мало общего с обновлением храма св. Воскресения.

Праздник в византийском богослужении. Обновление храма св. Воскресения в Иерусалиме не указывается в большинстве рукописей Типикона (Синаксаря-Канонария) Великой ц., отражающего к-польское кафедральное богослужение послеканоноборческого периода. Вместо этого в соответствии с к-польской практикой Типикон содержит указание на поклонение древу Честного Креста, начинавшееся 10 сент., а также на память св. мучеников Или, Зотика, Лукиана и Валериана, пострадавших при имп. Ликинии (см.: *Mateos*. Typicon. T. 1. P. 26; канун праздника «Обновления» указывается под 12 сент. лишь в Paris. gr. 1590, 1063 г.— *Ibid*. P. 24). В К-поле празднование Обновления храма

Св. Софии (Великой ц.) (τὰ ἐγκαίνια τῆς ἀγιωτάτης Μεγάλης Ἐκκλησίας), переосвященного 24 дек. 562 г., торжественно совершалось в предпразднство Рождества Христова, 23 дек. (Ibid. P. 146), — соответственно праздник О. х. В. не мог иметь особого значения для местной богослужбной традиции К-поля. В др. источнике для к-польского месяцеслова послеиконоборческого периода — к-польском Синаксаре — упоминается память события «Обновления св. Воскресения», однако на последнем месте после памятней мч. Корнилия Сотника, св. мучеников Макровия, Гордиана, Илии, Зотика, Лукиана и Валериана, мч. Иулиана, пресвитера, прп. Петра Атройского, мучеников Кронида, Льва и др. и мц. Олимпиадоры (см.: SynCP. Col. 37–42).

Память О. х. В. начинает регулярно появляться в визант. Месяцесловах с возникновением и развитием студийской богослужбной традиции, представлявшей собой синтез элементов (гимнография, суточный круг) палестинского монашеского богослужения и к-польской литургической традиции; в ходе этой адаптации праздник Обновления, как элемент иерусалимского Месяцеслова, совмещается с такими элементами к-польского календаря, как предпразднство Воздвижения Креста и память мч. Корнилия Сотника. Праздник Обновления 13 сент. отсутствует в Студийско-Алексиевском Типиконе 1034 г., следовавшем практике Студийского монастыря (Пентковский. Типикон. С. 281), а также в *Евергетидском Типиконе*. Однако в *Евергетидском Типиконе* под 29 дек. присутствует местный эквивалент праздника Обновления — праздник Обновления мон-ря Пресв. Богородицы Евергетиссы, в к-рый и совершается вся служба праздника Обновления, включая стихиры и чтения, она сочетается со службой попразднства Рождества Христова (Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 364–367). В то же время Мессинский Типикон, отражающий южноиталийскую редакцию Студийского устава, предписывает совершать службу Обновлению 13 сент. в сочетании с попразднством Рождества Пресв. Богородицы (Arranz. Turicon. P. 21–22). В частности, на вечерне Мессинский Типикон предписывает на «Господи, воззвах» 3 стихиры Обновлению: Ἐθου πύργου ἰσχύος (Положи́ль еси столпъ крѣпости:), Ἐγ-

καίνιζεσθε ἀδελφοί (Въновля́йтеся бра́тїе:), Ἐγκαίνια τιμᾶσθαι (Въновле́нія почитáти:), 3 паремийных чтения Обновлению и стихиры Обновлению на стиховне: Ἐγκαίνιζον, ἐγκαίνιζον (Въновля́йса, въновля́йса:), Πάλαί μὲν ἐγκαίνιζον (Дре́вле ἔγβο въновля́а:), Τὸν ἐγκαίνισμὸν τελούντες (Вънове́ние соверша́юще:), тропарь Рождеству Пресв. Богородицы. На утрне предполагается евангельское чтение — Ин 10. 22–37, каноны Рождеству Пресв. Богородицы и Обновлению, стихиры Рождеству Пресв. Богородицы и Обновлению и великое славословие. Канон мч. Корнилию читается на полунощнице. В Мессинском Типиконе евангельское чтение на литургии праздника Обновления, согласно Иерусалимскому Лекционарию (Ин 10. 22–37), указано как утреннее Евангелие, в то время как на литургии предписываются апостольское (Евр 3. 1 и след.) и евангельское (Мф 16. 13 и след.) чтения, соответствующие чтениям на праздник Обновления храма Св. Софии в К-поле, согласно Типикону Великой ц. (Mateos. Turicon. T. 1. P. 146). Чтение Мф 16 появляется также и в Иерусалимском Лекционарию как чтение на 5-й день праздника Обновления, на праздник Обновления Новой церкви в Иерусалиме, построенной в 543 г., и на праздники Обновления др. церквей (см.: Tarnnischwili. Grand Lectionnaire. Vol. 2. P. 52. N 1375; Permjakovs. 2012. P. 266). В посл. чтения Евр 3. 1–4 и Мф 16. 13–17 становятся чтениями на литургии в день Обновления, согласно совр. визант. Лекционарию.

В совр. редакции Иерусалимского устава праздник Обновления 13 сент. совершается в соединении с предпразднством Воздвижения Св. Креста и памятью сщмч. Корнилия Сотника. На вечерне после обычной кафизмы поются 6 стихир на «Господи, воззвах»: 3 — Обновлению и 3 — святому, на «Слава» — Обновлению, «И ныне» — предпразднству Св. Креста. После вечернего входа следуют 3 паремии Обновлению — 3 Цар 8. 22–23, 27–30; Притч 3. 19–34; Притч 9. 1–11. Стихиры предпразднству Креста поются на стиховне, но стихира на «Слава» — Обновлению. Отпустительные тропари — Обновлению (4-го гласа) Ὡς τοῦ ἄνω στερέωματος τὴν εὐπρέπειαν — Ἰῆκοже вышнѣа тверди благолѣпїе:), сщмч. Корнилию и предпразднству Креста.

Следует отметить преемственность между иерусалимским соборанием гимнографии и текстами, входящими в состав последования праздника Обновления в совр. Минее: 3-я стихира на «Господи, воззвах» (Ἐθου πύργου ἰσχύος — Положи́ль еси столпъ крѣпости:), стихира на «Слава» (Τὴν μνήμην τῶν ἐγκαίνιων — Па́мать въновле́нїи:), стихира на хвалитех (Πάλαί μὲν ἐγκαίνιζον τὸν ναὸν ὁ Σολομῶν — Дре́вле ἔγβο въновля́а хра́мъ соломѡннѣ:) находят параллели в древнейшем Иадгари, сохранившемся в грузинском переводе (*Метревели*. Иадгари. С. 646–650). В то же время стихиры 1 и 2 на «Господи, воззвах» — Ἐγκαίνια τιμᾶσθαι, παλαιὸς νόμος (Въновле́нія почитáти вѣтхїи законѣ:) и Ἐγκαίνιζεσθε ἀδελφοί (Въновля́йтеся бра́тїе:) — являются очень близкими парафразами начала 44-го Слова свт. Григория Богослова на Новую неделю (PG. 36. Col. 608) уставного чтения после 3-й песни канона на утрне Недели Антипасхи.

Далее, согласно Иерусалимскому уставу, на утрне после обычных кафизм с седальными Обновлению и уставного чтения и Пс 50 поются каноны: Обновлению (авторства Иоанна Монаха без акростиха 4-го гласа, ирмос: Θαλάσσης τὸ ἐρυθραῖον πέλαγος — Мора́ чермнѣю пѣчинѣ:, нач.: Ὁ στύλω καθοδηγῶν τὸ πρότερον — Столпѡмъ пѣтеводѣи дре́вле:), предпразднству (авторства Германа (в слав. Минее — Иосифа) 4-го гласа) и сщмч. Корнилию (5-го гласа; в греч. Минеех канон предпразднству предшествует канону Обновлению). После 3-й песни — седальны Обновлению, Св. Кресту и святому (в слав. Минее также помещается кондак Обновлению 4-го гласа Οὐρανὸς πολύφωτος ἢ Ἐκκλησία — Нѣо многосвѣтлоє црковъ показасѣ:, к-рый в греч. Минее находится после 6-й песни). Утрня завершается стихирами Обновлению на хвалитех и великим славословием. Всенощное бдение на праздник Обновления не предусматривается Иерусалимским уставом, но совершается славословная утрня.

Лит.: Stiefenhofer D. Die Geschichte der Kirchenweihe vom 1.–7. Jh. Münch., 1909; Black M. The Festival of Encenia Ecclesiae in the Ancient Church with Special Reference to Palestine and Syria // JEclH. 1954. Vol. 5. P. 78–85; Esbroeck M., van. L'opuscule sur la Croix d'Alexandre de Chypre et sa version géorgienne // Bedi Kartlisa. 1979. Vol. 37. P. 102–132; idem. Le discours de Jean Damascène pour la Dédicace de l'Anastasis // OCP. 1997. Vol. 63.

P. 53–98; *Renoux Ch. (Athanasie)*. Un document nouveau sur la liturgie de Jérusalem: Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem // *La Maison-Dieu*. P. 1979. Vol. 139. P. 139–164; *Schwartz J.* The Encaenia of the Church of the Holy Sepulchre, the Temple of Solomon and the Jews // *ThZ*. 1987. Bd. 43. N. 3. S. 265–281; *Walker P. W. L.* Holy City, Holy Places?: Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the IVth Cent. Oxf., 1990; *Borgehammar S.* How the Holy Cross Was Found: From Event to Medieval Legend. Stockh., 1991; *Barnes T. D.* Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire. Camb. (Mass.); L., 1993; *Fraser M.* The Feast of the Encaenia in the IVth Cent. and in the Ancient Liturgical Sources of Jerusalem: Diss. Durham (UK), 1995; *idem*. Constantine and the Encaenia // *StPatr*. 1997. Vol. 39. P. 25–28; *Heid S.* Zwei an den Enkainien der Jerusalemer Grabeskirche gehaltene Predigten des griechischen Ephräm // *Oriens Chr*. 2000. Bd. 84. S. 1–22; *Tongeren L., van.* Exaltation of the Cross: Toward the Origins of the Feast of the Cross and the Meaning of the Cross in Early Medieval Liturgy. Leuven, 2000; *Botte B., Brakmann H.* Kirchweihe // *RAC*. 2004. Bd. 20. Sp. 1139–1169; *Findikyan M. D.* Armenian Hymns of the Church and the Cross // *St. Nersess Theol. Review*. 2006. Vol. 11. P. 62–104; *idem*. Armenian Hymns of the Holy Cross and the Jerusalem Encaenia // *REArm*. 2010. Vol. 32. P. 25–58; *Kovalchuk E.* The Holy Sepulchre of Jerusalem and St. Sophia of Constantinople: An Attempt at Discovering a Hagiographic Expression of the Byzantine Encaenia Feast // *Scrinium*. 2010. Vol. 6. P. 263–338; *Permjakov's V.* «Make This the Place Where Your Glory Dwells»: Origins and Evolution of the Byzantine Rite for the Consecration of a Church: Diss. Notre Dame (Ind.), 2012; *Galadza D.* Liturgy and Byzantinization in Jerusalem. Oxf., 2018.

В. А. Пермяков

Чин Обновления храма в константинопольском Евхологии. Праздник О. х. В. Х. в Иерусалиме — далеко не единственный случай празднования даты освящения того или иного христ. храма в церковном календаре. Дольше празднуются дни освящения церквей в честь вмч. *Георгия Победоносца* в Лиде (3 нояб.) и Киеве (26 нояб.; вполн. получил название Юрьев день). В к-польском Типиконе Великой ц. упоминаются десятки таких дат. В позднейшей традиции для каждой церкви день ее освящения играл роль, соответствующую престольному празднику храма.

В к-польском *Евхологии* содержался особый чин для таких дней — *Τόξίς γινόμενῃ ἐπὶ ἐγκαινίοις ναοῦ* (см., напр., Paris. Coisl. 213. Fol. 84r-v; изд.: *Дмитриевский*. Описание. Т. 2. С. 1011–1012). Он представлял собой сокращенный вариант 2-й части чина освящения храма (эта часть в отличие от 1-й части того же чина является исконно к-польской, тогда как 1-я часть была добавлена ок. VIII в.) и включал: 1) литию (крест-

ный ход) к той церкви, к-рая праздновала очередную годовщину своего открытия; 2) диалог епископа и хора перед закрытыми воротами церкви, составленный из заключительных стихов Пс 23; 3) молитву *Ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ διὰ τῆς ἀγίας ἀντοῦ καὶ θεοφόρου σαρκός;*; 4) обычную молитву малого входа литургии; 5) окончание диалога со стихами Пс 23; 6) открытие ворот церкви и торжественный вход в нее; 7) Божественную литургию.

Особенно торжественно праздновали Обновление храма Св. Софии 23 дек., причем чин Обновления совершался накануне (*Mateos*. Турисон. Т. 1. P. 144–147); но и дни освящения мн. др. церквей К-поля также представляли собой события городского масштаба: торжественная лития выходила из храма Св. Софии после утрени и направлялась по улицам города в церковь, освящение к-рой праздновалось, после литургии в храме устраивалось угощение как для клириков и почетных гостей, так и для малоимущих горожан. В некоторые дни освящение храма праздновалось без литии; существовал и упрощенный вариант литии — обхождение вокруг церкви.

На Руси дни Обновлений храмов праздновались уже с XI в.: напр., киевского храма Св. Софии 11 мая (при кн. Ольге) и 4 нояб. (при митр. Ефреме), а также Десятинной церкви 12 мая (*Лосева О. В.* Русские месяцесловы XI–XIV вв. М., 2000. С. 338). Неизвестно, совершался ли чин Обновления храма согласно к-польскому Евхологии в эти дни, но не позднее XIII в. был выполнен его славянский перевод. В серб. Требнике РНБ. Гильф. 32, 1286 г. (Л. 178 об.—179 об.) слав. текст чина точно следует греч. оригиналу. Среди рус. рукописей чин Обновления храма встречается в новгородском Требнике (РНБ. Соф. 1056, кон. XIV в.), предназначавшемся для архиерейских богослужений (Л. 80 об.—88; изд.: *Чинovníк архиепископов Новгородских: Древнерус. Требник РНБ, Соф. 1056 / Свящ. М. Желтов*, вступит. статья и подготовка текста к изданию. М., 2017. С. 150–158). Впрочем, здесь к-польский чин объединен в одно последование с песнопениями праздника О. х. В. Х. в Иерусалиме и, судя по всему, переосмыслен как составная часть чина полного освящения храма (Там же. С. 45–46).

В эпоху господства *Иерусалимско-го устава* чин Обновления храма из к-польского Евхологии окончательно вышел из употребления, поскольку празднование дат освящений церквей сменилось традицией отмечать престольные праздники (т. е. дни посвящения церкви тому или иному празднику или святому), а гимнографическое последование О. х. В. Х. в Иерусалиме, сохраняясь в Минске под 13 сент., также стало обязательной частью чина полного освящения нового или возрожденного храма — песнопения из этого последования исполняются за богослужением накануне совершения освящения.

Свящ. Михаил Желтов

ОБНОВЛЕНЧЕСТВО (обновленческий раскол), раскольническое движение 20–40-х гг. XX в. в Русской Православной Церкви, инициированное советской властью в ходе реализации ее антицерковной политики. Обновленческий раскол с самого начала своего существования являлся одним из инструментов борьбы советского гос-ва с канонической Церковью и ее главой — патриархом св. *Тихоном (Беллавиным)*. Важнейшими характерными чертами обновленческого раскола были признание «справедливости совершившегося в стране социального переворота», теснейшее сотрудничество с советской властью, а в первые годы деятельности — опора на ее репрессивные органы. Среди участников О. были и идейные сторонники церковного обновления, декларировавшие свою связь с дореволюционным движением за восстановление соборного строя и большую самостоятельность Церкви. Однако таких людей было меньшинство и они никогда не определяли лицо О.

Организационное оформление раскола. Для образования оппозиционно настроенных относительно к священноначалию Российской Церкви групп из числа духовенства и мирян, как в центре страны, так и на местах, власти использовали голод в Поволжье и кампанию по *изъятию церковных ценностей*, начатую якобы для помощи голодающим. На самом деле значительная часть средств, вырученных от продажи конфискованных у Церкви предметов, была направлена на осуществление др. цели (*Крапивин и др.* 2005. С. 75, 91–92). Создание инициативной группы, готовой взять на себя

церковную власть и отстранить от управления находившегося под домашним арестом патриарха Тихона, происходило под наблюдением ОГПУ (Политбюро и Церковь. Кн. 2. С. 192–194).

В мае 1922 г., когда патриарх Тихон находился под домашним арестом в преддверии предполагаемого суда над ним, ОГПУ организовало посещение патриарха членами инициативной группы «прогрессивного» духовенства. 12 мая инициативная группа в составе прот. Александра *Введенского*, священников Владимира *Красницкого*, Сергия *Калиновского* (в последний момент отказался идти к патриарху), Евгения *Белкова* и псаломщика С. Я. Стадника в ходе беседы, состоявшейся в присутствии сотрудника ОГПУ, возложила на патриарха Тихона ответственность за действия, вызвавшие столкновения с властью и приведшие к террору со стороны последней. Представители «прогрессивного» духовенства предложили патриарху отказаться от церковного управления. 16 мая состоялась 2-я, а 18 мая — 3-я встреча нек-рых членов инициативной группы с арестованным патриархом, в ходе к-рой он наложил резолюцию на документ о передаче синодальных дел Ярославскому и Ростовскому митр. *Агафангелу (Преображенскому)*, дел по управлению Московской епархии — Клинскому еп. *Иннокентию (Летяеву)*, а до его прибытия — Верненскому еп. *Леониду (Скобееву)*. В тот же день инициативная группа образовала *Высшее церковное управление (ВЦУ)*, во главе к-рого сначала встал еп. Леонид (Скобеев), а с 19 мая — заштатный еп. *Антонин (Грановский)*.

29 мая 1922 г. состоялось учредительное собрание подконтрольной ОГПУ группы «Живая Церковь» (ЖЦ), избравшее центральный комитет и президиум во главе со свящ. В. Д. Красницким. Главными идеями, провозглашенными лидерами группы, стали признание справедливости социальной революции, введение белого (женатого) епископата, пресвитерианского управления и организации единой церковной кассы. На 1-м этапе раскола ЖЦ явилась объединяющей силой сторонников ВЦУ, по сути дела осуществлявшей решающее влияние на ход дел в этом управлении. Уже в первые месяцы своего существования ВЦУ провело ряд архиерей-

ских хиротоний: 5 июня 1922 г. вдового московского прот. Иоанна Чанцева во епископа Бронницкого, викария Московской епархии (с принятием рясофора с именем Иоанникий), 11 июня 1922 г. — петроградского прот. Иоанна Альбинского во епископа Подольского, викария Московской епархии (без принятия рясофора и монашества). Всего в 1922 г. было хиротонисано 46 архиереев, из них 13 в брачном состоянии; в 1923 г. состоялось 86 архиерейских хиротоний, в т. ч. поставлено 39 брачных епископов (*Лавринов*. 2016. С. 17).

6–17 авг. 1922 г. в Москве состоялся Всероссийский съезд ЖЦ, среди участников к-рого было 8 архиереев. Главными решениями съезда были: провозглашение справедливости социальной революции, принятие резолюции о лишении сана патриарха Тихона, разрешение послаблений в брачном праве для клириков (второбрачие духовенства и женатый епископат). На съезде были переизбраны ВЦУ и центральный комитет ЖЦ. В состав ВЦУ, включавшего епископов, клириков и мирян, вошли 20 чел. К этому времени влияние обновленцев существенно расширилось, так что из 97 правящих епископов 37 признали ВЦУ, 36 — высказались против и 24 архиерея не высказали открыто своего отношения к совершившемуся церковному перевороту. По указанию ВЦУ в епархии были назначены уполномоченные новой церковной власти, с занимаемых кафедр были смещены не признавшие ВЦУ епископы. В этом процессе, как и в создании обновленческих ЕУ и ячеек обновленческих групп, решающую роль играли органы гос. власти. При участии ОГПУ велось финансирование деятельности уполномоченных представителей ВЦУ на местах, а также обновленческой печати (напр., ж. «Живая церковь»). К кон. 1922 г. в подчинении ВЦУ находилось ок. $\frac{2}{3}$ из 30 тыс. действовавших храмов (*Шкаровский*. РПЦ. 1999. С. 83).

Крайние взгляды лидера ЖЦ свящ. В. Красницкого, декларации и программа организованной им группы вызвали негативную реакцию не только со стороны духовенства и мирян Православной Российской Церкви, но и среди нек-рых членов ВЦУ и активных участников нового движения. В самой группе ЖЦ постепенно формировалась своеобразная оппозиция в виде «левого

крыла» с участием представителей сибирского, воронежского, кубанского и тульского духовенства. 20 авг. 1922 г. возведенный в сан митрополита Антонин (Грановский) объявил о создании своей, отдельной от ЖЦ группы — «Союза церковного возрождения» (СЦВ), собрание сторонников к-рого состоялось 24 авг. того же года в московском *Закононаском в честь Нерукотворного образа Спасителя монастыре*. В авг.—сент. 1922 г. состав СЦВ постепенно расширялся гл. обр. за счет лиц, недовольных диктатом со стороны центрального комитета ЖЦ и лично ее председателя свящ. В. Красницкого. Глава СЦВ «митрополит» Антонин (Грановский) в знак протеста против действий живоцерковников отказался от всех наград, полученных от ЖЦ, и 22 сент. ввиду несогласия с введением в состав ВЦУ Вологодского еп. *Корнилия (Попова*; в посл. митрополит), заявившего о снятии монашеских обетов, сложил с себя звание председателя ВЦУ. В этих условиях ОГПУ, не заинтересованному в расколе «обновленческих» рядов, пришлось оказать давление на членов ВЦУ с целью консолидации их усилий по борьбе с патриаршей Церковью. В итоге «митрополит» Антонин дал согласие вновь возглавить ВЦУ, но выдвинул 2 условия: равное представительство в нем различных обновленческих групп и отказ от признания послаблений в области брачного права. 16 окт. было образовано новое «коалиционное» ВЦУ, в которое наряду с ЖЦ и СЦВ вошли представители еще одной новообразованной обновленческой группы — *Союза общин древлеапостольской церкви (СОДАЦ)*, во главе к-рой встал прот. А. И. Введенский и в состав к-рой вошли члены Петроградской группы ЖЦ (прот. А. И. Боярский и др.). Своей важнейшей задачей ВЦУ объявило созыв Всероссийского Поместного церковного собора для устройства церковной жизни в условиях новой государственности.

Московский обновленческий собор 1923 г. и образование обновленческого синода. 29 апр. 1923 г. в храме Христа Спасителя в Москве состоялось открытие т. н. 2-го Поместного собора (1-м собором был объявлен Поместный собор 1917–1918 гг.). Из-за вмешательства ОГПУ организация выборов на собор была проведена с огромным количеством

нарушений, в результате чего абсолютное большинство на нем имели сторонники ВЦУ. В работе собора приняли участие ок. 500 делегатов от 72 епархий, 67 епископов, многие из к-рых были рукоположены в расколе. На повестке дня были вопросы об отношении к советской власти и патриарху Тихону, о белом епископате и второбрачии духовенства, о мошах, монашестве и мон-рях, о реформе церковного календаря и адм. устройении Церкви. Опасаясь, что на соборе возникнут споры вокруг церковных преобразований, власть не допустила рассмотрения вопросов о церковной реформе, за исключением тех, к-рые могли бы усугубить противоречие между обновленцами и их противниками и углубить церковный раскол (вопросы о новом стиле и о послаблениях в брачном праве). 3 мая того же года собор вынес резолюцию о поддержке советской власти и объявил о решении архиерейского соборного совещания об извержении из сана и лишении монашества патриарха Тихона. Это решение было утверждено на пленарном заседании собора. Патриаршество было упразднено как институт. 5 мая по докладу «митрополита» Антонина (Грановского) собор постановил с 12 июня 1923 г. перейти на григорианский календарь. 7 мая собор отлучил от Церкви всех участников *Карловацкого Собора* 21 нояб. — 2 дек. 1921 г., т. н. карловчан. ВЦУ было переименовано в Высший церковный совет (ВЦС) во главе с «митрополитом» Антонином (Грановским). В состав ВЦС на пропорциональных началах вошли представители главных обновленческих групп (10 — от ЖЦ, 6 — от СОДАЦ, 2 — от СЦВ). На заседаниях собора были приняты решения о закрытии мон-рей и преобразовании их в христианско-трудовые общины, об осуждении фальсификации нетленности мощей и о предании их «впредь» земле. В резолюции по докладу «архиепископа» Александра Введенского (избранного на соборе в архиереи и возведенного в сан архиепископа Крутицкого) было принято решение не вводить никаких общеобязательных догматических и богослужебных реформ (Деяния II Всероссийского Поместного Собора Православной Церкви. (Бюллетени). М., 1923. С. 13). Кроме того, на соборе было признано возможным дарование автокефалии

Церкви на Украине, но окончательное решение этого вопроса было отложено до следующего Всероссийского собора. Постановления собора 1923 г. вызвали критику в церковной среде и привели к существенному ослаблению позиций обновленцев. Большую роль в неприятии новой церковной власти сыграла ее политическая позиция, заключающаяся в поддержке советской власти, открыто преследовавшей религию и Церковь в СССР.

24 июня 1923 г. «митрополит» Антонин смещен с должности председателя ВЦС, на его место избран архиепископ (в расколе — митрополит) *Евдоким (Мещерский)*, к-рый приехал в Москву 20 июля. 8 авг. ВЦС был переименован в Священный Синод Православной Российской Церкви, обновленческие группировки упразднили, а пропагандировавшиеся ЖЦ взгляды были объявлены частным мнением членов этой организации. В условиях утраты доверия верующих обновленческий синод взял курс на постепенный отказ от радикальных лозунгов, провозглашенных группой ЖЦ.

О. в последние годы жизни патриарха Тихона. После закрытия собора 1923 г. патриарх Тихон обратился к советской власти с заявлением о лояльности и 27 июня был освобожден из-под стражи. С этого времени обновленческие органы власти перестали быть единственным реально существующим церковным центром в стране и значительная часть приходских общин, клира и епископата возвратилась в «тихоновскую» Церковь. 15 апр. 1924 г. патриарх Тихон запретил в священнослужении руководителей обновленческого раскола и потребовал от верных чад Церкви прекратить всякое церковное общение с обновленцами.

В мае 1924 г. отошедший от Всероссийского обновленческого синода протопресв. В. Красницкий с небольшой группой своих единомышленников при одобрении ОГПУ предпринял попытку воссоединиться с патриаршей Церковью, для чего 19 мая принес покаяние, и был принят в общение патриархом Тихоном в сане протопресвитера. 21 мая он был введен патриархом в состав *Высшего Церковного Совета*, однако этот шаг вызвал протест среди клира и епископата Российской Церкви, что побудило патриарха отменить принятое решение. После неудачно за-

вершившейся попытки примириться с патриархом протопресв. В. Красницкий окончательно отошел и от обновленческого синода; его группа просуществовала в Ленинграде как маргинальная структура вплоть до смерти своего лидера в 1936 г.

Согласно сведениям обновленцев, приведенным в официальном печатном органе — «Вестнике Священного Синода Православной Российской Церкви», к нач. 1925 г. в их ведении на территории СССР находилось 13 650 церквей, 170 епископов и 17 500 священников, при этом на территории РСФСР — 10 039 церквей, объединенных в 73 епархии, 19 мон-рей, 9378 священников и 1871 диакон (ВССПРЦ. 1925. № 1. С. 3, 15). После увольнения на покой в авг. 1924 г. обновленческого митр. Евдокима синод возглавлял архиеп. *Вениамин (Муратовский)*; с 9 сент. 1925 обновленческий митрополит) — архиерей старого, дораскольнического поставления.

Положение раскольников на Украине и в Белоруссии. 13–16 февр. 1923 г. укр. обновленцы провели в киевском в честь *Покрова Пресвятой Богородицы женском монастыре* т. н. 1-й Всеукраинский съезд духовенства и мирян. Одной из центральных тем съезда стал вопрос об автокефалии Церкви на Украине. Съезд принял резолюцию об автокефалии Украинской Церкви и образовал Всеукраинское высшее церковное управление (ВУВЦУ), в состав к-рого вошли 15 членов во главе с Киевским «митрополитом» *Тихоном (Василевским)*. С мая 1925 г. руководство ВУВЦУ перешло к «митрополиту» Пимену (Пегову), ставшему бессменным руководителем укр. обновленцев вплоть до 1935 г. После завершения заседаний Всероссийского обновленческого собора, в окт. 1923 г., в Харькове состоялся собор обновленческих епископов Украины, делегаты к-рого вслед за российскими обновленцами приняли решение о преобразовании ВУВЦУ во Всеукраинский обновленческий синод (впосл. Священный Синод Украинской Православной Церкви) во главе с «митрополитом» Пименом (Пеговым). Члены собора вновь высказались за автокефалию Украинской Церкви. 17–27 мая 1925 г. в Харькове состоялся т. н. 2-й Всеукраинский Поместный собор, проходивший уже после кончины патриарха Тихона. Делегаты собора вновь подтвердили

курс на автокефалию Церкви на Украине. Утвердив положение о епархиальном, викариальном и благочинническом управлении, делегаты приняли резолюцию о законности лишения сана патриарха Тихона, но не признали принятых в Москве решений о второбрачии духовенства и женатом епископате, о монахах и о григорианском календаре и не одобрили позиции московского собора 1923 г. относительно св. мощей. Это особенное отношение к церковным реформам было характерно для укр. обновленцев вплоть до прекращения существования раскола на Украине.

17–19 мая 1924 г. в Могилёве состоялись заседания т. н. 1-го Белорусского церковного собора с участием 42 делегатов из числа епископов, клириков и мирян. Собор определил образовать в Белоруссии автономную церковную область, состоящую под каноническим водительством московского обновленческого синода. Для управления автономной Белорусской Церковью был избран Синод Белорусской Церкви во главе с «митрополитом» *Серафимом (Мещеряковым)*. 2-й Белорусский обновленческий собор состоялся в Могилёве 12–16 сент. 1925 г., после смерти патриарха Тихона. На соборе были подтверждены постановления Всероссийского собора 1923 г. и признано преждевременным введение в богослужение белорус. языка. 3-й (и последний) собор белорус. обновленцев состоялся в кон. мая 1926 г.

Всероссийский обновленческий собор 1925 г.; О. в сер. — кон. 20-х гг. XX в. Смерть патриарха свт. Тихона, последовавшая в апр. 1925 г., оживила надежды нек-рых деятелей О. на ликвидацию разделения в Российской Церкви. Для обсуждения вопроса о церковном мире предполагался созыв очередного Поместного собора, однако возглавлявшиеся Местоблюстителем Патриаршего престола митр. Крутицким *Петром (Полянским)* епископы отказались принимать участие в заседаниях «объединительного» собора. Ликвидация церковного раскола не входила и в планы ОГПУ, не без участия к-рого особое влияние среди членов обновленческого синода получил непримиримый противник объединения с «тихоновцами» «митрополит» Александр Введенский.

2-й обновленческий Поместный собор (обновленцы называли его 3-м

Всероссийским) состоялся 1–10 окт. 1925 г. в храме Христа Спасителя в Москве. На соборе присутствовали 90 архиереев, 109 клириков и 133 делегата от мирян. Собор избрал своим почетным председателем патриарха Константинопольского *Василия III*, к-рый, находясь под определенным влиянием тур. правительства Мустафы Кемали Ататюрка, имевшего дружественные отношения с советским правительством, направил собору приветственное послание. При обсуждении вопроса о церковном мире лидирующее положение на соборе, соответствующее замыслам ОГПУ, заняли противники воссоединения с патриаршей Церковью. «Митрополит» Александр Введенский огласил на соборе ложное письмо «епископа»-провокаатора Николая Соловья о том, что будто бы в мае 1924 г. патриарх Тихон и митр. Петр (Полянский) послали с ним благословение в Париж вел. кн. Кириллу Владимировичу на занятие имп. престола. Введенский обвинил митр. Петра в сотрудничестве с белогвардейским политическим центром и тем самым фактически парализовал стремление части соборян найти примирение с патриаршей Церковью. Собор вновь признал институт Патриаршества не соответствующим принципам соборного церковного управления по существу. Учитывая стремительную утрату обновленцами авторитета среди верующих, собор отказался от проведения реформ в укладе церковной жизни. Постановлением от 5 окт. собор разрешил использование как григорианского, так и юлианского календарного стиля, что явилось своеобразной ревизией постановлений обновленческого собора 1923 г. Собор высказался за расширение соборности церковного управления, установив, в частности, институт «митрополитанских округов» со своим местным собором при участии епископов, клириков и мирян, утвердил выборность епископата епархиальными съездами и избрание органов епархиального управления на епархиальных съездах. Приходской устав, утвержденный на соборе, предусматривал независимость священника от мирян при сохранении ведущей роли приходского собрания. После собора 1925 г. наблюдалось постепенное свертывание обновленческих реформ (за исключением послаблений в брач-

ном праве), что тем не менее не остановило падение авторитета О. 6 окт. члены собора утвердили автокефалию обновленческой церкви на Украине.

10 окт. члены собора избрали состав обновленческого синода Российской Православной Церкви во главе с председателем «митрополитом» Вениамином (Муратовским). В синод входили епископы, клирики и миряне, он состоял из президиума, действующего на постоянной основе, и пленума, собиравшегося периодически. При синоде было организовано 8 отделов (иностраный, административный, миссионерский, просветительный, церковно-юридический, издательский, хозяйственный и канцелярия). Помимо этого при синоде действовали Миссионерский совет и Учебный комитет.

К числу духовно-учебных заведений обновленцев относились Московская богословская академия (1923–1935), в которой обучались лица христ. исповедания от 18 лет, получившие светское или законченное духовное образование, священнослужители, а также женщины на правах вольнослушателей. Первый выпуск из 13 чел. состоялся в 1926 г. В Ленинграде действовал Высший богословский ин-т (1924–1929), в который принимались лица, имеющие среднее образование, а не имевшие такового допускались на занятия в качестве вольнослушателей. В 1927 г. в ин-те обучалось более 50 студентов. Осенью 1925 г. в Киеве была открыта Киевская высшая богословская школа (1925–1929), к обучению в к-рой допускались лица со средним образованием, а не имевшие такового посещали ее на правах вольнослушателей. В 1927 г. в школе обучался 61 студент (*Лавринов*. 2016. С. 592–594).

До 1926 г. обновленческая церковь рассматривалась властями как единственная правосл. церковная организация. Обновленческий синод получил признание некоторых вост. патриархов, офици. представители которых входили с обновленцами в евхаристическое общение. В связи с намерением К-польского патриарха *Григория VII* созвать в 1925 г. Вселенский Собор 10–18 июня 1924 г. в Москве состоялось обновленческое «Великое Предсоборное Совещание Российской Православной Церкви», избравшее К-польского патриарха сво-

им почетным председателем. Совещание обратилось в СНК с петицией о предоставлении священнослужителям прав членов профсоюзов, разрешении обучать детей до 11 лет Закону Божию, о ведении Церковью актов гражданского состояния, о возвращении ей конфискованных чудотворных икон и мощей, о передаче *Троице-Сергиевой лавры*. Практически все эти просьбы были отклонены (*Соловьёв И., свящ.* Обновленческое «Великое Предсоборное Совещание» 1924 г. // Вестн. Тверского гос. ун-та. Сер.: История. 2010. № 4. С. 13–25).

Провозглашение лояльности Московской Патриархии советскому государству, выразившееся в принятии «Декларации» 1927 г. Заместителем Патриаршего Местоблюстителя митр. *Сергием (Страгородским;* в посл. патриарх Московский и всея Руси) и членами его Синода, устранило формальное различие в политических позициях Патриархии и обновленческого синода, а последовавшая легализация органов управления Московской Патриархии коренным образом изменила отношение властей к О. К нач. 30-х гг. XX в. в рамках общего жесткого курса на уничтожение религии в СССР власть фактически перестала делать различие между обновленцами и «тихоновцами».

После утверждения собором 1925 г. автокефалии обновленческой церкви на Украине руководство расколом осуществлялось укр. синодом, являвшимся органом коллегиального управления и состоявшим, по образцу Всероссийского синода, из президиума и пленума. Укр. обновленцы допускали практику совершения богослужения на укр. языке, однако в ряде случаев препятствовали совершению церковных служб на рус. языке. Офиц. органом укр. обновленцев являлся ж. «Голос Православной Украины», выходивший с 1925 г. со статьями на рус. и укр. языках. С 1926 по 1929 г. усилиями укр. обновленцев издавался ежегодный правосл. церковный календарь. 6–14 мая 1928 г. в Харькове состоялись заседания 3-го Всеукраинского Поместного собора с участием 135 делегатов, в т. ч. 34 архиереев, 57 клириков и 44 мирян, представлявших все укр. обновленческие епархии. Делегаты собора с удовлетворением восприняли информацию о том, что в укр. обновленческой церкви не проводилось никаких реформ, в т. ч.

были упразднены принятые Московским собором 1923 г. послабления в области брачного права для клириков и отменен женатый епископат.

О. в 30-х гг. XX в. Ликвидация раскола органами гос. власти в годы второй мировой войны. С весны 1929 г., после принятия в СССР постановления ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях» от 8 апр. 1929 г., произошло существенное ухудшение положения религ. орг-ций, коснувшееся и обновленческих структур. Религ. об-ва утратили право юридического лица, почти повсеместно прекращалось издание церковной лит-ры, запрещалась всякая общественная деятельность Церкви и все ее существование фактически сводилось «к отправлению культа» в пределах молитвенных зданий, переданных гос-вом группам верующих для удовлетворения «религиозных нужд». С этого же времени начался процесс массового закрытия храмов всех существующих церковных юрисдикций в СССР. Вместе с тем наряду с закрытием церквей в нач. 30-х гг. наблюдался незначительный рост числа обновленческих общин. В 1929 г. на территории РСФСР имелось 2913 обновленческих церквей, в 1931 г. их число достигло 3283, и 262 молитвенных дома. Всего на территории СССР в 1931 г. обновленческому синоду подчинялись 4367 религ. объединений, владевших 4367 молитвенными зданиями (*Лавринов. 2016. С. 26*).

В 1934 г. под прямым нажимом властей обновленческий синод выпустил в свет послание «О природе староцерковничества и о мерах церковной борьбы с ним», в котором «тихоновская» («староцерковническая») Церковь объявлялась «еретическим расколом», а хиротонии, совершённые в ней после 15 июля 1923 г., — недействительными. 20 дек. 1934 г. синод своим постановлением отменил автокефалию Украинской Церкви и ликвидировал самостоятельность Церкви в Белоруссии. Обновленческие синоды в Белоруссии и на Украине были упразднены, а их руководители, не признавшие этого решения московского синода, были уволены на покой.

29 апр. 1935 г. члены «Священно-го Синода Православных Церквей в СССР» под давлением властей при-

няли постановление о самороспуске и о переходе всей полноты власти в руки «первоиерарха обновленческих православных церквей в СССР» Московского и Тульского «митрополита» *Виталия (Введенского)*. Практически одновременно такое же решение был вынужден принять Временный Патриарший Священный Синод во главе с митр. *Сергием (Страгородским)*. Наряду с упразднением коллегиальной системы управления, составлявшей основу церковного устройства обновленцев, в обновленческой церкви были распушены митрополитанские, епархиальные и викариальные управления, что привело к фактической ликвидации всех обновленческих церковных структур и нанесло сокрушительный удар по всему О., полностью нивелировав его церковно-адм. отличия от Московской Патриархии.

Начало массовых репрессий в рамках развязанной большевиками политики большого террора в полной мере коснулось и обновленческих храмов, духовенства и активных мирян. По имеющимся данным, в 1937–1938 гг. были расстреляны 86 обновленческих архиереев (*Лавринов. 2016. С. 29*), упразднены все обновленческие митрополитанские управления и викариата, а также подавляющее большинство епархий. Нек-рые незакрытые епархии существовали лишь номинально и в ряде случаев управлялись представителями уцелевшего белого духовенства. К 1939 г. у обновленцев оставалось ок. 10 архиереев.

В апр. 1941 г. для координации деятельности сохранившихся в стране обновленческих общин было создано очередное ВЦУ в составе «первоиерарха митрополита» *Виталия (Введенского)* и его заместителя — «митрополита» *Александра Введенского*. Однако заметного влияния на жизнь обновленческих приходов упомянутое ВЦУ оказать не успело ввиду начавшейся Великой Отечественной войны.

После нападения герм. войск на СССР обновленческое руководство обратилось к верующим с воззванием, в котором призывало всех встать на защиту Родины и оказать посильную помощь фронту. По всей стране развернулась активная работа по сбору средств в фонд обороны. В нач. окт. 1941 г. «митрополит» *Виталий* устранился от должности «Первоиерарха обновленческих

православных церквей в СССР» и передал полномочия «митрополиту» Александру Введенскому.

14 окт. 1941 г. ввиду угрозы взятия Москвы герм. войсками руководство обновленческой церкви наряду с руководством Московской Патриархии и иных религ. объединений было вывезено в эвакуацию в г. Ульяновск. По указанию властей для руководства церковной жизнью О. в Москве были оставлены 2 «архиерея», для чего совершены архиерейские хиротонии архим. Сергия (Ларина) во «епископа» Звенигородского и протопресв. Анатолия (Филимонова) во «епископа» Коломенского (в брачном состоянии). В это же время было воссоздано обновленческое Московское ЕУ. В 1942 г. возобновили деятельность Свердловская, Тульская и Ярославская обновленческие епархии, на к-рые были назначены архиереи. 18 апр. 1943 г. для руководства Ленинградской епархий в Москве была совершена хиротония протопресв. Сергия Румянцева во «епископа» Ладожского, викария Ленинградской епархии (в брачном состоянии).

Осенью 1943 г. советским руководством был взят новый курс в отношении правосл. Церкви. Это было связано с возрождением церковной жизни на оккупированных немцами территориях и с желанием И. В. Сталина ускорить процесс открытия второго фронта, смягчить напряженность в стране и использовать Московскую Патриархию в пропагандистских целях. 4 сент. в Кремле состоялась встреча Сталина с митрополитами Сергием (Страгородским), Алексием (Симанским; вполн. патриарх Московский и всея Руси *Алексий I*) и *Николаем (Ярушевичем)*, после которой в экстренном порядке был собран *Архиерейский Собор РПЦ 8 сентября 1943 г.*, избравший митр. Сергия (Страгородского) на Патриарший престол. Постановлением СНК от 14 сент. 1943 г. был образован специальный правительственный орган, призванный координировать отношения власти с Церковью, — Совет по делам РПЦ во главе с сотрудником госбезопасности Г. Г. Карповым. 12 окт. 1943 г. Карпов направил Сталину записку об отношении к обновленцам, составленную после беседы с патриархом Сергием. В тексте записки были озвучены условия чиноприема обновленческого духовенства, поставлен-

ные митр. Сергием (вполн. несколько жесточенные), а также указано на целесообразность «не препятствовать распаду обновленческой церкви и переходу обновленческого духовенства и приходов в патриаршую сергиевскую церковь» (*Шкаровский*. 1999. С. 84). Эти предложения Карпова получили полное одобрение Сталина, после чего Совет по делам религий провел ряд мероприятий, способствующих распаду О.

В ходе взятого курса на ликвидацию обновленческой церкви из ведения обновленческого Московского ЕУ были изъяты кафедральный собор Воскресения Христова в Сокольниках и кладбищенские храмы г. Москвы, традиционно обеспечивавшие финансовую самостоятельность обновленческого руководства. После возвращения «митрополита» Александра Введенского из Ульяновска в его ведении оставался только храм св. Пимена Великого в Москве. В июле 1944 г. О. было ликвидировано властями в Ленинградской епархии, несмотря на позицию женатого «епископа» Сергия Румянцева, принятого в РПЦ в сане пресвитера. Все попытки «митрополита» Александра Введенского каким-либо образом возродить движение встречали глухое противодействие компетентных органов власти, что видно из докладных записок Карпова, направленных советскому руководству. Согласно сведениям Совета по делам РПЦ, в авг. 1944 г. в ведении обновленцев в СССР оставалось 147 храмов, 86 из которых находились в подчинении «архиепископу» Владимиру Иванову (вполн. архиепископ РПЦ) в Краснодарском крае и 42 — в ведении «митрополита» Василия Кожина (вполн. митрополит РПЦ) в Ставропольском крае. 15 авг. 1944 г. Карпов запросил у руководства санкцию на ускорение процесса ликвидации О. вплоть до окончательного его распада.

Летом и осенью 1945 г., видя непреклонность политики правительства в отношении ликвидации О., «митрополит» Александр Введенский начал вести переговоры о своем воссоединении с Московской Патриархией. В сент. 1945 г. по телефону ему было объявлено окончательное решение о том, что он может быть принят после покаяния только в качестве мирянина с предоставлением ему места рядового сотрудника в редакции ЖМП, к-рое он не

принял (*Левитин-Краснов, Шавров*. 1996. С. 665).

После смерти Александра Введенского 8 авг. 1946 г. обновленческий раскол продолжал угасать. Должность «митрополита Крутицкого, временно управляющего Московской обновленческой епархией», формально занял «митрополит» Филарет (Яценко), предпринимавший попытки совершать богослужения на территории Московской епархии, которые были пресечены властями. Последними обновленческими архиереями, принесшими покаяние перед Московской Патриархией в 1948–1949 гг., были «архиепископы» Александр Щербаков, Гавриил Ольховик и Серафим (Коровин).

Ист.: Деяния II-го Всерос. Поместного собора Православной церкви: Бюллетени. М., 1923; ВССПРЦ. 1925. № 1.

Лит.: *Шшишкин А. А.* Сущность и критическая оценка «обновленческого» раскола Русской православной церкви. Каз., 1970; *Левитин-Краснов А. Э.* Лихие годы: Воспоминания. П., 1977; *Козаржевский А. Ч. А. И.* Введенский и обновленческий раскол в Москве // ВМУ. Ист. 1989. № 1. С. 54–66; *Поспеловский Д. В.* Обновленчество: Переосмысление течения в свете архивных документов // Вестн. РХД. 1993. № 168. С. 197–227; *Черказьянова А. Б.* Обновленчество в Сибири // Изв. Омского гос. ист.-краевед. музея. Омск, 1994. № 3. С. 165–173; *Левитин-Краснов А. Э., Шавров В. М.* Очерки по истории рус. церк. смуты. М., 1996; *Бочкарёв В., прот.* История обновленческого раскола в Западной Сибири // Культурный, образовательный и духовный потенциал Сибири (сер. XIX–XX в.). Новосиб., 1997. С. 118–129; Политбюро и Церковь. Кн. 2; *Васильева О. Ю.* Роль советского государства и Вселенской Патриархии как участников обновленческого раскола 1922–1923 гг. // Живое предание: Мат-лы богосл. конф. 1997 / Св.-Филаретовская шк. М., 1999. С. 117–134; *Журавский А. В.* Обновленческий приход в 20-е годы XX в. // ЕжБК. 1999. С. 370–373; *Заиканова И.* Епископ Антоний (Грановский) и «обновленчество» // Живое предание: Мат-лы богосл. конф., 1997. М., 1999. С. 158–167; *Шкаровский М. В.* Обновленческое движение в Русской Православной Церкви XX в. СПб., 1999; *он же.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве: (Гос.-церк. отношения в СССР в 1939–1964 гг.). М., 1999; *он же.* Обновленческий «протопресвитер» Владимир Красницкий и его встреча с В. И. Лениным // ЦИВ. 2004. № 11. С. 246–254; *Краевцкий А. Г.* К предьстории обновленческой смуты // УЗ РПУ. М., 2000. Вып. 6. С. 51–72; «Обновленческий» раскол; *Петров С. Г.* Новые данные об обновленческом Поместном соборе 1923 г. // Мат-лы конф. «История Русской Православной Церкви в XX веке (1917–1933)». М., 2002; *Бердяев Н. А.* «Живая Церковь» и религиозное возрождение в России // ЦИВ. 2003. № 10. С. 61–70; *Беллов А. Л.* Последний бой обновленцев: Эпизоды воссоединения с Патриаршей церковью в 1944–1946 гг. // АиО. 2004. № 2(40). С. 205–214; *Феодосий (Процок), митр.* Обособленческие движения в Право-

славной Церкви на Украине (1917–1943). М., 2004; *Кривин М. Ю., Далгатов А. Г., Макаров Ю. Н.* Внутрикфессиональные конфликты и проблемы межкфессионального общения в условиях советской действительности (окт. 1917 — кон. 1930-х г.). СПб., 2005; *Короткая Н. Г.* Обновленческий раскол на Смоленщине в 20-е годы XX в. // ЦИВ. 2006. № 12/13. С. 218–233; *Шиленок Д., свящ.* Из истории Православной Церкви в Белоруссии, 1922–1939 («Обновленческий» раскол в Белоруссии). М., 2006; *Горидовец В. В.* К истории обновленческого раскола в Витебске // ВЦИ. 2007. № 3. С. 157–166; *Лавринов В. Н., прот.* Очерки истории обновленческого раскола на Урале. М., 2007; *он же.* Обновленческий раскол в портретах его главнейших деятелей. М., 2016; *Юловушкин Д. А.* Феномен обновленчества в рус. православии 1-й пол. XX в. СПб., 2009; *Соловьёв И. В., свящ.* Штрихи к историческому портрету обновленческого митр. А. И. Введенского // 19-я ЕжБК. 2009. Т. 1. С. 300–307; *он же.* Обновленческое «Великое Предсоборное Совещание» 1924 г. // Вестн. Тверского гос. ун-та. Сер.: История. 2010. № 4. С. 13–25; *Цыков И. В.* Обновленчество в Тверской епархии в 1922–1923 гг.: его сторонники и противники // Там же. 2010. № 1. С. 94–104; *Иванов С. Н.* О причинах передачи Свят. Патриархом Тихоном канцелярских дел группе священников в мае 1922 г. // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. М., 2011. № 40. С. 17–35; *Пантюхин А. М., свящ.* Обновленческое движение РПЦ в 20–40-е гг. XX в. (на мат-лах Ставрополя и Террека). Ставрополь, 2014; *Галутва Г. В.* Вершины и пропасти Александра Введенского, человека и митрополита. М.; Таруса, 2015; *Табунщикова Л. В., Шадрина А. В.* Церковные расколы в Донской обл., 1920–1930-е гг.: Сб. док-тов. Р. н/Д., 2015. С. 563–587.

Прот. Илья Соловьёв

ОБОЖЕНИЕ [греч. θεολογία, θεώσις], святоотеческое понятие, обозначающее преобразование человеческой природы под воздействием Божественной благодати, в результате к-рого человек постепенно уподобляется Богу, становясь, по выражению св. отцов, «богом по благодати». Учение об О. в святоотеческих творениях использует также выражения «усыновление Богу» (υιοθεσία τῷ Θεῷ), «уподобление Богу» (ὁμοίωσις τῷ Θεῷ), «сыны Божии» (υἱοὶ τοῦ Θεοῦ), «богоподобие» (ὁμοθεός) и др.

При О. человеческая природа не изменяет свой онтологический статус, т. е. человек не становится Богом по существу, но постепенно, как объясняет прп. Иоанн Дамаскин, изменяется способ его существования: «В силу свойственного человеку тяготения к Богу Он сотворил человека — что составляет предел тайне — превращающимся в бога по причастию к божественному озарению, но не переходящим в Божественную сущность» (*Ioan. Damasc. De fide*

orth. II 12). Благодаря О. человеческое естество, будучи тварным и ограниченным, способно воспринимать Божественную силу и обретать единство с Богом, не исчезая в Нем.

О. происходит вслед. двух Божественных даров человеку. Первый — создание его по образу Божию (Быт 1. 26–27), в результате чего каждый человек имеет внутреннее ведение о Боге, естественное стремление к Нему и возможность вступить в общение с Ним. Второй дар — воплощение Сына Божия, соединившего в Себе Божество и человечество и даровавшего возможность единения с Богом каждому из людей. Святоотеческое учение об О. кратко сформулировано в известной фразе: «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом», которая восходит к формулировкам св. Ирины Лионского, свт. Афанасия I Великого, архиеп. Александрийского, и др. св. отцов.

Путь О. начинается в земной жизни человека, но продолжается и осуществляется в полной мере в буд. вечном Царстве Христовом. Недостигаемой вершиной и целью О. является совершенство Самого Бога: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф 5. 48). Благодатное изменение происходит не собственными человеческими силами, а посредством благодати Божией, при условии сотрудничества (συνεργία) Бога и человека. Человеческая личность и душа при этом не исчезают и не сливаются с Богом, а становятся богоподобными, их возможности раскрываются в своей полноте. Вся аскетическая практика правосл. Церкви ориентирована на достижение этой цели, главное условие О.— любовь к Богу и к людям, а важнейшие средства — молитва, таинства Церкви, благоговейное познание и старательное исполнение воли Божией.

Правосл. учение об О. человека существенно отличается от восточных и оккультных учений, обожествляющих человека в рамках пантеистического мировоззрения и выстраивающих аскетическое учение на принципах самосовершенствования.

В Священном Писании. Термины θεολογία, θεώσις и их производные отсутствуют в Свящ. Писании, но сама идея О. человека через причастие Божественной благодати имеется в ВЗ и наиболее полно представлена в НЗ.

Ветхий Завет. О людях, особо близких к Богу, наделенных благодатными дарами или стяжавших святость, часто говорится как о «сынах Божиих». Так назывались праведники ВЗ (напр.: Прем 2. 18; Пс 28. 1), народ израильский (Прем 18. 13) и даже ангелы (Иов 1. 6; 2. 1; 38. 7). Во всех этих случаях выражение «сын Божий» указывает не на онтологическую божественность или единосущие с Богом, но на общность благодати Божией.

Идея О. как богосыновства выражена в Пс 81, где раскрывается призывание людей стать богами по благодати; люди, однако уклонившись от Бога, утратили понимание своего достоинства: «Бог стал в сонме богов; среди богов произнес суд... Я сказал: вы — боги, и сыны Всевышнего — все вы; но вы умрете, как человеки, и падете, как всякий из князей» (Пс 81. 1–7). Из всех ветхозаветных текстов этот псалом чаще всего использовался св. отцами для обоснования идеи О.

Новый Завет. В проповеди о Своем богосыновстве Господь Иисус Христос цитирует Пс 81 и подтверждает призывание людей стать сынами Божиими по благодати: «Не написано ли в законе вашем: Я сказал: вы боги? Если Он назвал богами тех, к которым было слово Божие, и не может нарушиться Писание,— Тому ли, Которого Отец освятил и послал в мир, вы говорите: богохульствуешь, потому что Я сказал: Я Сын Божий?» (Ин 10. 34–36). Однако призывание к О. в полной мере, согласно учению Христову, осуществится лишь в буд. жизни, после всеобщего воскресения мертвых, когда обнаружится, что праведники «суть сыны Божии, будучи сынами воскресения» (Лк 20. 36).

Усыновление верующих Богом приводит к богоуподоблению и дает способность созерцать Бога: «Возлюбленные! мы теперь дети Божии; но еще не открылось, что будем. Знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть» (1 Ин 3. 2). Полнота усыновления доступна лишь в Царстве Христовом, когда будут упразднены все греховные преграды между людьми и Богом: «Побеждающий наследует все, и буди ему Богом, и он будет Мне сыном» (Откр 21. 7). Все люди призваны к О., чтобы стать «участниками Божеского естества» (2 Петр 1. 4).

В апостольских Посланиях усыновление и уподобление Богу по сути один процесс единения с Богом. Начало усыновления — таинство Крещения (Гал 3. 26–27). Усыновление Богу подразумевает единение с благодатью Св. Духа (Гал 4. 5–7), так что человек становится храмом Божиим (1 Кор 3. 16–17). О. может описываться как преобразование человеческой природы (2 Кор 3. 18) или как обновление, рождение из ветхого человека в нового (Кол 3. 9–10). В полной мере О. человека осуществляется после Второго пришествия Христова и преобразования всего мира (Рим 8. 22–23), тогда прославленное человечество соединится со своим Главой — Христом (Еф 1. 10) и «будет Бог все во всем» (1 Кор 15. 28).

Идея О. в греческой философии. Представление о соединении души человека с божеством было характерно для орфических мистерий, встречается у Платона, являлось ключевым для герметической философии, где впервые появляется слово «обожить»: «Таков блаженный конец обладающих ведением — обожить (θεοθένα)» (СНerm. 26. 9). В полной мере мысль о том, что человек может «стать богом», сформулирована у неоплатоников, в частности у Плотина, к-рый говорил: «Разве можно представить себе более прекрасную и достойную участь для нас, смертных, нежели приобщение через некое подобие этому царственно правящему началу?!» (Plot. Епн. I 2. 1). В стремлении к совершенству именно душа уподобляется Единому, но не тело человека, ибо тело, будучи вещественным, онтологически несовершенно и служит помехой для достижения О. (Ibid. 3). Для Плотина совершенствующаяся душа становится разумной и бесстрастной, что и является уподоблением Богу (Ibidem).

В отличие от учения христ. подвижников, стремившихся к всецелому О. своего человеческого естества, включая тело, чтобы стать сынами Божиими по благодати, путь совершенствования в неоплатонизме — это прежде всего интеллектуальное восхождение с постепенным освобождением от всего чувственного и материального. Философ должен очистить свою душу от всех эмоций, переживаний, чувств и страстей независимо от их нравственного качества, чтобы стать только умом,

только мыслью. Для неоплатоника необходимо даже мысль освободить от всего конкретного, единичного, чувственного и образного. Мч. *Иоанн Попов* считал этот путь «процессом медленного опустошения души, венцом которого признавалась фиксация мысли на одной бескачественной идее Бога» (Попов И. В. Мистическое оправдание аскетизма в творениях прп. Макария Египетского // БВ. 1905. № 6. С. 268). Плотин учил о единении с Богом в экстазе блаженной любви, но этот экстаз есть результат умственной деятельности, направленной на Бога. Плотин не говорит о молитве как о средстве к боговидению, тогда как у христ. авторов созерцание Бога становится плодом молитвенного труда. Соединение с Единым у Плотина — это растворение в нем, слияние с ним до полной утраты собственной неповторимости, «исчезновение» в Божестве, тогда как христ. О. означает энергичное приобщение к Божественной природе без утраты своей личности, взаимообобщение и взаимопроникновение Бога и человека без к.-л. поглощения или растворения, потому что именно в Боге человеческая личность обретает высшие возможности для самораскрытия и совершенства. Концепция О. у Плотина основана на пантеистическом мировоззрении и потому несовместима с христ. учением о тварном мире. Для неоплатоника нет необходимости в воплощении Бога, в то время как для христианина О. становится возможным только благодаря воплощению Слова, воспринявшего человеческую природу и давшего человеку Свое Божество, причем тело становится участником О.

В святоотеческой традиции идея О. — одна из основополагающих при изложении правосл. христологии, сотериологии и аскетики.

Сщмч. *Игнатий Богоносец* называет христиан «богоносцами» (θεοφόροι) наряду с «христоносцами» и «храмосцами» (Ign. Ep. ad Eph. 9). Возможность единения людей с Богом не подлежит сомнению, а верные христиане для свт. Игнатия — «исполненные Богом» (θεοῦ γεμετε — Idem. Ep. ad Magn. 14).

Мч. *Иустин Философ*, говоря о призвании людей стать богами по благодати, опирается на текст Пс 81 и формулирует смысл устремленности человечества к Богу: «Все люди

удостоены сделаться богами и иметь силу быть сынами Всевышнего» (Iust. Martyr. Dial. 124). Такое толкование Пс 81 станет традиционным в позднейшей святоотеческой письменности.

Феофил Антиохийский учил о возможности человека стать богом по благодати; эта возможность не предопределена, все зависит от его «свободы и самовластия». Бог устроил человека так, чтобы, «если устремится он к тому, что ведет к бессмертию, исполняя заповедь Божию, получил от Него в награду за это бессмертие и сделался бы богом, если же уклонится к делам смерти, не повинуюсь Богу, сам был бы виновником своей смерти» (Theoph. Antioch. Ad Autol. II 27). По мысли свт. Феофила, бессмертие и О. доступны человеку не по природе, а по дару Божию.

Сщмч. *Иринея Лионский* первым из отцов сформулировал принцип О., ставший основополагающим в святоотеческой письменности: «Сын Всевышнего... стал Сыном человеческим для того, чтобы человек сделался сыном Божиим» (Iren. Adv. haer. III 10. 2). Антропологические предпосылки для О. существовали изначально, но реализация их стала невозможной из-за грехопадения, после же Боговоплощения возможность стать богом по благодати вновь дарована человеку: «Ибо для того Слово Божие сделалось человеком и Сын Божий — Сыном Человеческим, чтобы человек, соединившись с Сыном Божиим и получив усыновление, сделался сыном Божиим» (Ibid. 19. 1). Сщмч. *Иринея* многократно возвращался к этой идее и находил для нее новые формулировки: Сын Божий «по неизмеримой благодати Своей сделался Тем, что и мы, дабы нас сделать тем, что есть Он» (Ibid. V Praef.). Сам термин «обожение» у сщмч. *Иринея* не встречается — он предпочитает общие понятия, подразумевающие уподобление или усыновление человека Богу (Ibid. III 18. 7; III 19. 1; IV 20. 4; IV 20. 6; IV 33. 4; IV 38. 3–4; V 8. 1).

Ипполит Римский учил о том, что причина Боговоплощения — замысел об О. человека: «И вот с пришествием Господа небесное должно было стать земным, дабы и земное могло достичь небесного» (Hipp. In Dan. IV 39), ибо Бог «всех желает сделать сынами Божиими» (Idem. De Christ. et Antichrist. 3).

Термин «обожение» в христ. богословие ввел *Климент Александрийский* через использование глагола θεοποίηω («обожить», «сделать богом»): «Слово, обожествляющее (θεοποίηῶν) небесным учением человека» (*Clem. Alex. Protrept.* 11. 114). В стремлении к совершенству люди призваны «уже здесь, на земле, быть озабоченными жизнью небесной, в которой некогда обоготворимся (ἐκθεοῦμενοι)» (*Idem. Paed.* I 12), однако по мере духовного восхождения человек не превращается в Бога по существу, потому что нельзя «считать человека частью Божества, Ему единосущным» (*Idem. Strom.* II 16; ср.: *Ioan. Damasc. Contr. imag. calumn.* I 19). Климент Александрийский почти так же, как и сщмч. Ириней, формулирует связь О. падшего человека и Боговоплощения: «Слово Божие... стало Человеком, чтобы и ты научился от Человека, как человеку стать богом» (*Clem. Alex. Protrept.* 1. 8). Божественная педагогика возводит человека от истинной веры к христ. нравам, далее — к богопознанию (гнозису) и, наконец, через любовь соединяет познающего с Познаваемым; истинный гнозис делает человека сообразным Божественному Первообразу (*Idem. Strom.* VII 3; IV 6; IV 23). Главный признак О.—бесстрастие (ἀπάθεια), плодом к-рого становится любовь (ἀγάπη), соединяющая людей со Христом и через Него с Отцом (*Idem. Strom.* IV 22; VI 10).

Ориген, продолжая богословскую линию Климента Александрийского, придерживался традиц. объяснения О. человека, совершаемого Словом, Которое, восприняв человеческую природу, проложило путь к богочеловеческому единству: «От Него получило свое начало сочетание Божественной и человеческой природы, дабы человеческая природа через тесное общение с Божеством точно так же сделалась Божественной, и не только в одном Иисусе, но в то же время и во всех тех, кто вместе с верой воспринимают жизнь, о которой учил Иисус,— жизнь, ведущую к содружеству с Богом и к общению с Ним всякого человека, который живет по заповедям Иисуса» (*Orig. Contr. Cels.* III 28). Ориген понимает О. как восстановление падшего состояния человека и преодоление тленного земного бытия.

Согласно свт. Афанасию Великому, Слово Божие «вочеловечилось, чтобы мы обожились» (*Athanas. Alex. De incarn. Verbi.* 54). О. падших людей стало возможным благодаря искупительному подвигу Христа, ибо Слово «явило Себя телесно, чтобы мы приобрели себе понятие о Невидимом Отце, Оно претерпело поругание от людей, чтобы мы наследовали бессмертие» (*Ibidem*). Смысл Боговоплощения свт. Афанасий видит именно в О.: «Ибо сделался Он человеком, чтобы в Себе нас обожить (θεοποίησαι)» (*Idem. Ep. ad Adelph.* 4); вне Христа путей О. не существует (*Idem. Or. contr. arian.* 2. 70). О. и усыновление Богу не делает людей тождественными Сыну Божию по сущности: даже достигнув вершин О., «мы делаемся сынами не подобно Ему, не по естеству и не в прямом смысле, но по благодати Призывающего» (*Ibid.* 3. 19). Свт. Афанасий не только выделяет в деле О. служение Сына, но и подчеркивает значимость Св. Духа: «...в Духе Слово сподобляет славы тварь, обоживая и усыновляя (θεοποίηῶν καὶ υἱοποίηῶν), приводит ее ко Отцу» (*Idem. Ep. ad Serap.* 25).

Свт. *Василий Великий* также выделяет в процессе О. особое значение Св. Духа, озаряясь Которым люди обретают «пребывание в Боге, уподобление Богу, и крайний предел желаемого — обожение (θεὸν γενέσθαι)» (*Basil. Magn. De Spirit. Sanct.* 9). О.—это и процесс духовного совершенствования, и вершина совершенства. Факт О. человека свт. Василий, как и свт. Афанасий, использует в качестве аргумента в пользу божественности Св. Духа (*Idem. Adv. Eunom.* III 5). В рассуждениях об О. свт. Василий обращается к миру ангелов и утверждает, что и эти создания Божии восходят по ступеням совершенства через энергийное причастие Божественной природе (*Ibid.* 2), по сути отождествляя О. и святость и распространяя их не только на людей, но и на ангелов.

Свт. *Григорий Богослов* впервые использует слово θεῶσις и др. термины, имеющие отношение к теме О. (θεὸς γίνωσθαι, θεῶν, θεοποίηω, θεὸς θετός, ποιέω θεόν и т. д.) (*Greg. Nazianz. Or.* 2. 22; 7. 23; 17. 9; 21. 2; 29. 19; 30. 14; 30. 21; 31. 4; 34. 12; 38. 11; 40. 42; см.: *Иларион (Алфеев)*. 1998. С. 382–395). Говоря о первозданном человеке, созданном по образу Божию,

свт. Григорий представляет его как «живое существо, здесь уготовляемое и переселяемое в иной мир и, что составляет конец тайны, через стремление к Богу достигающее обожествления (θεοῦμενον)» (*Greg. Nazianz. Or.* 38. 11). Для призвания человека к О. грехопадение не является препятствием, ибо для О. (θεῶσις) мы рождены (*Ibid.* Or. 4), однако О. для падшего человечества возможно лишь вслед. Боговоплощения: «Когда Бог сделался человеком, человек стал богом» (*Idem. Carm. dogm.* 1. 10). В Воплощении произошло О. совершенной человеческой природы Христа, и Он стал «единое из двух противоположных — плоти и Духа, из которых Один обожил, а другая обожена» (*Idem. Or.* 8. 13; ср.: *Ibid.* 45. 9; 30. 14; 30. 21). Полное О. возможно лишь в Царствии Божиим — в земной жизни люди лишь подготавливаются к нему (*Ibid.* 38. 11). Свт. Григория Богослова цитирует определение *Вселенского VI Собора*, говорящее об О.: «Как всесвятая и непорочная одушевленная Его плоть, будучи обожена, не уничтожилась, но осталась в своем собственном месте и положении, так и Его человеческая воля, будучи обожена, не уничтожилась, а сохранилась — согласно с Григорием Богословом, который говорит: воля того, мыслимого в Спасителе, будучи всецело обожена, не прекословит Богу» (*ДВС. Т. 4. С. 222; АСО II. Vol. 2(2). P. 774*).

Свт. *Григорий Нисский* изложил антропологические основания О.: «Человеку, приведенному в бытие для наслаждения божественными благами, должно было иметь в естестве что-либо сродное с тем, чего он причастен. Поэтому-то украшен он и жизнью, и словом, и мудростью, и всеми боголепными благами, чтобы по причине каждого из этих даров иметь ему воделение свойственного» (*Greg. Nyss. Or. catech.* 5). Как и его предшественники, свт. Григорий Нисский видит смысл Боговоплощения в возвращении утраченной после грехопадения возможности О. (*Ibid.* 25. 2; 27. 12). Однако даже обоженный человек не может достигнуть «тождественности естества» (*Idem. De anima et resurr.* 40) с Богом: хотя свт. Григорий и говорит о «единении души человеческой с Божественным» (*Idem. In Cant. Cant.* 1), но нигде не рассматривает это

единство с Богом как растворение человека в Нем.

Свт. Кирилл Александрийский вслед за свт. Афанасием Великим представляет О. отпавшего человечества как конечную цель Воплощения Слова, Которое «стало тем, чем мы являемся, для того чтобы сделать нас участниками того, чем Оно есть» (*Cyr. Alex. Quod unus // SC. 97. P. 328*). Как и мн. его предшественники, он рассматривает О. человека в качестве аргумента в пользу Божества Слова: «Если... Слово Божие есть тварь, то как же мы тогда прилепляемся к Богу и обоживаемся (θεοποιοῦμεθα), сочетавшись с Ним?» (*Idem. Thesaurus. 15*). Но если бы Сын Божий не стал человеком, то между Ним и людьми не было бы никакого реального и подлинного единства (*Idem. In Ioan. 14. 33*) и человек не мог бы обожиться: «Если Бог не стал человеком, то человек не стал богом» (*Idem. Thesaurus. 20*). Воспринятое человечество Христово становится основанием для О. плоти (*Idem. In Ioan. 6. 54; Ep. 17. 11*). Логос «возвышает, освящает, прославляет и обоживает естество человеческое во Христе изначально» (*Idem. Thesaurus. 20*), а обожженная плоть Христа обожает через Евхаристию тех, кто соединяются с Ним (*Idem. In Ioan. 4. 3*). Свт. Кирилл повторяет аргумент об О. для подтверждения Божественной природы Св. Духа (*Idem. Thesaurus. 7*).

В «*Ареопагитиках*» для указания на О. слово θεῶσις используется чаще, чем θεολοίησις, и О. представлено как основа спасения: «Спасение не иначе может быть совершенно, как через обожение (θεοῦμένων) спасаемых» (*Aeop. EH. 1. 3–4*). Бог, Источник О., неприступен по Своей сущности и доступен через сопричастность Его силе: «...когда мы называем Богом, Жизнью, Сущностью, Светом или Словом сверхсущественную Сокровенность, мы имеем в виду не что другое, как исходящие из Нее к нам силы обожаящие (δυνάμεις ἐκθεωτικὰς), создающие сущности, производящие жизнь и дарующие премудрость» (*Ibid. DN. 2. 7*). Для объяснения единения двух природ в «*Ареопагитиках*» используется традиц. образ раскаленного железа: «Бог... удостоил благоволительно снизить к нам и через соединение, подобно огню, раскаляющему железу и делающему его огневидным, уподобить Себе тех, с кем вошел в еди-

нение, по мере их готовности к обожению (θεῶσις)» (*Ibid. EH. 2. 2. 1*). Совершив искупление человеческого рода, Христос боготворит верующих через таинства, особенно через таинства Крещения и Евхаристии (*Ibid. EH. 1. 5; 3. 3. 6; 4. 3. 4*). Условие природного единения со Христом — общение любви, к-рое возводит к О. и вечному блаженству (*Ibid. DN. 1. 4; CH. 3. 2*).

Согласно прп. *Максиму Исповеднику*, человек с момента своего сотворения предназначен стать богом по благодати. После грехопадения для осуществления этого призвания Боговоплощение стало принципиально необходимым (*Maximus Conf. Cap. theol. 2. 25*). Основа О. — любовь, которая производит обмен свойств между Божеством и человечеством: «Самое совершенное дело любви и предел ее действия — позволить через взаимное соотнесение индивидуальным свойствам тех, кого она связывает... стать полезными друг другу, так что человек становится богом, а Бог именуется и является человеком» (*Idem. Ep. 2 // PG. 91. Col. 401B*). О. начинается в этой жизни и простирается в восьмой, не вечерний день, но уже здесь, на земле, подвижник «вкушает блаженную жизнь Божию... и сам становится богом, благодаря обожению» (*Idem. Cap. theol. 1. 54*).

Тема О. занимает особое место в наследии прп. *Симеона Нового Богослова* (*Eth. 7. 598–604; 5. 314–316; 4. 549–552* и др.; см.: *Иларион (Алфеев)*. 2008. С. 358–369), который для обозначения тайны единения человека с Богом использует термины θεοῦν, θεῶσις, θεολοίεω, θεῶω. Предназначение первозданного человека к О. стало поводом для искушения со стороны диавола: «Обольстившись надеждой на обожение (θεῶσεως) и вкусив запретный плод, перстный человек полностью лишился всех умопостигаемых и небесных благ и испал к страстному восприятию земных и видимых творений» (*Sym. N. Theol. Eth. 13. 60–62*). Вслед за «*Ареопагитиками*» и прп. Максимом Исповедником прп. Симеон Новый Богослов видит начало О. в сознательном принятии таинства Крещения и достойном приобщении Евхаристии. Во время литургии Христос «уже не обретается среди нас во плоти как Младенец, но нетелесно присутствует в Телѣ (ἄσωμάτως ἐστὶν ἐν σώματι),

неизреченно смешиваясь с нами сущностью и природой и обоживая (θεοποιῶν) нас как Своих сотелесников, которые есть плоть от плоти Его и кость от костей Его» (*Ibid. 1. 67–72*). Особенность учения прп. Симеона об О. состоит в том, что приобщение благодати должно происходить «сознательно и ощутимо» (*Ibid. 5*). Приведя многочисленные свидетельства из Свящ. Писания и аскетического опыта Церкви, прп. Симеон Новый Богослов призывает подвижников к чувственному переживанию встречи с Богом (*Ibid. 5. 500–504*).

В богословии свт. *Григория Паламы* православное учение об О. обретает полноту богословского раскрытия в христологическом, сотериологическом и антропологическом аспектах. Свт. Григорий Палама и отцы К-польского Собора 1341 г. засвидетельствовали, что О. происходит через усвоение не сущности, а именно энергии (благодати) Божией: «Человек причащается не Сущности Божией, а нетварной, вечной и боготворящей благодати Духа» (*PG. 151. Col. 680*). Это важное догматическое различие проходит через все наследие свт. Григория: «Божественные и обоживающие (θεοποιός) озарение и благодать есть не сущность, а энергия Божия» (*Greg. Pal. Capita. 69*). Он подчеркивает, что первозданный человек до грехопадения находился в обоженом состоянии и призван был восходить на новые ступени совершенства (*Ibid. 67*), однако он пал и лишился благодатного покрова, ради воссоздания которого и воплотился Сын Божий. О. доступно не только людям, но и ангельским силам, которые в этом аспекте превосходят людей (*Ibid. 77*). Для описания О. свт. Григорий часто использует особый термин — «*богоподобный*» (ὁμοθεός) (*Idem. Hom. 21 // PG. 151. Col. 280D, 281D*).

В западном богословии используются термины deificatio (обожение), deificare (обоживать) и deificus (обоживающий). Термин deificus первым употребил *Тертуллиан*, утверждая, что только Бог является источником О. (*Tertull. Apol. adv. gent. 11. 1–2*). Поскольку Тертуллиан использует это слово только в отношении Бога, некоторые исследователи полагают, что deificus Тертуллиана был всего лишь риторическим синонимом слова divinus (божественный); в таком

значении оно встречается у сщмч. *Киприана*, еп. Карфагенского, и *Оптатта*, еп. Милевского, к-рые говорили о *scripturas deificas* (Божественных Писаниях). Тертуллиан в своих сочинениях ясно выстраивает смысловую связь между Боговоплощением и О. человека: «Бог стал поступать по-человечески, чтобы научить человека действовать по-божественному. Бог оказался ничтожным, чтобы человек стал величайшим» (*Idem. Adv. Marcion. II 27. 7*). В отличие от формулировки греч. отцов «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом» необходимость единения с Божественной благодатью у Тертуллиана ясно не выражена.

В дальнейшем на Западе учение об О. раскрывалось в трудах христ. авторов под влиянием вост. богословия. В IV в. свт. *Иларий*, еп. Пиктавийский, говорил об О. человека прежде всего как об усыновлении его Богом: «Принимая Слово, мы поднимаемся в достоинство чад Божиих, через рождение не по плоти, а по вере. Слово сделалось плотью, чтобы плоть соединилась с Богом Словом» (*Hilar. Pict. De Trinit. 2. 24*). В учении о таинствах свт. Иларий также излагает идею единения с Богом, но онтологические основания этого единства не раскрывает.

В V в., возможно под влиянием переводов сочинений греч. отцов, появляются термины *deificatio* (обождать) и *deificatio* (обожение), которые активно использовал блж. *Августин*, еп. Гишонский. В проповедях он говорит об О. как о цели человеческой жизни и возможности приобщения к Богу уже на земле. Несмотря на принадлежность к лат. традиции, блж. Августин использовал традиц. формулировки вост. отцов. Свт. *Лев I Великий* повторяет фундаментальные идеи святителей Ириния Лионского и Афанасия Александрийского: «Для того же Он стал человеком нашего рода, чтобы и мы могли быть причастны Божественной природе» (*Leo Magn. Serm. 5. 5*; ср.: *Ibid. 6. 2*). Вместе с тем такие формулировки он использует гораздо реже, чем вост. отцы, и почти не употребляет термин *deificatio* в отношении человека.

Свт. *Григорий I Великий* часто говорит об О. (*deificatio, deificatus*), но его богословский взгляд в гораздо большей степени концентрируется на распятом и страдающем Спасителе, нежели на Его воскресении и бла-

годатном преображении мира. В этот период в зап. богословии Искупление начинает мыслиться отдельно от О. и даже вне О. Идея О. в лат. традиции в основном перемещается на периферию богословского дискурса; исключение составлял, напр., Иоанн Скот *Эриугена*, изучивший наследие святителей Григория Богослова, Григория Нисского, «Ареопагитики», наследие прп. Максима Исповедника и др. отцов. Для Эриугены О. чрезвычайно значимо в космической и эсхатологической перспективе в связи с идеей ап. Павла об окончательном возглавлении преображенного мира во Христе, когда «Бог будет все во всем» (1 Кор 15. 28).

В целом в зап. богословии учение об О. занимает более скромное место, чем на греч. Востоке; терминология О., хотя и присутствовала, но использовалась значительно реже. В основном идея О. дается в описательном плане и более в христологическом аспекте, чем в сотериологическом. Идея О. распространялась среди зап. христиан во многом в результате общения с Востоком и под влиянием переводов греч. богословов. После *разделения Церквей* в 1054 г. лат. богословие мало интересовалось вопросом О. человека. Нек-рые богословы, писавшие об О. (напр., *Бернард Клервоский*, считавший целью христ. жизни слияние с Богом), повлияли на мистику католич. монашества, однако идея О. не включалась в схоластические концепции средневек. католицизма.

Возрождение интереса к теме О. на Западе происходит с сер. XX в. под влиянием повторного обращения к наследию вост. отцов I тыс. Ряд католич. богословов — Ж. Гросс, кард. Ив *Конгар*, А. де *Любак*, кард. Ж. *Даниелу*, Х. У. фон *Бальтазар* и др. — смогли актуализировать эту часть христ. учения для зап. христиан; учение об О. отражено в совр. Катехизисе католич. Церкви (§ 460). В наст. время интерес к теме О. высок не только среди католических, но и среди протестант. теологов.

В православном богословии XX–XXI вв. Несмотря на многочисленные свидетельства св. отцов о призвании человека к О., в нач. XX в. учение об О. практически исчезло из правосл. богословских сочинений. В учебниках догматического богословия митр. *Макария (Булгакова)* и свт. *Филарета (Гумилевского)* слово «обожение» употребляет-

ся неск. раз лишь в христологическом контексте (говорится об О. человеческой природы Христа с момента Боговоплощения). У еп. *Сильвестра (Малеванского)* оно встречается в антропологическом аспекте, когда он цитирует свт. Григория Богослова или прп. Иоанна Дамаскина, но особого акцента на этом автор не делает. У прот. Николая *Малиновского* слово «обожение» используется неск. раз в сотериологическом значении при цитировании св. отцов, однако значимость учения об О. не раскрывается. В нач. XX в. мч. Иоанн Попов писал, что «идея обожения... в современном богословии является совершенно забытой» (*Попов. 2004. С. 17*). Причина этого факта в том, что правосл. богословие после *Ферраро-Флорентийского Собора* и вплоть до сер. XIX в. испытывало существенное влияние со стороны католического, где идея О. отсутствовала. Вместе с тем в этот период правосл. авторы не отказались от идеи О. — она распространялась и была существенным элементом как догматического, так и аскетического учения Церкви, но обозначалась терминами «освящение», «богоуподобление», «усыновление Богу», «единение с Богом».

Возрождению внимания к учению об О. послужили труды мн. правосл. богословов XX в., среди к-рых особое место занимали представители рус. богословской школы, сторонники *неопатристического синтеза* — прот. Георгий Флоровский, В. Н. Лосский, архим. Киприан (Керн), архим. Софроний (Сахаров), архиеп. Василий (Кривошеин), протопр. Иоанн Мейендорф, П. Евдокимов. Благодаря их трудам идея О. стала предметом обсуждения среди богословов др. Поместных Церквей и за пределами правосл. Церкви. В греч. богословии тема О. особо рассматривается в трудах П. Нелласа, А. Феодору, Г. Мандзаридаса, митр. Иоанна (Зизиуласа), митр. Каллиста (Уэра); в серб. богословии — в сочинениях прп. Иустина (Поповича), митр. Амфилохия (Радовича), еп. Афанасия (Евтича); в румын. богословии — в творениях прот. Думитру Станилоа; в правосл. франц. богословии — у Ж. К. Ларше.

Лит.: *Baur L. Untersuchungen über die Vergöttlichungslehre in der Theologie der griechischen Väter // ThQ. 1916. Bd. 98. S. 467–491; 1917. Bd. 99. S. 225–252; 1919. Bd. 100. S. 426–444; 1920. Bd. 101. S. 28–64, 155–186; Congar Y. La déification dans la tradition spirituelle de*



l'Orient // La Vie spirituelle Suppl. P., 1935. T 43. P. 91–107; Gross J. La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. P., 1938; Festugière A.-J. Divinisation du chrétien // La Vie spirituelle. 1939. T. 59. P. 90–99; Remmers J. G. De vergoddelijke mens in de spiritualiteit van het christlijk Oosten. Nijmegen, 1958; Bratsiotis P. Die Lehre der orthodoxen Kirche über die Theosis des Menschen. Brux., 1961; Theodorou A. Die Lehre von der Vergottung des Menschen bei den griechischen Kirchenväter // KuD. 1961. Bd. 7. S. 283–310; Sartorius B. La doctrine de la déification de l'homme d'après les Peres grecs en général et Grégoire Palamas en particulier. Gen., 1965; Lot-Borodine M. La déification de l'homme: Selon la doctrine des pères grecques. P., 1970; Bilaniuk P. B. T. The Mystery of Theosis or Divinization: The heritage of the early Church // Essays in honor of G. V. Florovsky. R., 1973. P. 337–359; Deseille P. L'eucharistie et la divinisation des chrétiens selon les Pères de l'Église // Le Messager orthodoxe. P., 1981. N 87. P. 40–56; Mantzaridis G. I. The Deification of Man: Saint Gregory Palamas and Orthodox Tradition. N. Y., 1984 (рус. пер.: Мандзаридис Г. Обожение человека по учению свт. Григория Паламы / ТСЛ. Серг. П., 2003); Cullen J. A. The Patristic Concept of the Deification of Man Examined in the Light of Contemporary Notions of the Transcendence of Man: Diss. Oxf., 1985; Nellas P. Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person. N. Y., 1987 (рус. пер.: Неллас П. Обожение: Основы и перспективы православной антропологии. М., 2011); Russell N. The Concept of Deification in the Early Greek Fathers: Diss. Oxf., 1988; Clendenin D. B. Partakers of Divinity: The Orthodox Doctrine of Theosis // JETS. 1994. Vol. 37. N 3. P. 365–379; Лосский В. Н. Искупление и обожение. М., 1995. С. 95–105; Larchet J.-Cl. La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. P., 1996; Flogaus R. Theosis bei Palamas und Luther: Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch. Gött., 1997; Иларион (Алфеев), иером. Жизнь и учение св. Григория Богослова. М., 1998. С. 382–395; он же. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание. СПб., 2008. С. 349–369; Попов И. В. Идея обожения в древневосточной Церкви // Труды по патрологии: В 2 т. Серг. П., 2004. Т. 1. Ч. 1: Святые отцы II–IV вв. С. 17–48; Καψάνης Γεώργιος, ἀρχι. Ἡ θεώσις ὡς σκοπὸς τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου. Ἅγιον Ὄρος, 2005; idem. Ὁ Ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμάς, διδάσκαλος τῆς θεώσεως. Ἅγιον Ὄρος, 2006; Зайцев Е. В. Учение В. Лосского о теозисе. М., 2007; Hallonsten G. Theosis in Recent Research: A Renewal of Interest and a Need for Clarity // Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions / Ed. M. J. Christensen, J. A. Wittung. Madison (N. J.), 2007. P. 281–293; Louth A. The Place of Theosis in Orthodox Theology // Ibid. P. 32–44; Vishnevskaya T. Divinization as Perichoretic Embrace in Maximus the Confessor // Ibid. P. 132–145.

Прот. Вадим Леонов

ОБОЛЕНСКИЙ Алексей Дмитриевич (24.11.1855, С.-Петербург — 21.09.1933, Дрезден, Германия), князь, обер-прокурор Синода (1905–1906), гос. деятель. Княжеский род Оболенских из династии Рюриковичей берет свое начало от Юрия, кн. Тарусского и Оболенского, сына



А. Д. Оболенский.
Фотография. Нач. XX в.

мч. Михаила Всеволодовича, кн. Черниговского.

О.— 2-й сын юриста, сенатора (с 1870), члена Гос. совета кн. Дмитрия Александровича Оболенского (26 окт. 1822 — 22 янв. 1881) от брака со статс-дамой кнж. Дарьей Петровной Трубецкой (9 июля 1823 — 8 янв. 1906). Проживал значительную часть времени в калужском имении Березичи на берегу р. Жиздры, в 6 верстах от г. Козельска. Имение соседствовало с Оптиной в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы пустыню, и семья О. часто посещала эту обитель, а также, вероятно, Тихонову Калужскую в честь Успения Пресвятой Богородицы пустынь. В Оптиной пуст. 26 июля 1877 г. О. и его отец встречались с Л. Н. Толстым. В годы учения в Имп. уч-ще правоведения в С.-Петербурге О. придерживался материалистических и агностических взглядов и поэтому не соглашался с религиозно-философским учением писателя, хотя ценил его творчество и дружил с его шурином и своим однокашником С. А. Берсом. Вторая встреча с Толстым произошла осенью 1901 г. в Гаспре, когда буд. обер-прокурор заочно пытался примирить Толстого со взглядами Вл. С. Соловьёва, которые к тому времени полностью разделял.

По окончании в 1877 г. уч-ща правоведения О. служил в лейб-гвардии Гусарском полку. 24 мая того же года причислен к Мин-ву юстиции в 1-й департамент Сената с чином титулярного советника (до 19 авг. 1880). Оставив столицу, уехал в Калужскую губ. 8 окт. 1881 г. избран почетным мировым судьей по Козельскому окр. (до 1884, затем в 1887–1890, 1893–1896) и председателем

съезда мировых судей (в этой должности оставался до 1884). Козельский уездный предводитель дворянства (1884–1889) предполагал избираться губ. предводителем дворянства (до 1893). Также был гласным Калужского губернского земского собрания. С 28 марта 1882 г. камер-юнкер, с 14 дек. 1892 г. статский советник. Занимался вопросами народного образования, 31 марта 1892 г. удостоен признания министра народного просвещения.

18 мая 1894 г. О. назначен инспектором по сельскохозяйственной части Мин-ва земледелия и гос. имуществ; участвовал в работе 1-й сессии Сельскохозяйственного совета. С 23 июня 1895 г. управляющий Дворянским земельным и Крестьянским поземельным банками. В 1902 г. О.— председатель комиссии для обсуждения вопросов, имеющих отношение к деятельности Крестьянского поземельного банка, в частности, к упорядочению переселения крестьян. В 1904 г. возглавил комиссию по вопросам, касающимся деятельности Дворянского земельного и Крестьянского поземельного банков, а с 17 марта 1905 г. повторно управлял ими. С 24 марта 1896 г. шталмейстер имп. двора, 14 мая того же года произведен в действительные статские советники.

С 22 мая 1897 г. О. служил товарищем министра внутренних дел при министрах И. Л. Горемыкине и Д. С. Сипягине. Под его руководством разработан закон «О установлении предельности земского обложения... и об освобождении земств от некоторых расходов» (12 июня 1900), согласно к-рому сокращались обязательные повинности земств и одновременно земским собраниям запрещалось увеличивать налогообложение недвижимых имуществ более чем на 3% в год. Из-за разногласий с Сипягиным вышел в отставку, 6 окт. 1901 г. назначен сенатором в чине тайного советника (с 13 окт. присутствующий во 2-м департаменте Сената). С 22 апр. 1902 г. О. служил товарищем министра финансов при министрах С. Ю. Витте, Э. Д. Плесске, В. Н. Коковцове и начальником Главного управления неокладных сборов и казенной продажи питей (1902–1905). С 26 дек. 1903 г. член особого совещания о нуждах сельскохозяйственной промышленности, выступал как сторонник укрепления частного крестьянского зем-



левладения (удостоен Высочайшей благодарности 7 апр. 1905). С 20 февр. 1905 г. О. входил в комиссию для обсуждения мер по упорядочению быта и положения рабочих на фабриках и заводах империи, выступал за умеренное гос. регулирование рабочих орг-ций.

В кон. 1904 — нач. 1905 г. проявил себя как сторонник умеренно либеральных преобразований министра внутренних дел кн. П. Д. Святополк-Мирского. Влияние О. было обусловлено близостью к государю его брата Николая (1860–1912), флигель-адъютанта, с 1905 г. — управляющего Кабинетом Его Императорского Величества. 4 нояб. 1904 г. Святополк-Мирский по рекомендации О. поручил помощнику начальника Главного управления по делам местного хозяйства МВД С. Е. Крыжановскому составить всеподданнейший доклад с программой преобразования внутреннего строя империи. Для борьбы с нарастающим антиправительственным движением, по мысли Святополк-Мирского и О., императору необходимо было пойти навстречу пожеланиям умеренной части оппозиции. Неприятие со стороны имп. св. *Николая II Александровича* вызвал план включения в состав Гос. совета выборных представителей, не прошел и пункт о независимости судов от адм. властей. 11 нояб. того же года вышел имп. указ в редакции Витте. В ответ О. призывал Витте к немедленному принятию мер по установлению законности, восстановлению прав Сената, обязательности проведения всех предложений министров через Гос. совет, к-рый следовало обновить путем введения в его состав «выборных людей». По мнению О., неприятие Витте земства дало «идейное основание», с одной стороны, представителям «реакционной политики», а с другой — конституционалистам в их борьбе с властью. О. отверг и замысел Витте о подготовке реформ в Комитете министров, хотя высказывался в пользу введения должности главы правительства (премьер-министра). Однако в нояб. 1905 г. О. выразил протест против предложения Витте относительно выбора от земства членов Гос. совета.

Имея влияние на Витте, в 1902–1905 г. О. консолидировал вокруг себя либерально мыслящих гос. деятелей. 3 февр. 1905 г. в Царском Селе он организовал совещание рефор-

маторов-бюрократов и представителей либеральной оппозиции с целью созыва народного представительства. В окт. 1905 г. на совещании Витте с лидерами либерального крыла О. предложил на пост министра внутренних дел кандидатуру своего родственника — П. А. Столыпина вместо ранее рекомендованного им же кн. С. Д. Урусова (Витте предпочел назначить П. Н. Дурново). Особо важна была роль О. в подготовке «Высочайшего манифеста об усовершенствовании государственного порядка» от 17 окт. 1905 г.

На пике антиправительственных выступлений Витте получил указание подготовить имп. манифест на основе собственного проекта программы преобразований, поскольку инициатива должна была исходить непосредственно от императора. Витте, ссылаясь на недомогание, попросил О. подготовить проект манифеста и 15 окт. сопроводить его в Петергоф. В манифесте в качестве поручения имп. Николая II объединенному министерству фигурировали 3 пункта: выработка и представление царю в месячный срок правил о предоставлении гражданских свобод; составление и внесение на рассмотрение Думы и Гос. совета предложений о предоставлении избирательных прав той части населения, к-рая была их лишена, в частности, евреям; рассмотрение и представление императору тех требований базирующихся рабочих-железнодорожников, к-рые могут быть удовлетворены. 15 окт. Витте снова отправился в Петергоф, куда пригласил О. и временно исполнявшего должность управляющего делами Комитета министров гофмейстера Н. И. Вуича, также с ними был министр имп. двора барон В. Б. Фредерикс. Текст О. был значительно отредактирован при участии Вуича, в частности, отмечен пункт о «непременном» участии Думы и Гос. совета в обсуждении законодательных дел. Альтернативный проект манифеста готовили И. Л. Горемыкин и барон А. А. Будберг. В последних редакциях он мало отличался от проекта О., но исключал «законодательный почин со стороны Думы». Во время пребывания Витте у государя О. и Вуич составили новую редакцию проекта. Так, в 3 «конституционных» пунктах царь предписывал министерствам, объединенным под руководством председателя Комитета мини-

стров, представить проект законов о «гражданских свободах на началах действительной неприкосновенности личности, свободы совести, слова, собраний и союзов», и, не откладывая выборов в Думу, привлечь к участию в них тех, кто ранее были лишены избирательных прав; установить такой порядок, чтобы никакой закон не мог вступить в силу без одобрения Думы; предоставить Думе возможность надзирать за действиями властей (формулировку прав Думы и перечень прав предложил Витте). О. высказался против изменений проекта относительно сроков выборов и расширения избирательных прав, т. к. это вызвало бы только излишнее промедление. Вечером император подписал манифест, подготовленный О. и Вуичем под рук. Витте, а также утвердил доклад Витте. Разница между более ранним докладом и манифестом, содержащим больше уступок со стороны власти, объяснялась активизацией антиправительственного движения. 2 дек. 1905 г. О. стал членом совещания для рассмотрения предложений Совета министров о способах осуществления Высочайших предубаждений, возведенных в параграфе 2 Манифеста 17 окт. 1905 г.

20 окт. 1905 г. по рекомендации председателя Совета министров Витте О. был определен обер-прокурором. Он способствовал активизации подготовки созыва поместного Собора Греко-Российской Православной Церкви и реформы правосл. прихода. При его участии 18 нояб. 1905 г. Синод утвердил «Положение об организации приходской жизни и об учреждении пастырских собраний». Оно предусматривало избрание на приходских собраниях членов органов самоуправления — церковно-приходских советов, которым передавалось право распоряжаться имуществом прихода. Д. С. *Мережковский* совместно с З. Н. *Гиппиус* и Д. В. *Философовым* по просьбе О. подготовили проект обращения Синода в связи с обнародованием Манифеста 17 окт. и призывами «учить только словом, идущим от любви», прекратить «насилия над иноверными соотечественниками». Проект был воспринят Синодом негативно и одобрен только в полностью переработанном виде, в сдержанных формулировках. 4 нояб. 1905 г. О. и митрополит С.-Петербургский и Ладужский *Антоний (Вадковский)*

получили аудиенцию у императора и преподнесли ему икону от Синода (Фирсов. 2002. С. 303).

По инициативе О. в 1906 г. при Синоде было учреждено Предсоборное присутствие из духовных и светских лиц для подготовки Поместного Собора и разработки проектов его основных решений. К началу заседаний Предсоборного присутствия по распоряжению О. были опубликованы предложения епархиальных архиереев о необходимых изменениях в церковном управлении, собранные по инициативе К. П. Победоносцева в особо сброшюрованный комплект для поднесения императору. 8 марта 1906 г. в Александро-Невской лавре митр. Антоний (Вадковский) открыл заседание Предсоборного присутствия. О. назвал себя простым мирянином и объявил, что будет с надеждой ждать успешного окончания работ. Регулярные заседания проходили 14 марта — 13 июня и 1 нояб. — 15 дек. 1906 г., но не привели к созыву Собора.

О. считал, что «черногорки» — вел. княгини Милица и Анастасия Николаевны вмешивались в духовные дела и нарушали работу Синода, в частности, при канонизации прп. *Серафима* Саровского. О. поощрял проповедничество, в т. ч. «антиреволюционного» содержания. При нем Синодальная типография напечатала перевод на рус. язык НЗ, составленный его преемственником — Победоносцевым (разрешен определением Синода от 11 янв. 1906).

На основе доклада профессора СПбДА Н. В. Покровского «О мерах к сохранению памятников церковной старины» (2 марта 1906) О. поддержал учреждение Центрального комитета охраны памятников церковной старины при Синоде и соответствующих местных епархиальных комитетов и вынес предложение на рассмотрение Синода. Определением от 12 апр. — 2 мая 1906 г. Синод поручил Архивной комиссии приступить к разработке проекта: «Положение об Архивно-археологической комиссии при Святейшем Синоде и о церковно-археологических комитетах в епархиях», в подготовке к-рого принимали участие Н. И. Веселовский, А. А. Дмитриевский, Н. П. Кондаков, Покровский, Н. В. Султанов, было одобрено лишь весной 1909 г. В янв. 1906 г. при помощи О. был удостоен Высочайшей

благодарности за свои церковно-исторические труды и издание Православной богословской энциклопедии Н. Н. *Глубоковский*.

В марте 1906 г., зная о скорой отставке правительства Витте, О. предлагал выделить ведомство обер-прокурора из Совета министров и привлекать его к участию в заседаниях правительства лишь по делам управления Православной Церковью. 24 марта 1906 г. Совет министров отклонил суждения обер-прокурора (в т. ч. о необходимости освободить его «от тех или иных политических течений», особенно в связи с предполагавшимся созывом Собора), как не соответствующие законодательству. Совет министров подчеркнул, что не касается канонической стороны управления Церковью, а рассматривает ее как ведомство, важное для общегос. интересов. С доводами князя солидаризировался только министр внутренних дел Дурново. 30 марта того же года О. повторно написал письмо председателю Совета министров Витте, в к-ром указал на то, что Церковь с учетом предполагавшегося назначения на должность председателя «правого» Горемыкина или «левого» И. И. Петрункевича «не может быть поставлена в необходимость танцевать между этими крайностями» (Фирсов. 2007. С. 128). Витте счел это обращение «затеей» не желавшего уходить в отставку обер-прокурора. «Меморию» Совета министров император поддержал как мнение большинства, но 14 апр. пожелал «оставить вопрос открытым». Не был решен и вопрос о том, «чтобы первоприсутствующий член Синода делал доклад государю, хотя бы в присутствии обер-прокурора» (*Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни. М., 1994. С. 181). 24 апр. 1906 г. О. покинул должность в связи с отставкой кабинета, его преемником стал консерватор кн. А. А. Ширинский-Шихматов. По мнению Витте, О. «свое дело... вел недурно, и если бы он оставался обер-прокурором, то, может быть, он не допустил бы той черносотенной беспшабашной политической струи, которая ныне проникла в нашу православную церковь» (*Vumme.* 1922. Т. 2. С. 107). О. стремился ограничить деятельность консервативных архиереев, сократить вмешательство обер-прокуратуры (и в первую очередь кабинета министров) в деятельность Синода, что вело к укреп-

лению внутренней самостоятельности Церкви.

В 1905–1906 гг. О. состоял членом неск. совещаний по подготовке реформ гос. строя, посещал «Кружок братства и равноправия», который собирался у либерального министра народного просвещения гр. И. И. Толстого (см.: *Ананьич Б. В., Толстая Л. И. И. И. Толстой и «Кружок равноправия и братства» (1905–1915 гг.) // Освободительное движение в России.* Саратов, 1992. Вып. 15. С. 141–156). 13 дек. 1905 г. О. и министр торговли и промышленности В. И. Тимирязев выступили против предложенного Витте временного закона о военно-полевых судах, обладавших полномочиями в вынесении смертных приговоров, с тем, чтобы вынести на рассмотрение Думы положение о полной отмене смертной казни. Вероятно, с помощью митр. Антония (Вадковского) эти намерения стали известны императору, который не утвердил проект Витте. Вопрос о смертной казни так и не был урегулирован. 3 янв. 1906 г. на заседании Совета министров О., Тимирязев и министр земледелия Н. Н. Кутлер выступили против представления местным адм. властям права устранения от должности неблагонадежных чиновников всех ведомств. В марте 1906 г. О. предлагал вынести на рассмотрение Думы проект новых Основных законов Российской империи.

Будучи сторонником расширения круга избирателей Думы, О. неоднозначно относился ко всеобщему избирательному праву, напр., выступил против него вместе с Витте на заседании Совета министров 19 нояб. 1905 г. Так, О. не видел в крестьянах, несмотря на их консерватизм, «оплот престола и самодержавия» и доказывал «большую опасность» сословной системы, ссылаясь на то, что значительное число крестьян «подпадут под вредное влияние «передовых» членов Думы или более близких им по происхождению фабричных рабочих». С др. стороны, по воспоминаниям Д. Н. Шипова, О. сомневался, не вызовут ли общие выборы недовольство крестьян, получивших право избираться из собственной курии. Несмотря на заверения в том, что при преобладающей численности крестьян в структуре населения России они смогут влиять на исход всех выборов, О. при поддержке Витте ратовал за классовую группировку.

В апр. 1906 г., во время выборов в 1-ю Думу, он радовался, что она будет «*мужицкая*» и «*поповская*». Витте заявлял, что О. «постоянно метался из стороны в сторону», «кидался от крайнего либерализма к такому же консерватизму».

17 апр. 1905 г. О. был определен членом Гос. совета по Департаменту законов, 28 окт. — членом совещания для разработки необходимых изменений в Гос. совете, с 11 февр. 1906 г. — совещания для рассмотрения предложенных в учреждениях Гос. совета и Гос. думы изменений; с 25 апр. 1906 г. состоял присутствующим членом Гос. совета. После реформы Гос. совета остался в его составе в качестве члена по назначению, был активным участником группы центра (в 1912–1913 гг. зам. председателя группы). В целом поддерживал курс Столыпина. В июле 1906 г. Столыпин пожелал повторно назначить О. обер-прокурором, но император не изъявил согласия, и назначение получил П. П. Извольский.

О. участвовал в работе комитетов по вероисповедному устройству, об изменении и дополнении нек-рых постановлений о крестьянском землевладении (закон от 9 нояб. 1906), по судебному устройству, о мерах борьбы против пьянства, о волостном земстве. Выступал против предоставления старообрядцам права свободы проповеди и против наименования старообрядческих иереев в законодательстве священниками, а их общин — церквами. Вместе с Витте защищал законопроект об отмене политических и гражданских ограничений для лиц, лишенных или добровольно снявших духовный сан (1911; проект принят Гос. советом, но отклонен имп. Николаем II). В 1911 г. при обсуждении столыпинского законопроекта о введении края высказывался против создания национальных курий во время выборов, считая такое разделение избирателей источником национальной розни (проект отклонен Гос. советом, но принят императором). В 1915 г. О. выступал против «межпалатного объединения», однако активно участвовал во встречах с думцами с целью «священного единения», выступал за созыв Думы на длительную, а не на краткую сессию, что содействовало бы его главной цели — парламентаризации верховного управления. О. сыграл боль-

шую роль в выработке программы прогрессивного блока в верхней палате, в его редакции были приняты пункты об амнистии и веротерпимости, по еврейскому, финляндскому, малороссийскому и польскому вопросам; был избран в бюро блока от группы центра. 22 авг. того же года О. охарактеризовал программу блока как «основание для соглашения с правительством, а не ультиматум». Активно поддержал А. В. Кривошеина — руководителя «нового курса» в правительстве, выступал за обновление личного состава Совета министров, однако отмечал, что для либерализации правительства «еще не все сделано». В 1915–1917 гг. член Особого совещания по продовольствию. 1 янв. 1917 г. назначен к присутствованию в Гос. совете на 1917 г., 5 мая оставлен за штатом, 14 дек. уволен со службы в числе др. членов Гос. совета. О. являлся сторонником широких реформ, однако сомневался в их реалистичности при существовавшей расстановке политических сил.

О. активно занимался общественной деятельностью. В 90-х гг. XIX в. в С.-Петербурге посещал кружок поклонников философии Вл. Соловьёва, с к-рым познакомился ок. 1891 г., в 1912–1916 гг. возглавлял созданное участниками кружка «Соловьёвское общество». В письме С. М. Лукьянову от 15 нояб. 1916 г. он высоко оценил его труд о Соловьёве. Состоял членом Юридического об-ва при С.-Петербургском ун-те (1896), комитета Главного попечительства о детских приютах (с 22 июня 1900), попечителем Петроградского низшего технического уч-ща по керамико-стеклоному делу (с 1 нояб. 1916), почетным членом комитета С.-Петербургского городского попечительства о народной трезвости. 6 мая 1900 г. присутствовал на открытии памятника имп. Екатерине II в Одессе. 3 июня 1901 г. он утвердил устав первого Об-ва любителей лыжного спорта. В С.-Петербурге жил на Дворцовой набережной, 10; коллекционировал старинную мебель.

О. являлся крупным землевладельцем (имения — родовое в Козельском у. Калужской губ. площадью 1401 дес. и приобретенное — в Петровском у. Саратовской губ. общей площадью 3400 дес.) и домовладельцем. Будучи последним (до 1918) владельцем усадьбы в Заречье-Березичах, занимался ее экономиче-

ским благоустройством (средства дала перепродажа О. в Москве дома Лопухиных (М. Знаменский пер., 3/5), до 1890 г. принадлежавшего гр. В. А. Протасовой, а позднее А. П. Бахметьевой). По заказу О. и по проекту архит. А. Р. Гавемана в 1905 г. на месте сгоревшей усадьбы родственницы Оболенских В. А. Протасовой был построен 2-этажный дом в «английском» (неоренессансном) стиле, сложный по композиции, с элементами вост. архитектуры (усадьба «Заречье»). На левом берегу Жиздры ему принадлежала и родительская усадьба, где находился хозяйственный центр. В 1891 г. в Березичах был основан винокурный завод (разрушен в 1917), в нач. 90-х гг. XIX вв. — сыроваренный завод. В 1904 г. О. председательствовал на съезде винокурных заводчиков, участвовал в Международной выставке бродильных производств и применения спирта в промышленности (в Вене), в 1912 г. основал Березичский стекольный завод.

В 1897 г. О. устроил в с. Березичи образцовую ферму, там же располагались мельница с сукновальной, рыбные ловли. О. владел также лесопильным и крахмальным заводами, каменоломней. К 1899 г. было заведено образцовое лесное хозяйство (владения князя — 1400 дес. леса). Действовал завод по выпуску плоской «муравленой» черепицы и кирпича, организованы садоводство, производство яблочной пастилы, птицеводство; построены больница, школа.

С 1908 г. О. был старостой каменной Никольской ц. в с. Березичи, построенной его делом — калужским губ. А. П. Оболенским (в 1845 г. в рус. стиле). В 1911 г. О. пожертвовал в ее пользу вагон цемента и 500 р. на ремонт (закрыта в 1931, действовала в 1941–1944 гг., возвращена РПЦ 26 дек. 1990). Ему также принадлежал усадебный дом, в котором в советское время был устроен санаторий для советских и партийных работников, позднее — детский интернат, в 1980 г. сгорел, руины располагаются на территории национального парка «Угра». К 2018 г. частично сохранились флигель и въездные ворота, пейзажный парк (лиственницы, дубы), завод, к-рый выпускает медицинскую посуду.

16 июля 1893 г. О. женился на княж. Е. Н. Салтыковой (21 апр. 1868, Париж — 13 июня 1957, Стокгольм),



фрейлине двора (1888), дочери действительного тайного советника кн. Н. И. Салтыкова (1830–1901). Их дети: Дмитрий (30 сент. 1894, С.-Петербург — 12 февр. 1945, Толькевиц, Дрезден), офицер-кавалерист в первую мировую войну; Николай (24 апр. 1896 — 6 июня 1978), историк искусства, его потомки от брака с кнж. С. А. Урусовой проживают в США: внук, кн. Алексей Николаевич, дипломат, неоднократно посещал Березичи с авг. 1998 г. и скончался во время одного из приездов, в 2006; Анна (6 сент. 1898, С.-Петербург — 14 апр. 1973, Стокгольм), художница (см.: *Малинина Т. А. А. А. Оболенская фон Герсдорф и ее творчество.* СПб., 2002); Дарья (12 июля 1903, Калуга — 14 июля 1982, Оттава), была замужем за герц. К. Г. Лейхтенбергским.

О. награжден орденами св. Станислава 2-й степени (26 июня 1888) и 1-й степени (18 апр. 1899), св. Владимира 4-й степени (30 авг. 1891) и 2-й степени (1 янв. 1912), св. Анны 2-й (3 февр. 1894) и 1-й степени (17 апр. 1905), Белого Орла (6 мая 1915), командорским крестом французского ордена Почетного легиона (16 дек. 1897), австр. орденом Железной короны 1-го класса (за труды на Венской выставке; 6 июля 1904); медалями в память коронавания имп. Александра III (1883), в память царствования имп. Александра III (26 февр. 1896), в память коронавания имп. Николая II (20 сент. 1896), в память 300-летия царствования Дома Романовых (21 февр. 1913); Романовским знаком отличия 1-й степени за труды по сельскому хозяйству (6 дек. 1915) и др.

Участие России в первой мировой войне О. считал бессмысленным, расценивал ее как «безумную катастрофу» и являлся сторонником скорейшего мирного урегулирования. Причину войны видел в том, что «идол национализма поставлен превыше Бога, а теперь остался один культ ненависти к немцам». Германофильские и пацифистские настроения О. сочетались с неприязнью к славянофильству и панславизму — «пугалу всей Европы, особенно Англии». О. был «твердо уверен, что народ русский в своей толще не чувствует славянофильской идеи, чужд этой идеологии и его сердце не ответит насильственному и вооруженному объединению славянства» (*Куликов.* 2004. С. 125–126). О. критически воспринимал

действия верховной власти в период войны и писал, что «самый дух, царящий наверху, не есть дух спасительный»; «единственный способ избегнуть величайших потрясений» — «разделить ответственность, возложить ее на всю Россию в лице законодательных учреждений» (Там же. С. 128).

О. негативно воспринял Октябрьский переворот, считая, что государственная власть попала в руки «неопытных и случайных людей, проповедовавших ненависть и злобу». В дек. 1917 г. покинул родовое имение. В 1918 г. поселился в Москве, входил в орг-цию «Правый центр» и вел переговоры с представителями Германии с целью противодействия большевистской власти. По воспоминаниям кн. Г. Н. Трубецкого, О. и его друг, дипломат барон Р. Р. Розен, «так разуверились в возможности для нас предпринять что-либо без посторонней помощи, что они готовы были всем пожертвовать, лишь бы немцы освободили нас от большевиков» (*Трубецкой Г. Н.* Годы смут и надежд, 1917–1919. Монреаль, 1981). Положительно оценивал заключение Брестского мира, считая его «ответчающим интересам цивилизации и человечества». По мнению В. И. Гурко, вслед «за болезненного состояния и упадка воли» проявил «позорное подлаживание» к большевикам. Позднее переехал на Украину, в 1920 г. эмигрировал в Германию. По нек-рым сведениям, после дек. 1917 г. семья О. выехала в Финляндию, а затем в Германию.

Оболенские поселились в Дрездене, вероятно, поскольку там в 1922 г. получил назначение вице-консулом Швеции Н. Н. фон Герсдорф — первый муж А. А. Оболенской. В дрезденском доме на Валлотштрассе (разрушен после 1945) О. принимал мн. рус. эмигрантов, в т. ч. Н. А. Бердяева и С. В. Рахманинова, устраивал пасхальные праздники. Являлся старостой православ. храма прп. Симеона Дивногорца в Дрездене, в общину в те годы входили Рахманинов, Ф. А. Степун, Г. Г. и М. М. Кульман; сын О. — Дмитрий в эмиграции работал инженером фирмы «Цейс» (в нач. 40-х гг. арестован гестапо и скончался в тюрьме). 2 февр. 1930 г. О. основал и возглавил «Кружок Русской культуры», к-рый проводил заседания в крипте дрезденского храма (впосл. Русское об-во им. Владимира Соловьёва). Похоронен на

дрезденском кладбище св. Иоанна вместе с погибшими во времена нацизма сыном Дмитрием и внучкой Еленой фон Герсдорф († 1943). После смерти О. председателем общества стал философ Степун, семья к-рого дружила с семейством Оболенских, оба они владели именьями в Калужской губ. Степун был также коллегой Д. А. Оболенского по Дрезденской высшей технической школе и другом Анны фон Герсдорф, дочери О.

Оценки современников деятельности О. неоднозначны. Консерватор В. И. Гурко полагал, что О., как и М. А. Стахович, «олицетворял... мягкотелый русский земский либерализм, сплетенный из отсутствия глубоких познаний, поверхностного ума и туманных чаяний космополитического уклона», представлял собой «провинциального мыслителя, обладающего лишь скудными положительными знаниями при определенно дилетантском отношении к самым сложным вопросам народной жизни», основным свойством к-рого «был чрезвычайно путаный, склонный к парадоксальности ум». Гурко полагал, что О. отличался дилетантством, провинциальной узостью и самомнением, «клея и презирая русскую бюрократию, всемерно, однако, стремился войти в ее состав и занимать в ней высшие должности». Витте отмечал склонности О. к устрояству на гос. должности своих родственников и знакомых (напр., Столышина): князь представлял собою «тип великосветского титулованного либерала, но никогда не забывающего свою линию удобств и выгод». Сипягин называл О. «прекрасным честным человеком, но очень уже любящим делать карьеру». Гр. И. И. Толстой характеризовал О. как «человека замечательно доброго и с широкими на многое взглядами». И. В. Гессен вспоминал об О. как о человеке «подвижном и всегда жизнерадостном», несмотря на тяжелые материальные условия жизни в эмиграции.

Арх.: РГИА. Ф. 1650. Князья Оболенские. Соч.: Основная причина крестьянского нестроения. СПб., 1894; Ближайшая нравственная обязанность рус. общества: (Мир во имя разума и совести). М., [1918]; Две встречи с Л. Н. Толстым (1876 и 1901 гг.) // Толстой. Памятники творчества и жизни. М., 1923. Т. 3. С. 26–44; Дневник // Красный архив. М.: Л., 1925. Т. 4/5. С. 69–76; Проект манифеста [17 октября] // Там же. С. 86–87. Ист.: Отзвьи епарх. архиереев по вопросу о церк. реформе. СПб., 1906. 3 ч., т. доп. М.



2004. 2 т.; Журналы и протоколы заседаний... Предсоборного присутствия. СПб., 1906–1907. 4 т.; Список дворян, внесенных в Дворянскую родословную книгу по 1 окт. 1908 г.: Калужская губ. Калуга, 1908. С. 175; Всеподданнейший отчет обер-прокурора Свят. Синода по ведомству правосл. исповедания за 1905–1907 гг. СПб., 1910; *Мурзапов Н. А.* Правительствующий Сенат: 22 февр. 1711 г. — 22 февр. 1911 г.: Список сенаторов. СПб., 1911. С. 35; Список гражданским чинам первых 3 кл.: Исправлен по 1 сент. 1914 г. Пг., 1914. С. 206–207; Манифест 17 окт. / Предисл.: И. Л. Татаров (Каган) // Красный архив. 1925. № 4/5. С. 39–106; Из архива С. Ю. Витте: Восп. СПб., 2003. Т. 1. 2: Записки кн. Д. А. Оболенского. СПб., 2005. С. 5, 6, 18, 103, 275; Законодательные акты переходного времени, 1904–1908 гг. М., 2010¹.

Лит.: *Шулов Д. Н.* Восп. и думы о пережитом. М., 1918. С. 357–358, 369–373, 388; *Витте С. Ю.* Восп.: Царствование Николая II. Берлин, 1922. 2 т.; *Петрункевич И. И.* Из записок обществ. деятеля: Восп. // Архив рус. революции. Берлин, 1934. Т. 21. С. 267, 342, 420–421, 444; *Тессен И. И.* В двух веках: Жизненный отчет // Там же. 1937. Т. 22. С. 191, 208–209, 295; *Мосолов А. А.* При дворе императора. Рига. [1938]. С. 131, 140; *Королева Н. Г.* Первая рос. революция и царизм: Совет министров России в 1905–1907 гг. М., 1982. С. 52, 63; Кризис самодержавия в России, 1895–1917. Л., 1984; *Lieven D.* Russia's Rulers under the Old Regime. New Haven, 1989. P. 256–276; *Гачелин Р. Ш.* Рос. самодержавие в 1905 г.: Реформы и революция. СПб., 1991 (по указ.); *Толстой И. И.* Восп. министра народного просвещения: 31 окт. 1905 г. — 24 апр. 1906 г. М., 1997. С. 161–162, 176; *он же.* Дневник, 1906–1916. СПб., 1997; *Бородин А. П.* Гос. Совет России: (1906–1917). Киров, 1999; Незабывтые могилы. М., 1999. Т. 5. С. 185; *Ананьич Б. В., Гачелин Р. Ш.* С. Ю. Витте и его время. СПб., 2000; *Гурко В. И.* Черты и силуэты прошлого: Правительство и общечеловечность в царствование Николая II в изображении современника. М., 2000 (по указ.); *Фирсов С. Л.* Рус. Церковь накануне перемен: (Кон. 1890-х — 1918 гг.). М., 2002. С. 149, 220, 271, 301–303, 308; *он же.* Церковь в Империи. СПб., 2007. С. 125–129, 291–292, 295, 315; *Шулов Д. Н.* Гос. деятели Рос. империи: Главы высших и центр. учреждений, 1802–1917: Биобиогр. справ. СПб., 2002². С. 526–528; *Гайда Ф. А.* Либеральная оппозиция на путях к власти: 1914 — весна 1917 г. М., 2003. С. 121, 171; *Куликов С. В.* Бюрократическая элита Рос. империи накануне падения старого порядка: (1914–1917). Рязань, 2004. С. 125–132, 163–164; *Рябов С. А.* Хозяйство калужской усадьбы Березичи XVII — нач. XX вв. // Рус. усадьба. 2008. № 13/14 (29/30). С. 163–176; *Крыжановский С. Е.* Восп.: Из бумаг последнего гос. секретаря Рос. империи. СПб., 2009 (по указ.); *Осоргин М. М.* Восп., или Что я слышал, что я видел и что я думал в течение моей жизни, 1861–1920. М., 2009 (по указ.); *Кантор В. К. Ф.* Стенун: Хранитель высших смыслов, или Сквозь катастрофы XX в. // *Стенун Ф. А.*: [Сб. ст.] / Ред.: В. К. Кантор. М., 2012. С. 5–33; *Мицурин А. И.* «Чистка» Гос. совета 1 янв. 1917 г. и кризис самодержавия // Вестн. Северного (Арктического) федерального ун-та. Сер. Гуманит. и соц. науки. Архангельск, 2013. № 3. С. 20–28; *Никитин М. В.* Оболенский А. Д. // БРЭ. 2013. Т. 23. С. 508–509; *Стенун Ф. А.* Письма / Ред.: В. К. Кантор. М., 2013; *Соловьёв К. А.* Оболен-

ский А. Д. // На изломе эпох: Вклад С. Ю. Витте в развитие рос. государственности. М., 2014. Т. 2. С. 420–421; *Менделеев П. П.* Свет и тени в моей жизни: Обрывки восп., 1864–1933. М., 2017.

Прот. Александр Берташ

ОБОЛЕНСКИЙ [англ. Obolensky] Дмитрий Дмитриевич (1.04.1918, Петроград — 23.12.2001, Берфорд, графство Оксфордшир, Великобритания), брит. славист и византинист рус. происхождения, иностранный член РАН (с 1994); подданный Великобритании с 1948 г. Происходил из старинного княжеского рода Оболенских; сын кн. Дмитрия Александровича Оболенского (1882–1964) и гр. Марии Павловны Шуваловой (1894–1973), внук московского градоначальника Павла Павловича Шувалова (1859–1905). В апр. 1919 г. семья О. была вывезена из Белогвардейского Крыма в Великобританию на англ. линкоре «Мальборо». После развода с Д. А. Оболенским мать О. в 1922 г. вышла замуж за гр. Андрея Дмитриевича Толстого, к-рый и стал воспитателем О. До 1929 г. семья жила в Ницце, затем переехала в Париж. О. учился в рус. лицее в Ницце, затем окончил «Линчмер Скул» в Истборне (графство Вост. Суссекс, Великобритания), продолжил образование в лицее им. Пастера в Нейи-сюр-Сен (Франция). Высшее образование О. получил в 1937–1940 гг. в Тринити-колледже Кембриджского ун-та. Его первоначальной специализацией была философия, но затем О. углубился в изучение русской и французской филологии. Он был избран членом колледжа (1942–1948), позже — почетным членом, в 1946–1948 гг. читал лекции по славистике. В 1949 г. О. становится лектором, а в посл. и профессором русской истории и истории Балканских стран в Оксфордском ун-те. О. неоднократно посещал СССР.

О. считал себя учеником византиниста и историка Церкви Ф. *Дворника*. В этой связи свой главный труд «Византийское содружество наций» («Byzantine Commonwealth») О. рассматривал как плод многочисленных наблюдений, касающихся истории взаимоотношений Византии и слав. мира. По мнению О., между Византией и рядом стран Вост. Европы существовали политические, экономические, культурные и религ. связи, при определении которых О. использует политический термин «commonwealth» (обычно использу-

ется для описания отношений между Великобританией и ее бывшими колониями). Принцип содружества, по мнению О., отличался от принципов зап. системы вассальных связей и был наднациональным. В его основании лежало единство правосл. веры. С этих позиций О. по-новому трактует многие уже известные факты, как, напр., стремление Римско-католической Церкви в 1-й пол. XIII в. распространить свое влияние на слав. земли. В труде О. это влияние приобретает особую значимость, т. к. оно рассматривается им в совокупности со стремлением папства подчинить Болгарию, Сербию и Галицкую Русь на фоне разгрома К-поля и монг. завоевания Вост. Европы. О. подчеркивает парадоксальность отношения стран «содружества» к его центру, Византии, т. к. активное усвоение греч. влияния сочетается здесь с сопротивлением этому влиянию, а усиление политического самосознания облачается в форму «византинизации» политического устройства и культурной жизни. Многочисленные рецензенты труда О. отмечали и др. парадоксальный факт: при наличии множества интересных наблюдений о контактах, светских и религиозных (культ святых, каноническое и светское право, лит-ра, изобразительное искусство и др.) в книге отсутствует целостная характеристика структуры и природы «содружества» как понятия, введенного О. Замечание это обоснованно, т. к. процессы, о которых писал О., наблюдаются также во взаимоотношениях Византии с правосл. населением Ближ. Востока и Кавказа.

Несмотря на нек-рые недостатки, идеи О., изложенные в труде, весьма востребованы в совр. науке. Его учениками считают себя ряд видных брит. византинистов; труд О. оказал определенное влияние на российскую школу византиноведения. Он выдержал неск. изданий и был переведен на рус. язык вместе с кн. «Шесть византийских портретов».

Др. работы О. посвящены движению богомилов (см. ст. *Богомильство*), отношениям славян и Др. Руси с Византией. О. также составил антологию русской поэзии, издал неск. вводных курсов по русской истории, лит-ре, языку и архитектуре, написал автобиографическое соч. «Хлеб изгнания».

Соч.: The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism. Camb., 1948; Byzantium, Kiev and Moscow: A Study in Ecclesiastical Relations // DOP. 1957. Vol. 11. P. 21–78; The Principles and Methods of Byzantine Diplomacy // Actes du XII^e Congrès Intern. d'Études byzantines (Ohrid, 1961). Belgrad, 1963. T. 1. P. 46–61; Le christianisme oriental et les doctrines dualistes. R., 1964; Связи между Византией и Русью в XI–XV вв.: Докл. на XIII Междунар. конгрессе ист. наук. М., 1970; The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500–1453: History of Civilization. N. Y., 1971; A Byzantine Grand Embassy to Russia in 1400 // BMGS. 1978. Vol. 4. P. 123–132; A «Philorhomaioi Anthropos»: Metropolitan Cyprian of Kiev and All Russia (1375–1406) // DOP. 1978. Vol. 32. P. 77–98; A Late XIVth-Cent. Byzantine Diplomat: Michael, Archbishop of Bethlehem // Byzance et les Slaves: Études de Civilisation: Mélanges I. Dujčev. P., 1979. P. 299–315; Byzantine Inheritance of Eastern Europe. L., 1982; Italy, Mount Athos, and Muscovy: The Three Words of Maximos the Greek. L., 1983; Prédication et propagande au Moyen Âge: Islam, Byzance, Occident. P., 1983; К вопросу о путешествии русской кн. Ольги в Константинополь в 957 г. // Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985. С. 36–47; Six Byzantine Portraits. N. Y., 1988; Byzantium and the Slavs. N. Y., 1994; Byzantium and Slavic Christianity: Influence or Dialogue? Berkeley, 1995; Визант. содружество наций. Шесть визант. портретов. М., 1998; Херсон и крещение Руси: Против пересмотра традиц. точки зрения // ВВ. 1998. Т. 55(80). С. 53–61; Toynbee and Byzantium // Аетос: Studies in Honour of C. Mango / Ed. I. Sevčenko, I. Hutter. Stuttgart; Lpz., 1998. P. 243–256.

Изд.: The Penguin Book of Russian Verse. L., 1962; Proceedings of the XIIth Intern. Congress of Byzantine Studies / Ed. J. M. Hussey, D. Obolensky, S. Runciman. L.; N. Y.; Toronto, 1967; An Introduction to Russian Art and Architecture. Camb., 1980; An Introduction to Russian Language and Literature. Camb., 1977; Bread Of Exile: A Russian Family. L., 1999; Introduction to the Russian History. Camb., 2010.

Лит.: Forrest R. Obolensky D.: Russian Historian of Byzantium // Encyclopedia of Historians and Historical Writings. L., 1999. Vol. 1. Pt. 2. P. 877–878; Bryer A. Obituary // The Independent. 2001. 31 Dec.; Sir Dimitri Obolensky: Distinguished Scholar of Byzantium Whose Infectious Enthusiasm Drew Students to the Fields of Russian and Balkan History // The Guardian. 2002. 4 Jan.; Franklin S. Sir Dimitri Obolensky // Proc. PAPS. 2004. Vol. 148. P. 140; Муравьев А. В. Памяти Д. Д. Оболенского // ВВ. 2003. Т. 62(87). С. 322–324.

Н. И. Сериков

ОБОЛЕНСКИЙ Михаил Андреевич (2.01.1806, г. Тульчин Брацлавского у. Подольской губ. (ныне Винницкой обл., Украина) — 12.01.1873, С.-Петербург), князь, российский историк, археограф, архивист; гофмейстер (1859), чл.-кор. С.-Петербургской АН (1846).

Из княжеского рода, ведущего происхождение от черниговских Рюриковичей. Отец — ген.-майор кн. Андрей Михайлович Оболенский (19 янв. 1765 — 4 авг. 1830), мать —



М. А. Оболенский.
Портрет. 1840–1846 гг.
Худож. К. П. Брюллов
(ГТГ)

кнг. Прасковья Николаевна, урожденная гр. Моркова († 14 июня 1832).

Окончил Пажеский корпус (1825) и был определен в лейб-гвардии Финляндский полк. Участник русско-тур. войны 1828–1829 гг., ранен в сражении под Варной (16 сент. 1828; в том же году награжден «за отличное мужество и неустранимость, оказанные в действиях против турок», золотой шпагой с надписью «За храбрость»). В авг. 1831 г. участвовал в подавлении Польского восстания 1830–1831 гг. Уволен в отставку (16 сент. 1831) в чине капитана и вскоре определен состоять для особых поручений при председателе Временного правления Царства Польского.

По ходатайству наместника в Царстве Польском светлейшего кн. Варшавского графа Эриванского И. Ф. Паскевича О. 9 янв. 1833 г. направлен на службу в ведомство МИД с причислением к Московскому главному архиву МИД (МГАМИД). Старший переводчик (24 апр. — 8 мая 1833), главный смотритель Комиссии печатания гос. грамот и договоров (с 8 мая 1833). Член Археологической комиссии (с 1839). После смерти А. Ф. Малиновского с 21 дек. 1840 г. исправлял должность управляющего МГАМИД (утвержден в должности 11 апр. 1848), директор МГАМИД (с 22 мая 1868). Член-кор. Имп. археологического об-ва (с 1850). С 1853 г. заведовал образованным по его инициативе Гос. древлехранилищем хартий, рукописей и печатей. Председатель Высочайше учрежденной Ученой комиссии по поводу возобновления палат

бояр Романовых на Варварке в Москве (1856–1859; заседала с марта 1857), под руководством к-рой осуществлены работы по восстановлению палат «в древнем стиле». Зав. палатами бояр Романовых (с 1859). Жил в Москве в собственном доме в приходе церкви во имя свт. Николая Чудотворца (Николая Явленного) в Серебряном пер. (снесена в 1931).

О. получил известность как издатель летописных памятников и др. исторических источников, среди подготовленных им изданий — «Супрасльская рукопись» (М., 1836), «Летописец Переяславля-Суздальского» (М., 1851), «Новый Летописец» (М., 1853), «Устав о разбойных и татинных делах» (Уголовные законы царя и вел. кн. Иоанна IV Васильевича. М., 1841), «Книга посылская метрики Великого княжества Литовского» (М., 1843. Кн. 1; совместно с И. Н. Даниловичем), «Соборная грамота духовенства правосл. восточной церкви, утверждающая сан царя за вел. кн. Иоанном IV Васильевичем, 1561 г.» (М., 1850), «Книга об избрании на царство великого государя, царя и великого князя Михаила Федоровича» (М., 1856). При непосредственном участии О. опубликованы сочинение Дж. Флетчера «О государстве Русском» (1848), 1-й том «Дневника» П. Гордона (Tagebuch des Generalen Patrick Gordon. Moskau, 1849. Bd. 1). Подготовил к изданию сборники документов МГАМИД: «Сборник князя Оболенского» (М., 1838–1859. № 1–12; № 13 подготовлен к печати, но не издан); «Иностранные сочинения и акты, относящиеся до России» (М., 1847–1848. Т. 1–4); «Рассказ москвича о Москве во время пребывания в ней французов в первые три недели сентября 1812 г.» (М., 1859); «Письма русских государей и других особ царского семейства» (М., 1861–1896. Вып. 1–5).

Публиковал материалы по церковной истории: «О двух древнейших святынях Киева: мощах св. Климента и кресте вел. кн. Ольги» (Киевлянин. М., 1850. Кн. 3. С. 139–150), о следственном деле над патриархом Никоном (Архив исторических и практических сведений, относящихся до России. СПб., 1860. Кн. 5), переписку по делу об открытии иезуитского новициата в Белоруссии (СБРИО. 1867. Т. 1. С. 421–539); «Синодик 1670 года Богословского мон-ря что на Ваге» (М., 1869).

Содействовал подготовке А. Н. Муравьевым издания «Сношения России с Востоком по делам церковным» (СПб., 1858–1860. Ч. 1–2).

Занимался исследованиями в области истории летописания. Считал «Хронику» *Георгия Амартола* важнейшим из источников, вошедших в состав «*Повести временных лет*» (О греч. кодексе Георгия Амартола, хранящемся в Моск. синод. б-ке, и о серб. и болг. переводах его хроники. М., 1847). Выдвинул гипотезу о том, что древнейший текст первоначальной рус. летописи представлен обнаруженным им в сборнике кон. XV в. «Летописцем русских царей» (назван О. «Летописцем Переяславля-Суздальского») (Несколько слов о первоначальной рус. летописи. М., 1870, 2016²).

В сент. 1839 г. О. выступил с предложением об издании писцовых книг, хранившихся в МГАМИД (к их публикации Археографическая комиссия смогла приступить значительно позднее). В апр. 1849 г. совместно с В. М. *Ундольским* предлагал создать в Москве Имп. Российский музей для хранения наиболее известных московских рукописных собраний. Этот проект был реализован с включением (в 1893–1908) рукописных собраний соборов и мон-рей Московского Кремля в состав Синодальной б-ки и последующей передачей их вместе с рукописями самой б-ки в Исторический музей.

Награжден орденами св. Владимира 4-й степени с бантом (1831) и 2-й степени с мечами (1862), св. Станислава 1-й степени (1850), св. Анны 1-й степени с имп. короной (1856), Белого Орла (1870), а также Польским знаком отличия за военные достоинства 4-й степени (1832), персид. орденом Льва и Солнца 1-й степени (1857), прусским орденом Красного Орла 2-й степени со звездой (1859). Почетный член Казанского (1848) и Московского (1855) ун-тов.

Был женат (с 29 апр. 1836) на Александре Алексеевне, урожденной Мазуриной (1817 — 14 сент. 1885), — дочери потомственного почетного гражданина, московского купца 1-й гильдии, московского городского головы (1828–1830) Алексея Алексеевича Мазурина (1771 — 29 июня 1834). В браке родилось двое детей: кнж. Анна Михайловна (16 февр. 1837 — 1909), вышедшая 21 апр. 1863 г. замуж за кн. Григория Дмитриевича Хилкова (24 авг. 1835 —

26 июля 1885); кн. Алексей Михайлович (31 авг. 1839 — 1861).

Скончался в помещении Археографической комиссии в С.-Петербурге, где находился проездом. Был похоронен в своем родовом имении — с. Глухове (Богородском) Дмитровского у. Московской губ., в усыпальнице ц. в честь Тихвинской иконы Божией Матери (могила не сохр.).

После смерти О. его б-ка, архив, рукописное собрание поступили в МГАМИД, туда же кнг. А. М. Хилкова передала и собранную ею отцом коллекцию исторических портретов. Ныне документы личного архива О. хранятся в Российском гос. архиве древних актов (РГАДА. Ф. 395) и в Отделе письменных источников ГИМ (ГИМ ОПИ. Ф. 332); рукописное собрание, включающее богословские, богослужебные, церковно-исторические произведения, Жития, рукописи на иностранных языках и др. (XI–XIX вв.), хранится в РГАДА (Ф. 201).

Соч.: Исследования и заметки кн. М. А. Оболенского по рус. и слав. древностям. СПб., 1875; Письма кн. М. А. Оболенского к В. А. Полепову (1839–1851) // РА. 1882. Кн. 1. № 2. С. 249–296; Переписка барона М. А. Корфа с кн. М. А. Оболенским по поводу «Моск. писем» / Публ. подгот.: В. Н. Александренко // ЖМНП. 1892. Ч. 279. № 2. С. 428–438; Переписка И. П. Сахарова с кн. М. А. Оболенским, 1845–1847 гг. // ЧОИДР. 1905. Кн. 4. Отд. 4. С. 55–62; Письма кн. М. А. Оболенского и В. М. Ундольского С. П. Шевыреву // РА. 1917. Кн. 1. С. 69–76.

Лит.: Указатель издания, принадлежащим Комиссии печатания гос. грамот и договоров, состоящей при Моск. гл. архиве МИД, и книгам, изд. управляющим Моск. гл. архивом кн. М. А. Оболенским. М., 1856. С. 9–13; *Костомаров Н. И.* Кн. М. А. Оболенский. М., 1873; Кн. М. А. Оболенский: Некр. // РС. 1873. Т. 7. Февр. С. 283–286; *Бухерт В. Г.* Археографическая деятельность кн. М. А. Оболенского // АЕ за 1994 г. М., 1996. С. 155–164; *Бухерт В. Г., Шохин Л. И.* Обзор периски М. А. Оболенского с историками Я. И. Бердниковым, Н. Г. Устряловым и А. Хыждеу // АЕ за 1999 г. М., 2000. С. 277–285; *Петров К. В.* «Сборник кн. Оболенского. № 13» и неизд. «Архив» кн. М. А. Оболенского // ВИД. 2005. Сб. 29. С. 248–252; *Горина Л. В.* История Болгарии в трудах кн. М. А. Оболенского // Россия — Болгария: Векторы взаимопонимания, XVIII–XX вв.: Рос.-болг. науч. дискуссии. М., 2010. С. 107–112.

В. Г. Бухерт

ОБРАДОВИЧ Досифей — см. *Досифей (Обрадович)*, иером.

ОБРАЗ БОЖИЙ [греч. εἰκών τοῦ Θεοῦ; лат. imago Dei], ключевое понятие христ. антропологии, обозначающее богодарованное начало в человеке, проявляющееся в выс-

ших духовно-нравственных качествах, позволяющее жить в общении с Богом и уподобляться Ему.

Основные положения. 1. О. Б. является сущностной характеристикой всех людей вне зависимости от условий существования (расовых, географических, национальных, религиозных, социальных, возрастных, половых и др.), отличающей людей от всех иных существ в чувственном мире. 2. О. Б. позволяет преодолеть трансцендентность Творца творению, ибо именно по причине своей изначальной богообразности люди способны познавать Бога и вступать в общение с Ним. 3. О. Б. также является онтологическим основанием для общения человека с ангельскими и человеческими личностями. 4. О. Б., данный каждому человеку при рождении, не может быть полностью утрачен личным грехом или смертью; свою богообразность *душа* не утрачивает и после смерти человека: «Самое существо души нашей — образ Бога. И по падении в грех душа пребывает образом! И вверженная в пламень ада душа грешная, в самом пламени ада, пребывает образом Божиим! Так научают святые отцы» (*Игнатий (Брянчанинов)*, еп. Соч. СПб., 1886. Т. 2: Аскетические опыты. С. 130). 5. Наличие О. Б. усматривается в богоподобных качествах, или высших проявлениях человека (дух, свобода, творчество, бессмертие, личность, господство над чувственным миром и др.), к-рые обнаруживаются в человеке настолько, насколько он живет в соответствии с *волей* Божией. Однако эти черты и сам О. Б. не одно и то же. 6. О. Б. является внутренним духовно-положительным полюсом в жизни человека, указывающим на Первообраз и возвышающим к Нему, побуждающим естественно стремиться к добродетелям. 7. О. Б. не является формальным атрибутом человеческого существования, но имеет внутреннюю благодатную преобразующую силу, энергийный аспект, позволяющий участвовать в Божественной жизни. Он воздействует на человека, формирует его и призывает к *благу* (напр., через голос *совести*). «Язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна

другую» (Рим 2. 14–15). 8. Сила О. Б. может быть значительно ослаблена греховной жизнью и, наоборот, воссоздана через *Крещение*, покаяние и добродетельную жизнь. 9. Человек, живущий в соответствии с О. Б., преобразуется и совершенствуется; этот процесс именуется достижением подобия Божия. 10. О. Б., запретительный для телесных чувств, слова и разума, может быть познан в др. человеке посредством христ. любви. Любовь к человеку в истинном, евангельском смысле есть стремление к самому ценному в нем — к О. Б. и, следов., к Самому Богу. В себе самом человек может узреть О. Б. через покаяние. 11. Как отражение в зеркале не есть часть природы зеркала, так и О. Б. не элемент человеческой природы, но важнейшее неотъемлемое свойство личности. О. Б. не заключен в к.-л. части человеческого естества, но принадлежит человеку в целом. Однако в наибольшей степени богообразность человека обнаруживается в высших проявлениях его существования (уме, творчестве, свободе и др.). 12. В каждом человеке О. Б. реализуется неповторимо по причине уникальности человеческих личностей.

В Ветхом Завете первое упоминание и описание человека связано с понятием О. Б., которое представлено в тексте как фундаментальное антропологическое качество: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему (евр. *bə-šalmēnū ki-dmūtēnū*; κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ κατ' ὁμοίωσιν)... И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию (*bə-šalmō b-šelem 'ēlohīm*, κατ' εἰκόνα Θεοῦ) сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт 1. 26–27).

Древнеевр. слово *šelem* используется в ВЗ для обозначения изображений людей или животных («мужские изображения», *šalmē zākār* — Иез 16. 17; «изваяния мышей ваших», *šalmē 'akbārēkem* — 1 Цар 6. 5), в т. ч. языческих идолов («истребите все изображения их», *wə-'ibbaqtem 'ēl kol-maškiyyōtām wə-'ēl kol-šalmē* — Числ 33. 52), а также для передачи идеи физического сходства: «Адам... родил сына по подобию своему, по образу своему (*ka-šalmō*)» (Быт 5. 3). В *Септуагинте* слово *šelem* обычно переводится как εἰκών (а в приложениях к изображениям животных и языческих божеств еще и как εἶδο-

лов: в Числ 33. 52, ὁμοίωμα в 1 Цар 6. 5 и τύπος в Амос 5. 26). Греч. слово εἰκών обозначает нечто созданное по образцу, изображение, подобие, отражение, имеющее сходство с первообразом, но не тождественное ему по природе. В значении слов εἰκών и *šelem* присутствует идея о том, что человек как образ Бога неразрывно связан со Своим Создателем и призван свидетельствовать собою о Первообразе в тварном мире. Эта мысль подтверждается и характером употребления этих слов в библейских текстах.

В ВЗ не уточняется, в чем именно заключается сообразность человека Богу, но подчеркивается мысль об особенной избранности и максимальной близости его к Творцу: человек может именоваться тварным богом и сыном Создателя: «Я сказал: вы — боги, и сыны Всевышнего — все вы» (Пс 81. 6). О. Б. в равной степени принадлежит как мужчинам, так и женщинам (Быт 1. 26, 27).

Понятие «образ» в ВЗ принципиально не отличается от понятия «подобие», и чаще всего они употребляются как синонимы, однако в грекоязычной традиции, опирающейся на текст Септуагинты, термины εἰκών и ὁμοίωσις (использовавшиеся для перевода древнеевр. *dmūt*, «подобие») принято различать: О. Б. — изначальное богодарованное начало; подобие Божие — цель, к-рую человек призван достигнуть через развитие своих богообразных качеств.

Поскольку О. Б. — это духовное понятие, оно не привносит в представление о Боге к.-л. ограничений или антропоморфности. Исходя из физических параметров человека невозможно делать выводы о природе Божества. Учение об О. Б. не может быть использовано для обоснования идолопоклонства: «Твердо держите в душах ваших, что вы не видели никакого образа (οὐκ εἶδατε ὁμοίωμα) в тот день, когда говорил к вам Господь на горе Хориве из среды огня» (Втор 4. 15; ср.: Втор 4. 12).

После грехопадения О. Б. искажился в человеке, поэтому о детях Адама говорится, что они рождены по образу и подобию своего отца, т. е. в поврежденном состоянии: «Адам жил сто тридцать лет и родил сына по подобию своему и по образу своему (κατὰ τὴν ἰδέαν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ), и нарек ему имя: Сиф» (Быт 5. 3).

В ВЗ не допускается мысль о том, что после грехопадения О. Б. полностью уничтожился, поэтому убийство как попрание О. Б. и тем самым опосредованное богоборчество является тяжким грехом: «Кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукою человека: ибо человек создан по образу Божию» (Быт 9. 6).

Об универсальной богообразности человека говорится и в учительных книгах ВЗ: «Бог создал человека для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего (εἰκόνα τῆς ἰδίας ἀδιότητος)» (Прем 2. 23). Сообразность человека Богу не исчезла после грехопадения и видится как его высшее достоинство: «Господь создал человека из земли и опять возвращает его в нее. Определенное число дней и время дал Он им, и дал им власть над всем, что на ней. По природе их, облек их силою и сотворил их по образу Своему (κατ' εἰκόνα αὐτοῦ ἐποίησεν αὐτούς)» (Сир 17. 1–3).

Поскольку в ветхозаветных книгах не раскрываются суть понятия «образ Божий», характер его повреждения в связи с грехопадением и личными грехами людей, в них не предлагаются духовные средства для его очищения и развития. Все это будет даровано людям через пришествие в мир Господа Иисуса Христа.

В Новом Завете ветхозаветное учение об образе и подобию Божиим не только воспринято (Иак 3. 9), но и значительно дополнено. Это понятие обогащается христологическим содержанием и ставится в прямую связь с сотериологией. В НЗ открывается, что истинный и высший О. Б. — это Христос, людям же предоставлена возможность очистить свою богообразность и преобразиться на пути восхождения к Богу, уподобляясь своему Спасителю.

Господь Иисус Христос подтверждает истинность ветхозаветного учения об О. Б. и божественном призвании человека. В споре с иудеями Он ссылается на Пс 81 и свидетельствует: «Не написано ли в законе вашем: Я сказал: вы боги? Если Он назвал богами тех, к которым было слово Божие, и не может нарушиться Писание, — Тому ли, Которого Отец освятил и послал в мир, вы говорите: богохульствуешь, потому что Я сказал: Я Сын Божий?» (Ин 10. 34–36). Он призывает людей снова устремиться к высшей цели человеческого существования — богоподобию:

«Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф 5. 48; ср.: Лев 19. 2). Главный признак богоподобия — жертвенная любовь по примеру Спасителя: «Любовь до того совершенства достигает в нас, что мы имеем дерзновение в день суда, потому что поступаем в мире сем, как Он» (1 Ин 4. 17).

В НЗ преображенное богообразное состояние обозначается специальным антропологическим термином «новый человек»: «Облечься в нового человека (καλὸν ἄνθρωπον), созданного по Богу, в праведности и святости истины» (Еф 4. 24). Т. е. «новый человек» — это воссозданный О. Б., украшенный божественными добродетелями. Обновление образа происходит через взаимодействие личных усилий человека и благодати Божией: «Мы же все открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преображаемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа» (2 Кор 3. 18).

При воссоздании О. Б. в человеке важнейшие проявления богообразности «нового человека» — добродетели, главная из которых любовь: «Не говорите лжи друг другу, совлекшись ветхого человека с делами его и облекшись в нового, который обновляется в познании по образу Создателя его, где нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос. Итак облекитесь, как избранные Божии, святые и возлюбленные, в милосердие, благодать, смиренномудрие, кротость, долготерпение, снисходя друг другу и прощая взаимно, если кто на кого имеет жалобу: как Христос простил вас, так и вы. Более же всего облекитесь в любовь, которая есть совокупность совершенства» (Кол 3. 9–14). Очищение человека и восстановление в нем О. Б. возможно только в синергичном взаимодействии человека с Богом — через деятельное понуждение себя к добродетельной жизни и благодатное освящение свыше.

Равная богообразность мужчины и женщины не противоречит установленной Богом иерархичности семейных отношений: «Муж не должен покрывать голову, потому что он есть образ и слава Божия; а жена есть слава мужа» (1 Кор 11. 7).

Высшим примером богообразности, согласно ап. Павлу, является Господь Иисус Христос, «Который есть

образ Бога невидимого» (Кол 1. 15; ср.: 2 Кор 4. 4). Эта же мысль уточняется в Послании к Евреям, в котором Сын Божий представлен как обладатель характерных черт ипостаси Бога Отца: «Сей, будучи сияние славы и образ (χαρακτήρ) ипостаси Его и держа все словом силы Своей, совершив Собою очищение грехов наших, воссел одесную престола величия на высоте» (Евр 1. 3). Воплощение и уничтожение (см. ст. *Кеносис*) Иисуса Христа не повредило Божественного достоинства Его образа: «Он, будучи образом Божиим (ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων), не почитал хищением быть равным Богу; но уничтожил Себя Самого, приняв образ (μορφῆν) раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек» (Фил 2. 6–7). Здесь в отношении Божественной и человеческой природы Христа дважды используется слово μορφῆ, близкое по значению к основному термину εἰκών, выражающее тот факт, что степень соответствия между Иисусом Христом и Отцом по Божеству столь же полная, как и Его тождество с человечеством. Человеческая природа Христа такая же, как и у всех людей, кроме греха, поэтому и Его божество полное и равночестное.

Согласно ап. Павлу, пример для воссоздания богообразности человека — Иисус Христос как совершенный образ Отца. Поэтому христиане призваны преобразиться по образу Сына Божия: «Ибо кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего (συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ), дабы Он был первородным между многими братьями» (Рим 8. 29). Верные снова будут носить образ Бога: «И как мы носили образ перстного (εἰκόνα τοῦ χοῦκοῦ), будем носить и образ небесного (εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου)» (1 Кор 15. 49). Ап. Павел уподобляет ожидание восстановления О. Б. в своих учениках мукам, испытываемым женщиной при рождении детей: «Дети мои, для которых я снова в муках рождения, доколе не изобразится (μορφωθῆ) в вас Христос!» (Гал 4. 19).

Божественная сообразность Отца и Сына означает Их единосущие и равночестность при четком ипостасном различии. Сообразность же людей и Господа Иисуса Христа иная, она свидетельствует о возможности *обожения* и бесконечного совершенствования человека. Ап. Павел раз-

личает в понимании О. Б. аспект, относимый именно к Сыну Божию, и аспект, относящийся к людям, «подобным образу Сына», живущим «по образу» Господа. Это терминологическое различие активно использовалось в правосл. богословии, став одной из характерных черт христологии и антропологии мн. св. отцов.

Святоотеческое учение. Библейский подход к определению смысла человеческого бытия на основе его богообразности получил дальнейшее развитие в святоотеческой традиции. Так, свт. *Василий Великий* определял человека как «разумное творение Бога, созданное по образу своего Творца» (*Basil. Magn. De creat. 1. 16*). В силу этого великого дара люди имеют внутреннее единство с Богом. Наличие О. Б., проявляющееся в духовных дарованиях первоначального человека, обусловлено предназначением, к-рое необходимо осуществить — стать уделом Божества, «престолом» Божиим, местом Его «почивания» (*Macar. Aeg. Hom. spiritual. 49. 4*). Для этого между Богом и Его созданием должно быть нечто общее, делающее человека соответствующим своему Творцу и служащее основанием жизни в единстве с Ним.

В творениях св. отцов встречается множество высказываний о богообразности человека, которые при общей схожести порой не тождественны по смыслу. Чаще всего О. Б. соотносится с высшими характеристиками человека.

Мн. древние христ. авторы считали, что поскольку Бог есть Дух (Ин 4. 24), то и О. Б. заключен прежде всего в духовной части человеческой природы: «Душа... есть тварь умная, исполненная лепоты, великая и чудная, прекрасное подобие и образ Божий» (*Macar. Aeg. Hom. spiritual. 1. 7*; ср.: *Ibid. 15. 20; 46. 5; 49. 5; Orig. De princip. IV 37 // PG. 11. Col. 412C; Aug. De Trinit. XII 12*).

Иногда св. отцы, используя трихотомическую антропологическую модель, соотносили О. Б. с высшей частью человеческой души — с духом (πνεῦμα): «Бог есть Дух и сама Доброта и Добродетель, и наш дух создан был по образу и подобию Его, но вследствие и по причине греха пришел в негодность...» (*Greg. Pal. Hom. 11 // PG. 151. Col. 125A*). Эту же линию активно развивал свт. *Феофан Затворник*: «По образу Божию

создан человеческий дух» (*Феофан Затворник, свт.* Письма к разным лицам о разных предметах веры и жизни. М., 1995^р. С. 325).

Поскольку Бог есть абсолютный Ум, то и важнейшим проявлением О. Б. в человеке св. отцы также считали ум (νοῦς), к-рый «является образом Божиим и ведаёт Бога и единственный из всего находящегося в мире, если пожелает, становится Богом» (*Greg. Pal. In Praesent. Deip. 36*). Прп. *Никита Стифат* для доказательства данной мысли использовал противопоставление ограниченности тела безграничности ума: «Не по органическому устройству тела человек есть образ Божий, но по мысленному естеству ума, неопикуемого телом, долу тяготеющим. Ибо как Божеское естество, вне всякой твари сущее, не описывается, как неопределимое и нетелесное, некачественное, неосязуемое, неколичественное, невидимое, бессмертное, необъемлемое и отнюдь нами не разумеваемое, так и данное от Него нам мысленное естество, как неопикуемое, нетелесно есть, невидимо, неосязуемо, необъемлемо, и есть образ бессмертной и присносущной Его славы» (*Nicet. Pector. Gnost. 4*). Похожую идею ранее развивал блж. *Августин* (см., напр.: *Aug. De Trinit. XIV 16*). По его мнению, ум «способен на постижение Бога и на то, чтобы быть Его причастником. Столь великое благо невозможно иначе как посредством того, что он есть образ Божий» (*Ibid. XIV. 11*; см. также: *Ioan. Damasc. De fide orth. II 12*; *Cyr. Alex. In Ioan. I 9*; *Aug. De Gen. I 22*).

Важнейшим проявлением О. Б. считается свобода (ἐλευθερία, αὐτεξουσίότης). Свт. *Григорий Нисский* учил, что изначально человек был образом и подобием «Силы, царствующей над всем сущим, а потому и в своей свободной воле имел подобие со свободно Властвующим над всем, не подчиняясь никакой внешней необходимости, но сам по своему собственному усмотрению действуя, как кажется ему лучше, и произвольно избирая, что ему угодно» (*Greg. Nyss. De virgin. 12. 2*). Прп. *Иоанн Дамаскин* в своем определении О. Б. связывал в единое целое 3 понятия: душа, ум и свобода (*Ioan. Damasc. De fide orth. II 12(26)*).

По аналогии с вечностью Бога характеристикой О. Б. также является бессмертие (ἀθανασία) (см., напр.: *Tertull. De bapt. 5*; *Aug. De Trinit. XIV*

4. 6). Так, говоря о душе, свт. *Кирилл Иерусалимский* отмечал, что она есть творение «бессмертное по благодати Бога, Который делает его бессмертным, творение живое, разумное, нетленное по благодати Того, Который даровал это, творение, имеющее власть делать, что хочет» (*Cyr. Hieros. Catech. 4. 18*).

Бог Творец (Ποιητής) наделил человека способностью к творчеству (ποίησις). «Человек становится образом Божиим в том, что соработает с Ним в воссоздании самого себя» — так изъяснял *Климент Александрийский* творческое призвание (*Clem. Alex. Paed. II 10. 83*). Архиеп. Василий Селевкийский считал первым проявлением творчества человека наречение имен животным: «Бог говорит Адаму: «Будь, Адам, творцом имен, коль скоро ты не можешь быть творцом самых тварей... Мы делим с тобой славу творческой премудрости»» (*Basil. Seleuc. Or. 2 // PG. 85. Col. 40C–41A*). Подобно Богу, человек может порождать возвышенные идеи и реализовывать их, плоды его творчества способны преображать мир. Однако, как и все богообразные свойства, способность к творчеству полноценно осуществляется лишь по мере того, насколько человек находится в единстве со своим Создателем. Если это единство нарушается, то творчество становится ущербным (ср.: *Greg. Pal. Capita. 63*).

По образу божественного владычества над вселенной человек призван господствовать (ἀρχεῖν) над видимым миром. Быть «образом Естества всеми властвующего значит не что иное, как при самом создании немедленно стать естеством царственным» (*Greg. Nyss. De hom. orif. 4*; ср.: *Idem. De virgin. 12*). Эта мысль характерна для рассуждений многих св. отцов (см., напр.: *Ioan. Chrysost. In Gen. 8. 3*; *Basil. Magn. De creat. 1. 8*). Однако владычество человека в их понимании — это не деспотизм и не произвол, но тонкий процесс преображения мира через изменение самого себя: «Властвуй над своими мыслями, чтобы стать властителем над всеми существами» (*Ibid. 1. 25*).

В том, что человек словесен, или «логосен» (λογικός), открывается его сообразность Богу Слову, указывающая на замысел спасительного Воплощения: «Посему-то Божие Слово пришло самолично, чтобы Ему, как Отчому образу, можно было

воссоздать по образу сотворенного человека» (*Athanas. Alex. De incarn. Verbi. 13*).

О богообразности человеческой добродетельности учили свт. *Диадок Фотикийский* (*Diad. Phot. De perfect. spirit. 89*), прп. *Исаак Сирин*, еп. Ниневийский (*Isaac Syr. Serm. 3*), и др. Прп. *Максим Исповедник* выделял в этом аспекте добродетель любви (ἀγάπη): «Собственно говоря, только она одна представляет человека сущим по образу Творца, мудро подчиняя разуму то, что находится в нашей власти» (*Maximus Conf. Ep. 2 // PG. 91. Col. 396C*).

Обзор святоотеческих мнений позволяет утверждать, что не существует однозначного определения понятия О. Б. На эту особенность указывал В. Н. *Лосский*: «Если мы захотим найти в творениях святых отцов точное определение того, что именно соответствует в нас образу Божию, то рискуем растеряться среди различных утверждений, которые хотя друг другу и не противоречат, но тем не менее не могут быть отнесены к какой-то одной части человека» (*Лосский В. Мистическое богословие. С. 87–88*). По наблюдению прот. В. В. *Зеньковского*, «за вычетом нескольких общепризнанных толкований, святоотеческое учение об образе Божиим до такой степени разноречиво, что приходится удивляться, что по такому существенному пункту в церковном сознании не достигнута единомыслие» (*Зеньковский В., прот. Об Образе Божиим в человеке // ПМ. 1930. Вып. 2. С. 118*).

Объяснение этому факту встречается в творениях нек-рых св. отцов (см., напр.: *Greg. Nyss. De hom. orif. 11*), объяснявших уклонение от строгих дефиниций тем, что непознаваемый в Своей сущности Бог и Своему образу придал непознаваемость. Так рассуждал свт. *Епифаний Кипрский*: «Мы не отрицаем, что все люди сотворены по образу Божию; а как это по образу, мы того не исследуем. Ибо ни тело не мыслям созданным по образу, ни душу, ни ум, ни добродетель... но не говорим также и того, чтобы тело не было создано по образу или душа... Итак, человеку принадлежит создание по образу; но как, это знает только Сам Бог» (*Ephiph. Anag. 55*).

Т. о., вычленение отдельных проявлений О. Б. как наиболее соответствующих библейскому учению — ума, духа, свободы, бессмертия, цар-

ственного достоинства, способности самоопределения, творческих возможностей — условно. Все они, как свидетельствуют св. отцы, отражают О. Б. в человеке, но при этом его не исчерпывают. Семантическое разнообразие понятия говорит не о к.-л. расхождении в святоотеческих суждениях, но лишь подчеркивает трансцендентность О. Б., к-рый не является частью или одним из элементов природы человека. То общее, к-рое стоит за всем многообразием частных значений исследуемого понятия, находится превыше всякого определения, потому что является таинственным даром запредельного.

Сущность и проявления О. Б. По аналогии с непостижимым по сущности, но познаваемым в Своих действиях (энергиях) Богом О. Б. непостижим по сущности, суждения о нем создаются на основании доступных для восприятия проявлений его в человеке. Этот метод часто использовался в святоотеческих рассуждениях. Как правило, среди черт О. Б. выделялись лишь нек-рые (напр., ум, духовность, бессмертие, владычество), и на этих примерах строились общие выводы о богообразности человека. В традиц. святоотеческих высказываниях О. Б. — это не только ум человека, его свобода или бессмертие. Проявления богообразности в человеке не отождествляются с сущностью самого О. Б., поскольку она не исчерпывается в наблюдаемых феноменах. В связи с этим в правосл. богословии существует важное методологическое различие: 1) О. Б. — богодарованное, неопределяемое в словах начало в человеке, отличающее его от всех др. существ видимого мира; 2) проявления, черты О. Б. в человеке — наблюдаемые феномены богообразности, указывающие на определенную степень обладания божественными свойствами. «Ибо сотворенное по образу, конечно, во всем имеет уподобление Первообразу, умственное — умственному, и бесплотное — бесплотному, свободно от всякого бремени, как и Первообраз, подобно ему избегает всякого пространственного измерения, но по свойству природы есть нечто иное с ним, потому что не было бы образом, если бы во всем было одно и то же с Первообразом, — напротив того, какими чертами в незданном естестве отличается Первообраз, с теми же самыми созданная природа показывает нам образ,

и, как часто в малом осколке стекла, когда случится лежать ему под лучом, бывает видим целый круг солнца, показываясь в нем не в собственной своей величине, но в каком объеме круг его вмещает в себе малость осколка, так и в малости нашей природы сияют образы невыразимых этих свойств Божества» (*Greg. Nyss. De anima et resurr. // PG. 46. Col. 42C–44A; ср.: Athanas. Alex. De incarn. Verbi. 3*).

Поскольку Бог есть высшее Благо, то Его образ в человеке изначально имеет положительную нравственную направленность. Однако в силу того, что человек тварен и изменчив, черты О. Б. в нем могут возрастать и деградировать, употребляться как во благо, так и во зло. Жизнь в соответствии с этим высочайшим даром позволяет реализовать потенциал человека, раскрыть все черты его богообразности согласно замыслу Божию и достичь богоподобия: «Человеку, приведенному в бытие для наслаждения божественными благами, должно было иметь в естестве что-либо сродное с тем, чего он причастен... Это и книга Бытия многообъемлющим словом выразила в одном речении, когда говорит, что человек сотворен по образу Божию. Ибо в этом подобии по образу заключается, конечно, исчисление отличительных черт Божества» (*Greg. Nyss. Or. catech. 5*).

Для различения тварных и божественных черт в человеке свт. Василий Великий предлагает воспользоваться сравнительным методом: «Давайте исследуем то, что относится к Богу, и мы познаем то, что касается нас, а именно, что мы не имеем образа Божия, если понимать его в телесном смысле... смертное не может быть образом бессмертного...» (*Basil. Magn. De creat. 1. 6*). Т. е., если изучаемое свойство человека имеется в Боге и отсутствует в неразумном тварном мире, то это одно из проявлений О. Б.; если же его нет в Боге, но оно присутствует в тварных существах, не имеющих О. Б., то это свойство тварной природы. Напр., Бог не имеет тела, но тварный мир состоит из тел, следов., наличие тела не свидетельствует о богообразности человека. Бог обладает свободой, но весь неразумный тварный мир детерминирован, следов., свобода — это один из признаков богообразности человека. При использовании этого способа необходимо учи-

тывать его условность, ибо О. Б. накладывает свою печать на все элементы человеческой природы, в т. ч. и на тело, поэтому у св. отцов встречаются высказывания о богообразности всего человека. Однако когда речь заходит о конкретных свойствах, то, как правило, можно произвести указанное различие тварных и богообразных свойств.

Чтобы приблизиться к уяснению понятия «образ Божий», свт. Григорий Нисский предлагает воспользоваться аналогией с зеркалом: «Зеркало, когда устроено искусно и сообразно с потребностью, тогда на чистой своей поверхности в точности показывает черты видимого в нем лица; то же произошло и с душою; приготовив себя сообразно с потребностью и отринув от себя всякую вещественную скверну, она отразила в себе чистый Образ ничем не поврежденной Красоты» (*In Cant. Cantic. 15*). «Зеркальность» человека, несущая в себе лик Бога, и есть богообразность. О. Б. имеет двойную принадлежность: он принадлежит и человеку как его носителю, и Богу как Тому, Кто отражается, не претерпевая никаких изменений. Отражение Бога в человеке не изменяет онтологического статуса тварной человеческой природы, остающейся всегда таковой даже при восхождении на высшие ступени святости. При этом в каждой личности Бог отражается неповторимо в силу ее уникальных свойств.

Троичность О. Б. По мнению мн. св. отцов, человек сотворен по образу всей Пресв. Троицы. Толкуя библейский рассказ о сотворении человека, блж. Августин писал: «Слова эти нужно понимать не так, что Отец сотворил человека по образу Сына или, наоборот, Сын — по образу Отца. Но так как говорится: «По образу Божию», а раньше написано: «По образу Нашему», то этим показано, что упомянутая множественность лиц не такова, чтобы мы или называли, или верили, или разумели многих богов, а так, чтобы Отца, Сына и Святого Духа, ради каковой Троицы сказано: «По образу Нашему», мы принимали как одного Бога, для чего и продолжено: «По образу Божию»» (*Aug. De Gen. III 19*).

Образ Троицы усматривался св. отцами в различных троичных свойствах единой человеческой природы. Так, блж. Августин выделял для сопоставления 2 группы троичных качеств человека (ум—знание—любовь

и память—мышление—воля), каждая из к-рых, по его мнению, прообразовывала Пресв. Троицу (*Aug. De Trinit. VI 11; IX 3; XI 2, 6–9; XIV 15; Idem. De civ. Dei. XI 25–26.; Idem. Confess. XIII 12*). Подробно эти идеи развивал при *Анастасий Синаит*. Он проводил троичную аналогию с первоизданной семьей: «Беспричинный и нерожденный Адам есть образ и изображение беспричинного Бога и Отца — Вседержителя и Причины всяческих, рожденный сын Адама предначертывает рожденного от Отца Сына и Слово Божие, а исшедшая Ева обозначает исшедшую Ипостась Святого Духа» (*Anast. Sin. De creat. hom. I 1*). Прп. Анастасий использовал также психологическую аналогию, соотнося в человеке нерожденную душу с Отцом, рожденный разум с Сыном, а исходящий из разума ум (мышление) с Духом: «Душа является нерожденной и беспричинной во впечатление нерожденного и беспричинного Бога и Отца, но не является нерожденным се мыслящий разум, неизреченно, незримо, необъяснимо и бесстрастно рожденный из нее. Ум же не является ни беспричинным, ни рожденным, но есть исходящий, проникая во все и все рассматривая по образу и по подобию Всесвятого и исходящего от Отца Духа, о Котором говорится: «Дух все пронизывает, и глубины Божии» (1 Кор 2. 10)» (*Anast. Sin. De creat. hom. I 3*). Соглашался он и с распространенным мнением, что отражением Бога Троицы являются 3 силы души — разумная, желательная и раздражительная (*Ibidem*).

В позднейшей визант. традиции психологическая аналогия встречается очень часто. Обращаясь к ней, прп. Никита Стифат употреблял несколько иную терминологию: «Триипостасно Божество, в Отце, Сыне и Духе Святом поклоняемое. Троечастным зрится и созданный Им образ — человек, душою, умом и словом поклоняющийся Самому создавшему все из не сущих Богу... Образ Божий — душа мысленная, ум и слово — единое и нераздельное естество» (*Nicet. Pector. Gnost. III 7–8*).

Психологическую аналогию, ориентированную на внешнее проявление качеств человека, использовал прп. *Григорий Синаит*, для к-рого Божественные Ипостаси соотносятся с человеческим умом, произносимым словом и духом (дыханием), необходимым для звучания слова:

«В человеке есть ум, слово и дух; и ни ум не бывает без слова, ни слово без духа, но всегда суть и друг в друге и сами по себе. Ум говорит посредством слова, а слово проявляется посредством духа. По сему примеру человек носит в себе слабый образ неизреченной и началообразной Троицы, показывая и в сем свое по образу Божию создание. Ум — Отец, слово — Сын, Дух Святой — дух, как учат богоносные отцы о Едином в трех Лицах Боге» (*Greg. Sin. Cap. asc. 31–32*). Эти идеи нашли также отражение в рус. богословской традиции (см., напр.: *Игнатий (Брянчанинов), ep. Соч. СПб., 1886. Т. 2: Аскетические опыты. С. 130*).

Распространенные в церковной письменности троичные аналогии можно разделить на 2 группы. 1. Антропологические аналогии, подчеркивающие природное единство в человеке. Они легкодоступны для понимания, но имеют существенный недостаток в том, что трем Божественным Лицам ставятся в соответствие обезличенные свойства единой человеческой природы. 2. Социальные аналогии, согласно к-рым О. Б. усматривается не только в отдельном человеке, но и в человеческом союзе, устроенном по Божией воле. Так, О. Б. явлен первоизданной семье и в бытии Церкви как богочеловеческого организма. Прп. Максим Исповедник учил, что человек, живущий в соответствии со своей богообразностью, призван стать «таинственной Церковью», и первейшее средство для этого — *Евхаристия* (*Maximus Conf. Mystagogia. 4, 6 // PG. 91. Col. 672B, 684A*).

По образу Сына. В святоотеческой традиции получила развитие мысль ап. Павла о том, что О. Б. в строгом смысле является именно Сын Божий (2 Кор 4. 4; Кол 1. 15; Флп 2. 6–7; Евр 1. 3), а каждый человек создан по образу Сына и является «образом Образа». Т. е. слово «образ» относится ко Второй Ипостаси Пресв. Троицы, а выражение «по образу» — к человеку. Сщмч. *Ириней* Лионский учил о первоначальном создании человека по образу Логоса: «Слово Божие сделалось человеком, уподобляя Себя человеку и человека Себе Самому, дабы чрез подобие с Сыном человек стал драгоценен для Отца. Ибо, хотя в прежние времена было сказано, что человек создан по образу Божию, но это не было показано самым делом, ибо еще было невидимо Слово, по

образу Которого создан человек. Поэтому он и легко утратил подобие. Когда же Слово Божие сделалось плотью, Оно подтвердило то и другое, ибо и истинно показало образ, Само сделавшись тем, что было Его образом, и прочно восстановило подобие, делая человека через видимое Слово соподобным невидимому Отцу» (*Iren. Adv. haer. V 16. 2*). В предведении Воплощения весь человек создан по образу воплотившегося Бога Слова, поэтому богообразностью обладает и плоть, к-рая «создана (plasmata) по образу Божию» (*Ibid. V 6. 1*).

Учения о сообразности человека Богу Сыну придерживался *Ориген*: «Перворожденный всей твари есть образ Божий, а человек сотворен по образу Божию» (*Orig. Contr. Cels. VI 63*). В раннем лат. богословии оно представлено у *Тертуллиана* (*Tertull. De resurr. 6*), согласно к-рому именно поэтом душа человека «по природе христианка». Идея создания человека по образу Христа встречается в сочинениях св. отцов IV в. (см., напр.: *Athanas. Alex. De incarn. Verbi. 13; Basil. Magn. Hom. in Hex. 9; Ioan. Chrysost. In Col. 8. 2*).

В последующие века из учения о сообразности Христа и человека возникло представление о предназначении человеческого естества еще до создания мира для воплощения Бога Слова. «Это есть объемлющее все века таинство, открывающее сверхбеспредельный и великий Совет Божий, бесконечно и беспредельно предсуществующий векам, Ангелом которого было Само сущностное Слово Божие, ставшее Человеком. Оно явило, если позволительно так сказать, самое глубинное основание Отеческой Благости и показало в Себе Конец, ради которого, как очевидно, твари и восприняли начало своего бытия. Ибо через Христа, или через таинство по Христу, все века и то, что в этих веках, приняли и начало, и конец своего бытия. Ведь еще до веков было продумано Богом соединение предела и беспредельности, меры и безмерности, края и бескрайности, Творца и твари, покоя и движения — то соединение, которое было явлено во Христе в конце времен и исполнило собой Предведение Божие» (*Maximus Conf. Quaest. ad Thal. 60 // PG. 90. Col. 621B*).

Свое развитие эта идея получила в позднем визант. богословии у св. *Николая Кавасилы*: «Человеческое

естество изначально было сотворено для Нового Адама; для Него были и ум, и желание. Мы приняли разум, чтобы познавать Христа, желание — чтобы устремляться к Нему. Нам дана память, чтобы носить Его в себе, поскольку Он — Первообраз всем сотворенным. Ибо не Новый Адам подобен ветхому, а ветхий — Новому» (*Nicol. Cabas. De vita in Christo. 6 // PG. 150. Col. 680A*). Следов., не просто Слово, но именно воплотившееся Слово является первообразом Адама. Поэтому «человек стремится ко Христу не только ради Его божества, которое есть цель всех вещей, но и ради Его человечества» (*Ibidem // PG. 150. Col. 681A–B*). Будучи не только Богом, но и совершенным человеком, Христос есть цель человеческого развития, начало и конец истории. Призвание человека, к-рый был «устроен вначале как по образцу... так, чтобы он мог воспринять в себя Бога» (*Ibid. 2 // PG. 150. Col. 560*), состоит в возвышении до своего Первообраза. Сотворение человека по образу Слова означает, что Бог устроил человека так, чтобы он мог по своей природе, в силу своего естественного движения устремляться ко Христу, единственному совершенному Образу Отца.

Подобие Божие. Свящ. Писание свидетельствует, что человек создан по образу и подобию Божию (Быт 1. 26). Поскольку в евр. языке слова «образ» и «подобие» являются синонимами, то некоторые св. отцы данные термины не разграничивали (см., напр.: *Филарет (Дроздов), свт.* Записки, руководствующие к основательному разумению Книги Бытия. М., 1867. Ч. 1. С. 21; подробнее см.: *Киприан (Керн).* 1996. С. 141, 187–188). Но в более распространенной традиции, идущей от Оригена, принято эти понятия различать: первозданный человек получил изначально О. Б., а подобия Божия должен достигнуть через совершенствование. Подтверждение этой мысли находили в тексте Свящ. Писания: при изложении замысла Божия о человеке в Быт 1. 26 упоминаются образ и подобие, а при дальнейшем описании состояния первозданных людей фраза «подобие Божие» не используется: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт 1. 27). Свт. Василий Великий объяснял богословское раз-

личие понятий «образ» и «подобие» так: «Одно мы имеем в результате творения, другое приобретаем по своей воле... Если бы Господь, создавая нас, не сказал предопределятельно: сотворим и по подобию, если бы нам не была дарована возможность стать по подобию, то своими собственными силами мы бы не стяжали подобия Божия. Но в том-то и дело, что Он сотворил нас способными уподобляться Богу. Одарив нас способностью уподобляться Богу, Он предоставил нам самим быть тружениками в уподоблении Богу, чтобы мы получили за этот труд вознаграждение» (*Basil. Magn. De creat. 1. 20*). Именно в стяжании подобия Божия в той мере, в какой это возможно для природы человеческой (*Ibidem*), состоит христ. призвание человека.

Прп. Иоанн Дамаскин считал, что человек должен достигать уподобления Богу через добродетель (*Ioan. Damasc. De fide orth. II 12*), восходя от начального природного совершенства к совершенству нетварному, к обожению. По учению прп. Максима Исповедника, человек призван в своей ипостаси «любовью соединить тварную природу с нетварной» (*Maximus Conf. Ambigua. 41 // PG. 91. Col. 1308B*), стать «тварным богом», «богом по благодати». «Всякое разумное естество — по образу Божию, но только одни благие и мудрые — по подобию Его» (*Idem. De carit. III 25*). В неизменности устремления к Богу реализуются свойства О. Б. в человеке.

Идея уподобления выражается также как процесс усыновления человека Богу через возрастание в любви к своему небесному Отцу. Человеку дан О. Б., чтобы быть онтологически способным к вступлению в личное общение со своим Создателем, быть «сыном Божиим», достойным божественной любви. Любовь соединяет Бога и человека, и т. о. онтологическая пропасть между божественным и тварным мирами преодолевается: человек становится причастником Божеского естества (2 Пет 1. 4), сыном Божиим по благодати, «превращающимся в бога по причастию к божественному озарению, но не переходящим в Божественную сущность» (*Ioan. Damasc. De fide orth. II 12*; ср.: *Greg. Nazianz. Or. 38, 45*). Иными словами, стремление к богосыновству есть одновременно стремление к обожению.

О. Б. и тело человека. Нек-рые христ. писатели утверждали, что не только душа, но и тело причастно О. Б. Это было особенно важным в контексте полемики с *гностицизмом*, в к-ром все материальное рассматривалось как источник зла и греха. При том что в наибольшей степени божественные качества проявляет душа, сотворенное Богом тело также несет на себе печать божественности и блага. «Человек, а не часть человека создается по подобию Божию... совершенный человек есть соединение и союз души, получающей Духа Отца, с плотью, которая создана по образу Божию» (*Iren. Adv. haer. V 6. 1*). Свт. Григорий Нисский считал, что материальная природа человека задумана как «некий образ» О. Б. (*τις ἐκὼν ἐκόνος*) (*Greg. Nyss. De hom. opif. // PG. 44. Col. 164A*). Богообразность человека целостна, поэтому, согласно свт. Епифанию Кипрскому, «не должно определять или усиливаться открыть, в какой части заключается образ Божий, но надобно признать, что образ Божий находится вообще в человеке... и притом во всем человеке» (*Ephiph. Adv. haer. [Panarion]. III 70. 2*).

Прп. Анастасий Синаит использовал для указания на высокое достоинство телесности человека христологический аргумент: «Одна душа есть сотворенное по образу одного Божества, а сочетание души и тела в нас есть сотворенное по подобию Воплощения Слова» (*Anast. Sin. De creat. hom. I 1*).

О. Б. и грех. Для святоотеческого богословия характерно утверждение, что О. Б. в человеке неуничтожим, но по причине *греха первородного* и личных грехов у всех людей он в той или иной степени поврежден: «грех изуродовал красоту образа, вовлекая душу в страстные желания» (*Basil. Magn. Sermo 13. 1*). Из-за греховного навыка «уже не могла более полностью сохраниться красота естественного образа души, но она изменилась в отвратительный образ греха», человек «потерял образ нетленного Бога и через грех облекся в образ тления и праха» (*Greg. Nyss. De virgin. 12. 2 // PG. 46. Col. 372B*).

В силу греховной поврежденности главные проявления О. Б. в человеке направлены к ложным нравственным целям: бессмертие человеческой души становится бессмертием для ада; творчество черпает духовные

силы в преисподней; владычество над миром утрачивается; совесть умолкает или лукавит; личностное начало в человеке деградирует, подчиняясь прихотям поврежденной природы, а общение с Богом, через которое человек может возрастать, не используется. Грех повреждает и добродетельность человека, в частности, добродетель любви. Любовь в подлинном смысле слова становится недоступной для человека, ибо происходит разрыв с Богом, Который «есть любовь» (1 Ин 4. 8). Свобода творить добро также утрачивается человеком по причине его греховности. При этом на уровне личного сознания человек может понимать свое поврежденное состояние вполне отчетливо, но преодолеть его своими силами не способен (ср.: Рим 7. 18–20). После древнего грехопадения и до пришествия Христа люди лишились возможности достигать подобия Божия, но богообразность в каждом человеке частично сохранилась, проявляясь в естественной добродетельности: «Утратив жизнь по божественному подобию, мы не потеряли житие по образу Его» (*Greg. Pal. Capita. 39*). Поврежденный О. Б. может быть восстановлен, до тех пор пока человек не переступил порог смерти.

Достоинство человека как О. Б. видится в святоотеческом богословии прежде всего не в частных аспектах его бытия, но в том, что он обладает О. Б., «не в подобии тварному миру, но в том, чтобы быть по образу естества Сотворившего» (*Greg. Nyss. De hom. opif. 16 // PG. 44. Col. 180A*). Это самое ценное в человеке, поэтому каждый достоин любви и уважения по факту своей богообразности вне зависимости от личных и нравственных качеств: «Видевший брата своего видел и Бога своего» (*Clem. Alex. Strom. I 19. 94; ср.: Ibid. VII 11. 62; Evagr. De orat. 123 // PG. 79. Col. 1193 C*).

О. Б. в человеке не принадлежит ему полностью. Полученное от Создателя, это сокровище может проявить свою силу лишь в той мере, в какой человек живет в единстве с Ним. Поэтому своей высшей ценностью, если ее правильно понимать, человек не может возгордиться, подобно тому как зеркало не может «тщеславиться» отражением красивого лица.

Св. отцы призывали четко различать человека и его грехи. Почтение

и любовь к человеку не должны быть его культом, потаканием человеческой греховности, приводящей к духовной и физической гибели. Напротив, помощь ближнему в преодолении его грехов — это одна из форм истинной любви и уважения к человеку. Все, что позволяет очистить и просветить О. Б., служит достоинству человека, а все, что оскверняет его богообразность, истинное достоинство и красоту, является унижением человеческого достоинства.

В контексте правосл. учения об О. Б. раскрывается богословское содержание термина «образование». Это не обучение, не усвоение навыков и знаний, но воссоздание О. Б. в человеке как бесценного фундамента его личности. В богословском контексте становится очевидным, что истинный образовательный процесс базируется на восстановлении единства человека с Богом, исходя из к-рого должны быть вписаны в гармоничный процесс воспитания человеческой личности методики развития иных качеств и способностей человека.

О. Б. у ангелов. Вопрос об ангельской богообразности большинством св. отцов решался положительно (см., напр.: *Iust. Martyr. I Apol. 6; Cyr. Alex. Adv. anthrop. 4; Aegor. СН. 7. 4*), поскольку в ангелах проявляются основные признаки О. Б., имеющиеся у человека. Бог есть «Создатель и Творец ангелов, приведший их из не сущего в бытие и создавший их по образу Своему» (*Ioan. Damasc. De fide orth. II 3(17)*).

Однако нек-рые св. отцы учили, что богообразность ангелов несколько отличается от человеческой. Прп. Анастасий Синаит считал, что после грехопадения Адама и до пришествия Спасителя ангелы превосходили своей богообразностью людей, однако после Воплощения человек является «по образу Божию» в большей степени, чем ангелы, по той причине, что Сын Божий отцы не становится навеки пребывающим «по образу человеческого»: «Если человек после своего преслушания и был умален «малым чем пред ангелами», как ставший смертным, то, благодаря ипостасному единению с ним Бога Слова, он был сразу намного предпочтен ангелам. Ибо некогда бывший по образу Божию, ныне стал вместе с Богом, и прежде сопричастующий образу Божию стал теперь передающим образ свой

Богу...» (*Anast. Sin. De creat. hom. I 6 // PG. 44. Col. 1345B*).

Свт. Григорий Палама считал человека находящимся на более высокой иерархической ступени бытия, чем ангелы, в силу особой связи души и тела. Если умное естество ангелов может называться духом, но «дух сей не является животворящим, ибо ангельское естество не получило от Бога тела, соединенного с ним и взятого от земли так, чтобы иметь животворящую и содержащую это тело силу», тогда как «умное и разумное естество души, поскольку оно было сотворено вместе с земным телом, получило от Бога и животворящий дух (τὸ πνεῦμα ζωοποιόν), благодаря которому оно сохраняет и животворит соединенное с ним тело» (*Greg. Pal. Capita. 38*). Кроме того, обладая материальным телом, человек имеет и «троическое ведение», к-рое недоступно ангелам: «Мы одни обладаем, кроме мыслящего и разумного начал, еще и способностью чувствовать (τὸ αἰσθητικόν)». Все это приводит свт. Григория к мысли о том, что люди «более, чем ангелы, созданы по образу Божию» (*Ibid. 63*), хотя ангелы и ближе к Богу в силу простоты своей духовной природы. Др. словами, свт. Григорий Палама, сравнивая О. Б. и подобие Божие у человека и у ангелов, делает вывод, что в первом человек превосходит ангелов, а во втором явно уступает им. Ангелы, обремененные сиянием благодати Божией, суть светлы, в славе уступающие только Самому Богу (*Ibid. 64–65*).

В религиозной философии XIX–XX вв. правосл. учение об О. Б. было искажено. Вл. С. Соловьёв, находясь под влиянием философии Платона, ввел в дискурс языческую идею андрогинизма. Он считал, что каждый человек сам по себе не может достигнуть полноты богообразности, если не соединится всецелой любовью с противоположным полом, «чтобы посредством него воплотить в себе и в другом образ Божий и из двух ограниченных и смертных существ создать одну абсолютную и бессмертную индивидуальность» (*Соловьёв В. С. Смысл любви // Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 517*). В его понимание любви входят все возможные ее проявления — от платонического до физиологического: «Не к какой-нибудь отдельной части человеческого существа, а к истинному единству двух основных сторон

его, мужеской и женской, относится первоначально таинственный образ Божий, по которому создан человек» (Там же. С. 529). По мысли Соловьёва, О. Б. обладает только андрогин — созданное изначально человеческое существо, распавшееся в результате грехопадения на мужчину и женщину. «Великая тайна» о Христе и Церкви, провозглашенная ап. Павлом, как считал Соловьёв, имеет непосредственное отношение к обретению человеком андрогинности: «Человек может зиждительно восстановить образ Божий в живом предмете своей любви только так, чтобы вместе с тем восстановить этот образ и в самом себе; а для этого он у самого себя силы не имеет, ибо если б имел, то не нуждался бы и в восстановлении; не имея же у себя, должен получить от Бога. Следовательно, человек (муж) есть творческое, зиждительное начало относительно своего женского дополнения не сам по себе, а как посредник или проводник божественной силы» (Там же. С. 530).

Понимание богообразности как андрогинности развивал также Н. А. Бердяев. Он утверждал, что О. Б. в человеке восстанавливается силой половой любви: «Любовь есть путь, через который каждый раскрывает в себе человека-андрогина» (Бердяев Н. А. Смысл творчества // Он же. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 429). Относя ее к области спасительной «высшей духовной жизни», философ давал высокую оценку сладострастию, «оргийному экстазу любви», постулировал их «святость».

Иную позицию занимал свящ. Павел Флоренский, к-рый исходил из традиц. правосл. учения о различии понятий образа и подобия Божия: «В Библии образ Божий различается от Божиго подобия; и церковное Предание давно разъяснило, что под первым должно разуметь нечто актуальное — онтологический дар Божий, духовную основу каждого человека как такового, тогда как под вторым — потенцию, способность духовного совершенства, силу оформить всю эмпирическую личность, во всем ее составе, образом Божиим» (Флоренский П., свящ. Иконостас // БТ. 1972. Сб. 9. С. 92). Он четко различал взаимосвязанные понятия «образ Божий» и «личность» и призывал «образ Божий, сокровенное состояние наше, воплотить в жизни,

в личности и таким образом явить его в лице. Тогда лицо получает четкость своего духовного строения» (Там же. С. 92). Свящ. П. Флоренский выстроил систему личностных терминов «лик» — «лицо» — «личина», характеризующих состояние личности в зависимости от степени богообразности человека: «Лик есть осуществленное в лице подобие Божие... и преобразившие свое лицо в лик возвещают тайны мира невидимого без слов, самим своим видом... Полною противоположностью лику составляет слово «личина». Первоначальное значение этого слова есть маска — то, чем отличается нечто подобное лицу, похожее на лицо, выдающее себя за лицо и принимаемое за таковое, но пустое внутри как в смысле физической вещественности, так и в смысле метафизической субстанциональности. Лицо есть явление некоторой реальности и оценивается нами именно как посредничающее между познающим и познаваемым, как раскрытие нашему взору и нашему умозрению сущности познаваемого. Вне этой своей функции, то есть вне откровения нам внешней реальности, лицо не имело бы смысла. Но смысл его делается отрицательным, когда оно, вместо того чтобы открывать нам образ Божий, не только ничего не дает в этом направлении, но и обманывает нас, лживо указывая на несуществующее. Тогда оно есть личина» (Там же. С. 92–93). Специфической чертой взглядов свящ. П. Флоренского является то, что он прямо соотносил богодарованное имя человека и его богообразность: «Ибо что же есть образ Божий, духовный Свет от святого лика, как не начертанное на святой личности Божие Имя?» (Там же. С. 100).

Для прот. Сергия Булгакова богообразность людей обусловлена предвечным замыслом Бога стать человеком, поэтому Адам сотворен по образу Сына Божия, чтобы Он, от века существующий по образу человеческого, мог воплотиться: «Именно Вторая Ипостась дает образ человека, об этом свидетельствует факт Боговоплощения: вочеловечение Второго Лица Св. Троицы, Господа Иисуса Христа. Если человек имеет образ Божий, это значит, что и Бог имеет образ человека в каком-то, хотя и не поддающемся точному выяснению, смысле. В Адаме перстном начертан лик Адама Небесного и преднаме-

чено их конечное соединение» (Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 247). Прот. С. Булгаков соглашался с андрогинной идеей Соловьёва: «Полнота образа Божия в каком-то смысле здесь (Быт 1. 26–27) ставится в связь с двуполостью человека» (Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 250). Человек вне второй половины неполноценен, хотя и обладает личностным бытием, «является самостоятельной личностью, своей ипостасью имеет свою духовную судьбу» (Там же. С. 263). Избрание монашеского пути прот. С. Булгаков приписывает тому факту, что нек-рые души не находят своего «полового дополнения» (Там же. С. 262). В итоге он приходит к заключению, что и в Божественном бытии представлены и мужское, и женское начала — Бог и София: «Вечная Женственность есть Вечная Слава Божества, Шехина, Вечное приятие и откровение Божественной Жизни всех трех Божественных ипостасей, во Св. Троице славимого Бога» (Он же. Мужское и женское в Божестве // С. Н. Булгаков: Религиозно-философский путь: Междунар. науч. конф., посвящ. 130-летию со дня рождения / Науч. ред.: А. П. Козырев; сост.: М. А. Васильева, А. П. Козырев. М., 2003. С. 357). Это учение было осуждено указом Московской Патриархии в 1935 г., а в 1937 г. — зарубежным архиерейским Собором в Карловцах, но оно получило продолжение в трудах П. Евдокимова, протопр. Василия Зеньковского, Х. Яннараса.

В современном православном богословии представлены различные тенденции в интерпретации О. Б.: как стремление вернуться к традиц. святоотеческим суждениям, так и попытки интегрировать в богословскую традицию спорное наследие русской религиозно-философской мысли. В. Н. Лосский, будучи во мн. вопросах оппонентом Соловьёва, прот. С. Булгакова и их сторонников, особо выделял личностный аспект: «Как образ Божий человек — существо личностное, стоящее перед Богом. Бог обращается к нему как к личности, и человек ему отвечает» (Лосский В. Мистическое богословие. С. 94). Лосский соотносил и даже отождествлял О. Б. именно с личностью, а не с теми или иными свойствами человеческой природы, через к-рые проявляется богообразность: «Итак, то, что соответствует в нас образу Божию, не есть часть

нашей природы, а наша личность, которая заключает в себе природу» (Там же). «Человек, как и Бог, существо личное, а не слепая природа. В этом характер божественного образа в нем» (*Он же*. Догматическое богословие. С. 241). В то же время «сообразность Богу не относится к какому-то одному элементу человеческого состава, но ко всей человеческой природе в ее целом» (*Он же*. Мистическое богословие. С. 91). Лосский делает акцент на мысли о том, что богообразность человека невозможно развивать без личных отношений с Богом: «Можно сказать, что сообразность есть отмечающая природу божественная печать, которая создает личное отношение к Богу, отношение для каждого человеческого существа «уникальное»» (Там же. С. 97). Личность несводима к человеческой природе и в определенной степени свободна по отношению к ней, призвана преобразить ее и тем самым достигнуть богоподобия: «Как сотворенный по образу Божию, человек является существом личностным. Он — личность, которая не должна определяться своей природой, но сама может определять природу, уподобляя ее своему Божественному Первообразу» (Там же. С. 91). Учение Лосского о взаимосвязи О. Б. и личности человека оказало значительное влияние на православное богословие.

Греческий богослов П. Неллас усматривает суть богообразности человека в его сверхприродном бытии, делает акцент на соответствии человека Христу, дистанцируясь от отождествления О. Б. и личности человека: «Как суть иконы представляет изображенная на ней личность, так суть человека задана его первообразом. И это в самом прямом смысле, потому что первообраз есть то, что организует, придает форму и запечатлевает собой материю и вместе с тем влечет ее к себе. Первообраз является онтологическим содержанием творения по образу Божию. Из сказанного следует, что онтологическая суть человека не лежит в нем самом, в его автономности... Будучи образом, человек имеет бытие, которое не определяется ни одной из своих тварных составляющих (несмотря на иконичный характер самой сотворенной материи), а задается нетварным Первообразом» (*Неллас*. 2011. С. 35).

Крайняя форма отождествления понятий «образ Божий» и «личность» представлена в сочинениях греч. религ. философа Х. Яннараса, к-рый считал, что «в письменной традиции Божественного Откровения, в Священном Писании Церкви, утверждается личностное существование Бога, а также создание человека по образу Божию. Другими словами, человек тоже существует как личность, хотя и обладает тварной природой» (*Яннарас Х*. Вера Церкви: Введ. в правосл. богословие. М., 1992. С. 95). Дискутируемое персоналистичное представление излагается и в трудах митр. *Иоанна (Зициуласа)*, развивающего социальные аналогии Пресв. Троицы, идею диалогичности человека как О. Б. (*Zi-cioulas*. 2006. P. 1, 46, 57, 168, 210–211). Митр. *Каллист (Уэр)* при изложении своих взглядов на богообразность человека также концентрирует внимание на учении о личности человека; главным условием стяжания богоподобия становится диалог любви, преодолевающий социальные или природные ограниченности, что прообразует общение по подобию Лиц Пресв. Троицы (*Каллист (Уэр)*. 2002. С. 121).

Персоналистическое понимание О. Б. в человеке также разделяли архим. *Софроний (Сахаров) (Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. Молдон (Эссекс), 1985. С. 182, 238), протопресв. *Иоанн Мейендорф (Мейендорф)*. 2001. С. 250), протопр. *Василий Зеньковский (Зеньковский В., прот.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. Ч. 1: Общие принципы. М., 1993. С. 211), прот. *Думитру Станилоаэ (Staniloae D. The Experience of God. Brookline (Mass.), 1994. Vol. 1: Revelation and Knowledge of the Triune God. P. 276)*.

Документ «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека» (2008) указывает на важное значение учения о богообразности. В документе не только подчеркивается взаимосвязь понятий «достоинство человека» и «образ Божий» (I 1), но и делается вывод о том, что высокое достоинство человека — это и великая ответственность: «Если к образу Божию в Православии возводится неотъемлемое, онтологическое достоинство каждой человеческой личности, ее высочайшая ценность, то подобающая достоинству жизнь

соотносится с понятием подобия Божия, которое по Божественной благодати достигается через преодоление греха, стяжание нравственной чистоты и добродетелей. А поэтому человек, носящий в себе образ Божий, не должен превозноситься этим высоким достоинством, ибо это не его личная заслуга, но дар Божий. Тем более он не должен оправдывать им свои слабости или пороки, но, напротив, осознавать ответственность за направление и образ своей жизни. Очевидно, что в самом понятии достоинства неотъемлемо присутствует идея ответственности» (I 2).

В современном западном богословии. Католическое учение об О. Б. в принципиальных моментах соответствует православному. В «Катехизисе Католической Церкви» говорится, что во Христе явлен «образ Бога невидимого», а человек сотворен «по образу и подобию» Создателя. После грехопадения О. Б. в человеке был искажен, но с вочеловечением Христа, Искупителя и Спасителя, он восстановлен в своей изначальной красоте и облагорожен благодатью Божией (ККЦ. 1701). Человеческая личность понимается как проявление богообразности: «Сотворенный по образу Божию, человек обладает достоинством личности: он не только нечто, но и некто. Он способен познать себя, владеть собою, свободно дарить себя и вступать в общение с другими личностями, и по благодати он призван к союзу со своим Творцом, призван отвечать ему верой и любовью, которые никто другой не может дать вместо него» (ККЦ. 357). «Человеческая личность причастна свету и силе божественного Духа» (ККЦ. 1704) и наряду с разумом, волей и свободой являет О. Б.: «Благодаря своей душе и своим духовным силам разума и воли человек наделен свободой, «высшим знаком Божественного образа»» (ККЦ. 1705). Духовное развитие человека католич. богословие видит в процессе преодоления падшей природы. Человек сохранил желание добра, но природа его несет на себе рану первородного греха. Он стал склонен ко злу и подвержен ошибкам: «Человек раздвоен внутри себя самого. И вот вся человеческая жизнь, индивидуальная и коллективная, проявляется как борьба... между добром и злом, между светом и тьмой» (ККЦ. 1707).

«Тот, кто верует во Христа, становится сыном Божиим. Это усыновление преображает его...» (ККЦ. 1709).

В протестантизме понимание О. Б. существенно отличается от православного. Согласно *Гейдельбергскому катехизису*, О. Б. в человеке состоит в истинной праведности и святости, «так, чтобы он мог поистине знать Бога, своего Создателя, любить Его всем сердцем и жить с Ним в вечном блаженстве, прославляя и восхваляя Его» (вопрос 6). Но после грехопадения богообразность человека полностью уничтожена, «ибо тогда естество наше столь испортилось, что все мы оказываемся зачаты и рождены во грехе» (вопрос 7) и «совершенно не способны творить добро и склонны ко всякому злу... если только не возродимся Духом Господним» (вопрос 8). Поэтому в протестантизме речь идет только об отношении человека к О. Б., но не об обладании им. До грехопадения человек жил в состоянии первоначальной целостности (*status integritatis*); после *воскресения мертвых* верующий будет прославлен (*status gloriae*), однако в земной жизни он пребывает в состоянии испорченности (*status corruptionis*), и даже уверовавший знает, что, пока он живет на земле, он не свободен от греха (ср.: 1 Ин 1. 8). Только Иисус Христос обладает подлинным и полноценным образом и подобием Божиим (вопрос 86). Он дал верующим в Него пример, для того чтобы они «постоянно стремились обновляться по образу Божию и молились Господу о милости Духа Святого до тех пор, пока после этой жизни не достигнем цели — совершенства» (вопрос 115). Утраченный людьми О. Б. будет возвращен им лишь в будущей блаженной жизни.

Внутри совр. протестантизма имеются существенные расхождения в понимании О. Б. Ряд теологов, следуя М. Лютеру, отрицают всякое присутствие О. Б. в человеке после грехопадения, некие (напр., Р. Нибур) признают его наличие. В англикан. богословии находят отклик правосл. представления об О. Б. (напр., у Р. Уильямса).

Представление об образе Божиим в авраамических религиях. Иудаизм. В иудаизме раввинистическом фраза «по образу Бога» (*בְּצַלְמֵנוּ*) чаще всего объясняется так, что человек обладает высшими ка-

чествами: свободой, разумом, нравственно-волевой и творческой способностями. О. Б. дается каждому человеку, и никакой грех не может уразднить его. В *мидраше* «Берешит Рабба» отмечается: «Тогда Бог сказал: «Сотворим человека по подобию нашему, и да будет это творение не только продуктом земли, но также одаренным небесными, духовными элементами, которые даруют ему разум, интеллект, понимание»» (*Rapoport S. The Bereshith or Genesis Rabba // Idem. Tales and Maxims from the Midrash. L., 1907. P. 46–47*). Понятие «подобие Божие» в иудаизме означает нравственный труд. Согласно *Талмуду*, человек может и должен уподобиться Богу благодаря своим собственным усилиям: «Бог милосерден — будь и ты милосерден; Он милостив — будь и ты милостив; Он праведен — будь и ты праведен» (Сифре Деvarим на Втор 11. 22). Часто отсылки делаются и к библейской фразе: «Святы будьте, ибо свят Я, Господь, Бог ваш» (Лев 19. 2). Не только интеллект, но и нравственно ориентированная воля отличает человека как существо, созданное по образу и подобию Бога.

С рационалистической т. зр. *Маймонида*, вдохновленной философией *Аристотеля*, человек наделен божественным разумом и способностью к интеллектуальному постижению вещей, а слово «образ» применяется к природной форме — имеется в виду «тот эйдос, посредством которого вещь субстанцируется и становится тем, что она есть; это ее истинная сущность в качестве вот этого сущего. В человеке таковым эйдосом является то, из чего происходит человеческое постижение; именно ввиду этого интеллектуального постижения сказано о человеке: «По образу Божию сотворил его»» (*Моше бен Маймон. Путеводитель растерянных. 1. 4 / Рус. пер.: М. А. Шнейдер. М.; Иерус., 2010*).

В *каббале* толкование О. Б. подразумевает, что человек изначально создан андрогинном. Половая дуальность считается фундаментальным признаком бытия, представленным на разных онтологических уровнях, не только касательно мужчины и женщины, но и души и тела, дающего и принимающего, Творца и творения. Идея изначальной андрогинности человека соотносится с замыслом Бога, в связи с чем семейная жизнь рассматривается как идеальная фор-

ма человеческого существования. *Брак* — это подражание духовному единению мужского и женского начал, восходящих к Богу, поэтому различные формы девственной жизни и полового воздержания осуждаются.

В исламе идея сообразности Бога и человека ясно не выражена, нет концептуальной разработки понятия «образ Божий». В *Коране* сказано, что Бог творит человека по Его дивному замыслу, но о к.-л. соответствии Аллаха и человека речь не идет: «Он создал небеса и землю в истине, придал вам человеческий облик и сделал сей облик прекрасным. И к Нему вам предстоит возвратиться» (Коран LXIV 3). Эта мысль повторяется в 82-й суре: «О человек! Что же ввело тебя в заблуждение относительно твоего великодушного Господа, который сотворил тебя, придал тебе твой облик, наделил тебя соразмерностью членов и воплотил тебя в тот образ, в какой пожелал?» (Коран LXXXII 6–8). В отличие от *Православия* в мусульм. традиции не сформулировано систематическое учение о человеке, поскольку Коран является в первую очередь книгой религиозно-законодательной, а не философской или богословской.

В Коране отрицается одно из важнейших проявлений О. Б. — свобода человека: «Твой Господь, Мухаммад, создает, что пожелает, и избирает, кого пожелает, а у них нет выбора» (Коран XXVIII 68; ср.: LXXVI 30). Все творение предопределено Аллахом: «Поистине, Мы сотворили каждую вещь по предопределению» (Коран LIV 49). Учение о предопределении не носит аллегорического характера, но подлежит полному и буквальному восприятию мусульманами: «Поистине, должно быть только полное принятие и вера во все, что касается предопределения» (*Ахмад ибн Ханбаль. Основы сунны. Каир, 2006. С. 20*). Правосл. учению о богообразности всех людей противоречит и мусульм. отношение к женщине как к низшему существу в сравнении с мужчиной (Коран IV 34; XXIV 31; II 282).

Лит.: *Макарий. Православно-догматическое богословие. СПб., 1883⁴. Т. 1. С. 453–466; Сильвестр [Малеванский], еп. Богословие. 1889². Т. 3. С. 260–287; Серебренников В. С. Учение Локка о прирожденных началах знания и деятельности. СПб., 1892. С. 266–330; Struiker A. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte: Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese von Genesis 1. 26. Münster, 1913; *Киприан**

(*Керн*), архим. Антропология св. Григория Паламы. П., 1950. М., 1996^р; *Stamm J. J.* Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Alten Testament. Zollikon, 1959; *Позов А.* Основы древне-церковной антропологии. Мадрид, 1965–1968. 2 т.; *Zizioulas J. D.* Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. Crestwood (N. Y.), 1985. P. 27–66; *idem.* Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church / Ed. P. McPartlan. L.; N. Y., 2006; *Hoekema A. A.* Created in God's Image. Grand Rapids, 1986; *Hamman A. G.* L'homme, image de Dieu: Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'église des cinq premiers siècles. P., 1987; *Лосский В. Н.* Мистическое богословие. С. 87–102, 240–244; *он же.* Богословие образа // *Он же.* Богословие и богословие: Сб. ст. М., 2000. С. 303–319; Русская религиозная антропология: Антология / Сост.: Н. К. Гаврюшин. М., 1997. 2 т.; *Малков П. Ю.* По образу Слова // БСб. 2000. № 5. С. 61–87; *Мейендорф И., протопресв.* Иисус Христос в восточном православном богословии / Пер.: свящ. О. Давыденков. М., 2000. С. 124–146; *он же.* Византийское богословие: Ист. направления и вероучение / Пер.: В. Марутик. Мн., 2001. С. 135–146; *Каллист (Уэр), митр.* Святая Троица — парадигма человеческой личности / Пер.: А. И. Кырлежев // АиО. 2002. № 2(32). С. 110–123; *L'homme, image de Dieu: Données bibliques, historiques et théologiques* / Éd. O. N. Pesch, J.-M. van Cangh. Brux., 2006; *Зенько Ю. М.* Основы христианской антропологии и психологии. СПб., 2007; *Леонов В., прот.* Взаимосвязь понятий «личность» и «образ Божий» в православном богословии // Сретенский сб.: Науч. тр. преподавателей Сретенской ДС. М., 2010. С. 72–83; *он же.* Основы православной антропологии. М., 2013; *Неллас П.* Обожение: Основы и перспективы православной антропологии / Рус. пер.: Н. Б. Ларионов. М., 2011.

Прот. Вадим Леонов

ОБРАЗЦОВ Павел Евфимьевич (Ефимович) (08.12.1840, Новгородская губ. — 23.11.1895, г. Юрьев (ранее Дерпт) Лифляндской губ., ныне Тарту, Эстония), протоиерей, магистр богословия, правосл. богослов, библиист.

О. род. в семье диакона, окончил Новгородскую ДС (1861), затем СПбДА (1865) по 1-му разряду. При выпуске представил соч. «О попытках к соединению англиканской Епископальной церкви с Православной», написанное по предложению И. Т. Осинина в связи с начавшимся в 1864 г. диалогом Англиканской епископальной церкви с Православной Русской Церковью, но т. к. уровень сочинения был признан недостаточным для присвоения степени магистра, О. был выпущен в статусе старшего кандидата с правом получения магистерской степени после представления новой диссертации. 9 окт. 1865 г. О. был направлен в Смоленскую ДС помощником ректора по профессорской должности и препода-

вателем гомиетики, обличительного и нравственного богословия. 1 янв. 1866 г. он был перемещен на кафедру Свящ. Писания и евр. языка, 4 июля того же года назначен учителем педагогики и освобожден от преподавания евр. языка. Основной педагогической специализацией О. стало Свящ. Писание ВЗ, однако неоднократно ему поручали временно преподавать и др. дисциплины: с сент. 1867 г. по июнь 1868 г. — словесность, с 1 июля 1868 г. по 27 марта 1869 г. — евр. язык, с 7 февр. по 27 марта 1869 г. — историю лит-ры. С 16 авг. 1868 г. О. преподавал также в Смоленском епархиальном жен. уч-ще, в светских учебных заведениях Смоленска: латинский язык, историю и географию в муж. гимназии, педагогику на педагогических курсах при Смоленском уездном уч-ще. С 13 янв. 1867 г. О. был членом и секретарем правления Смоленской ДС, с 27 февр. 1868 г. — членом педагогического собрания правления семинарии (РГИА. Ф. 797. Оп. 54. Д. 202. Л. 28 об. — 30).

О. являлся активным автором «Смоленских епархиальных ведомостей»; был выпускающим редактором № 3–8 за 1867 г. и № 5/6 за 1868 г. В 1867 г. О. женился на дочери протоиерея смоленского кафедрального собора Павла Жданова (1817–1883; в монашестве Иоанн; с 30 марта 1875 — епископ Чебоксарский, викарий Казанской епархии; с 4 февр. 1878 — епископ Чигиринский, викарий Киевской епархии).

23 июня 1870 г. по собственному прошению О. был назначен преподавателем Свящ. Писания во Псковскую ДС. В апр. 1871 г. О. представил в Совет СПбДА магист. соч. «Опыт толкования Книги св. прор. Захарии». Мнения рецензентов разошлись: ординарный проф. Е. И. Ловягин и доцент В. Г. Рождественский, отмечая отдельные недостатки, оценили работу положительно; экстраординарный проф. Д. А. Хвольсон дал отрицательное заключение. Совет СПбДА на общем собрании 15 июня и Учебный комитет при Синоде на заседании 28 окт. того же года признали диссертацию соответствующей магистерской степени. О. был утвержден в степени магистра богословия указом Синода от 29 нояб. 1871 г. (Там же. Л. 2–11 об.).

5 апр. 1872 г. О. был определен законоучителем новообразованной Гатчинской учительской семинарии;

6 мая того же года рукоположен во священника и причислен к гатчинскому Павловскому собору. С 15 июня 1872 г. занимал должность секретаря совета семинарии, в периоды командировок директора выполнял его обязанности (РГИА. Ф. 797. Оп. 54. Д. 202. Л. 30–30 об.). 22 авг. 1874 г. О. был перемещен на место законоучителя в имп. Гатчинский сиротский ин-т; с 1 сент. 1876 г. безвозмездно преподавал Закон Божий в школе малолетних детей при ин-те. 29 мая 1877 г. О. был назначен настоятелем Преображенской ц. при российской миссии в Стокгольме; 13 авг. 1877 г. получил золотой наперсный крест из имп. кабинета. 6 мая 1883 г. по определению Синода был возведен в сан протоиерея. По предложению министра народного просвещения И. Д. Делянова от 7 марта 1885 г. О. был назначен (с 1 февр. того же года) профессором правосл. богословия в Имп. Дерптский (Юрьевский, ныне Тартуский) ун-т, и одновременно Рижское епархиальное начальство определило его настоятелем городской Успенской ц. (Там же. Оп. 55. Д. 21. Л. 1–6). В авг. 1891 г. подал прошение об освобождении от настоятельства, к-рое было удовлетворено; 1 мая 1892 г. был уволен по болезни с должности профессора. Скончался от тяжелого нервного заболевания; был похоронен в Юрьеве на правосл. Успенском кладбище (ныне кладбище Раади).

Основные труды О. связаны с его учебной деятельностью: в период преподавания в Смоленской ДС он занимался изучением книг малых пророков, которым не уделялось должное внимание в рус. библиистике. Им были составлены брошюры учебного характера о пророках Авдии и Аггее, где рассматривалось их церковно-историческое и библийское значение. Наиболее известное сочинение О. — магистерская диссертация, переработанная и изданная в виде монографии «Опыт толкования Книги св. прор. Захарии» (1873). Монография состоит из введения (С. 1–14), последовательного толкования текста Книги св. прор. Захарии, разделенного на 2 части (С. 15–143), и заключения (С. 144–146). Во введении автор излагает историю жизни пророка, дает краткую характеристику его времени, обращает внимание на связь его пророчеств с Книгой прор. Аггея, рассматривает структуру основного

текста книги. Первая часть толкования посвящена видениям прор. Захарии (главы I–VI); она заканчивается выделенным в особую главу комментарием к завершающей 1-ю часть речи прор. Захарии (главы VII–VIII); 2-я часть толкования посвящена речам пророка Захарии (главы IX–XIV). Комментарий О. не содержит последовательного филологического анализа текста пророчеств, за редким исключением автор не рассматривает вопрос соотношения текста книги по МТ и LXX. В работе О. опирается в основном на комментарий зап. библеистов консервативного направления (преимущественно К. Ф. Кейля и *Латиды Кортелия*), к-рых он часто цитирует на лат. языке; из святоотеческих авторов обращается к толкованиям блж. Иеронима, Феодорита Кирского, св. Ефрема Сирина, свт. Кирилла Александрийского; в их трудах О. отмечает полемику с раввинистическими толкованиями на текст Книги прор. Захарии.

Замысел О. «издать огромный том своего сочинения» о книгах малых пророков (РГИА. Ф. 802. Оп. 9, 1868 г. Д. 44. Л. 263) не был воплощен. В смоленский период О. написал неск. научно-популярных статей по истории Церкви, опубликованных в «Смоленских епархиальных ведомостях». В период работы в Гатчине О. издал «Историю христианской Церкви» в 3 выпусках, в период преподавания в Дерптском ун-те — конспект лекций по богословию.

Арх.: РГИА. Ф. 759. Оп. 22. Д. 2449, 2667; Ф. 796. Оп. 152. Д. 1034; Оп. 158. Д. 826; Ф. 797. Оп. 47. Д. 56. Л. 12–19 об.; Оп. 51. Д. 120. Л. 23 об.–25 об.; Оп. 52. Д. 138. Л. 28–30; Оп. 54. Д. 202. Л. 28 об.–31; Оп. 55. Д. 21; Ф. 802. Оп. 9. 1868 г. Д. 27, 44; 1870 г. Д. 1, 3; Соч.: О попытках к соединению англиканской епископальной церкви с православной // ПО. 1866. Т. 19. Янв. С. 41–70; Февр. С. 169–201; Март. С. 244–270; Св. Афанасий Великий как учитель Церкви // Смоленские Ев. Приб. 1867. № 2. С. 49–68; Об ересях в веке апостольском // Там же. № 6. С. 203–219; № 7. С. 270–284; Св. прор. Аггей в его церк.-ист. и библейском значении // Там же. № 9. С. 358–370; № 11. С. 439–456 (отд. изд.: Смоленск, 1867); Св. прор. Авдий в его церк.-ист. и библейском значении // Там же. № 14 / 15. С. 515–543 (отд. изд.: Смоленск, 1867); Опыт толкования книги св. прор. Захарии. СПб., 1873; История христ. Церкви, общедоступно изложенная: В 3 вып. Гатчина, 1877–1879; Конспект лекций по богословию, читанных в Имп. Дерптском ун-те. СПб., 1886.

Пер.: *Шафф Ф.* Письменность апостольского века и богословие вообще: Происхождение новозаветной лит-ры // Смоленские Ев. Приб. 1867. № 7. С. 251–269; № 8. С. 299–310; № 9. С. 348–357.

Лит.: Прот. Павел Евфимович Образцов: (Некр.) // Смоленские Ев. 1895. № 24. Отд. неофиц. С. 1122–1123; ЭС. 1897. Т. 21а. С. 561; *Царевский А. С., прот.* Кафедра правосл. богословия и правосл. перковь Юрьевского Дерптского ун-та. Юрьев, 1902. С. 26, 37–38; *Родосский.* Словарь студентов СПбДА. С. 321; *Андреев.* Христианская периодика. Т. 1. С. 95.

Н. Ю. Сухова

ОБРЕЗАНИЕ [древнеевр. существительное *mûlôt*, образованное от глагола *mwl*, встречается только в Исх 4. 26; греч. περιτομή; лат. circumcisio — см.: *Mayer G.* מלך, *mûl* // ThWAT. 1984. Bd. 4. S. 734–738; *Idem.* מלך *'arêl* // Ibid. 1989. Bd. 6. S. 385–387], религ. обряд у древних евреев, в иудаизме и исламе по удалению (частичному или полному) хирургическим путем крайней плоти муж. полового члена. На древность обряда в Др. Израиле указывает упоминание хирургических инструментов, восходящих к каменному веку, к-рые, судя по всему, применялись и в более позднее время (Исх 4. 25; Нав 5. 2 сл.).

С. В. Тищенко

Ветхий Завет и ранний иудаизм. В кн. Бытие О. названо одним из условий заключения «вечного завета» Бога с *Авраамом* (Быт 17): Авраам станет отцом множества народов, а Господь будет Богом ему и его потомкам, рожденным от Сарры (Быт 17. 1–8). Как знамение завета Бог установил О. всякого младенца муж. пола (Быт 17. 9–14), тогда же был обрезан сын Авраама от служанки *Измаил* вместе с др. малолетними домочадцами Авраама муж. пола (Быт 17. 23–27). После совершения О. ребенок становится потомком Авраама, над взрослыми О. не производили (Быт 17. 12–13; ср.: Быт 21. 4; Лев 12. 3). Как особый символ этого завета О. упоминается в ряде библейских текстов (ср.: Суд 14. 3; 15. 18; 1 Цар 14. 6; 17. 26, 36; Быт 34), в частности в сцене ночной встречи *Моисея* и его семьи по дороге в Египет с Господом, Который «хотел умертвить его» (Исх 4. 24–26). Сепфора совершила О. сына каменным ножом и произнесла таинственные слова: «...ты жених крови у меня... по обрезанию» (Исх 4. 25–26), после чего Господь «отошел» (Исх 4. 26). В Исх 6. 12, в сцене разговора Моисея с фараоном, термин для О. используется метафорически: начальный отказ Моисея возглавить народ Израиля в его освобождении из Египта и обретении обетованной

земли — что должно было произойти во исполнение завета с Богом — обосновывается тем, что буквально у Моисея «не обрезаны уста» (в синодальном переводе это передается определением, что Моисей «несловесен»).

О. совершается израильянами также в знак восстановления завета после прихода в землю обетованную и чудесного взятия Иерихона (Нав 5. 4–5).

Как и соблюдение *субботы*, этот обряд не был связан с храмовым богослужением и приобрел большое распространение в период плена. У пророков термин получает символическое значение. Прор. *Иеремия* слышит «жалобный плач сынов Израиля», раскаивающихся в том, что они «забыли Господа Бога своего» (Иер 3. 21). Он дает им обетование прощения и спасения: «Если хочешь обратиться, Израиль, говорит Господь, ко Мне обратись; и если удалишь мерзости твои от лица Моего, то не будешь скитаться» (Иер 4. 1). Народ Израилев должен обрезать «крайнюю плоть с сердца» своего, чтобы гнев Божий «не воспылал неугасимо по причине злых наклонностей ваших» (Иер 4. 4). Через пророка Бог возвещает Своему народу о том, что принадлежностью к избранным народам также не надо гордиться: «Приходят дни, говорит Господь, когда Я посету обрезанных и необрезанных», к-рые будут уравнены с сынами Израилевыми, живущими «с необрезанным сердцем» (Иер 9. 25–26). Прор. *Иезекииль*, возможно, связывает с О. надежду на лучшую посмертную участь (Иез 28. 8–10; ср.: Иез 31. 18; 32. 17–32). В послевоенный период развивались ритуальные и социальные практики, подчеркивающие религиозную идентичность евреев и препятствующие ассимиляции: О. младенцев мужского пола, систематическое соблюдение пищевых запретов, субботы как священного дня, запрет смешанных браков.

В греко-римский период О. воспринималось как знак принадлежности к иудаизму (ср.: *Tac. Hist. V 1. 5: ut diversitate noscantur*), а в ситуации религиозного кризиса времени Маккавеев оно стало символом верности Завету с Богом и Моисееву закону. Слова Есф 8. 17 о том, что мн. язычники «стали иудеями» (*miyahādîm*), в LXX переведены как περιτέμνοντο καὶ ἰουδαίζον.

Имп. *Адриан*, который сравнивал О. с кастрацией, повсеместно запретил его (указ отменил имп. *Антонин Пий*, разрешивший совершать О. рожденных в иудействе (Dig. 48. 8. 11), но категорически запретивший О. прозелитов); согласно Элию Спартиану (*Ael. Spart. Narr.* 14), запрет Адриана стал причиной 2-го антиримского восстания иудеев (132–135 гг. по Р. Х.).

О., т. о., стало обрядом, соблюдение к-рого было связано с риском для жизни (Мехилта де Рабби Ишмаэль. 20. 6). Согласно Юб 15. 25, предписание об О. было начертано на древних небесных скрижалях.

При *Антиохе IV Епифане*, «у кого находили книгу завета, и кто держался закона, того, по повелению царя, предавали смерти» (1 Макк 1. 57; ср.: 1 Макк 1. 60–61; 2 Макк 6. 9–10; принявшие смерть позднее почитались как мученики — 4 Макк 4. 25). Нек-рые иудеи, готовые принять эллинистическую реформу, отказались от О. «и отступили от святого завета, и соединились с язычниками, и продались, чтобы делать зло» (1 Макк 1. 15). Верные, однако, «предпочли умереть, чтобы не оскверниться пищею и не поругать святого завета...» (1 Макк 1. 63), они заставили иудеев совершить О. их оставшихся необрезанными детей (1 Макк 2. 46). В иудейских писаниях этого времени отказ от О. понимается как отпадение от завета (1 Макк 1. 15) или как знак наступающего последнего времени (Юб 15. 33–34). В 1 Макк 1. 61 впервые упоминаются особенные «совершители обрезания» (περιτετηκότες).

В эллинистическом иудаизме усиливается социальное давление на обрезанных мужчин, т. к., напр., предполагалось, что участники спортивных состязаний в рамках религиозных и политических ритуалов выступали обнаженными. Желание избежать насмешек побуждало многих совершать болезненную контр-операцию — эписпазм (ср.: 1 Кор 7. 18).

Политические успехи маккавейского восстания могли привести к усилению прозелитизма. Те, кто хотели принять иудейскую веру и стать частью народа Израиля, разумеется, должны были совершить О. (ср.: Иф 14. 6–10, где в ясном противоречии к предписанию Втор 23. 3–4 аммонитянин Ахиор становится прозелитом; ср. также: Ис 56. 1–8).

Забота о соблюдении обряда О. и о сохранении чистоты земли Израиля стала причиной политики, направленной на иудеизацию жителей завоеванных при Маккавеях территорий. Так, *Иоанн I Гиркан* принудил к О. и соблюдению Торы идумеев (*Ios. Flav. Antiq.* XIII 257–258), то же самое несколько позже потребовал от жителей Сев. Палестины (итуреев; см. *Итурея*) *Аристовул I* (*Ibid.* 318); *Александр (Ионафан) Яннай* разрушил город Пелла, потому что его жители отказались принять иудейские обычаи, в т. ч. совершить О. (*Ibid.* 397). Брак с необрезанным считался осквернением народа и земли (Юб 30. 12–13); поэтому при заключении брака с иудейкой, более высокой по статусу, язычник должен был совершить О. (*Ios. Flav. Antiq.* XX 145, ср.: 139). Знаком этой тенденции стало восхваление мести сыновей Иакова Симеона и Левия в отношении жителей Сихема (Быт 34. 25–26; изнасилование израильтянки необрезанным воспринималось как преступление, к-рое каралось смертью — Иф 9. 2–4; Юб 30. 4–20; Завещание Левия 6. 3–6; *Iosephus et Aseneth.* 23. 14). Во время 1-го антирим. восстания римский офицер Метиллий мог сохранить свою жизнь только при условии совершения О. (*Ios. Flav. De bell.* II 454).

О. считалось данным Богом ритуалом, охраняющим народ от смешивания с язычниками; тем самым оно служило той же цели, что и предписание о богослужении (ср.: Ер. Arist. ad Philocr. 139–140). Со стороны язычников оно воспринималось как выражение иудеизации, симпатии к иудеям, и поэтому строго осуждалось (*Ios. Flav. Antiq.* XX 47; *Philo. De spec. leg.* I 2). В рассказе Иосифа Флавия о переходе царя Изата Адиабенского в иудаизм иудейский учитель допускает, что Изат «может поклоняться Господу Богу и не принимая обрезания» (*Ios. Flav. Antiq.* XX 41). Но в итоге царь должен был подчиниться учителю, к-рый видел в несовершении О. преступление перед законом и оскорбление Бога (*Ibid.* 44–46).

В кумран. рукописях О. предполагается как само собой разумеющееся и поэтому термин используется в метафорическом значении (ср. уже в Лев 26. 41). Встречаются утверждения о необходимости «обрезания крайней плоти сердца» (1QpHab 11. 13; причем редкий гла-

гол *rʿl* в породе «нифаль» в Авв 2. 16 на основании перестановки консонант интерпретируется как *ʿorlā* (крайняя плоть); ср.: Юб 1. 23) или «крайней плоти помыслов и жестокосердия» (1QS 5. 5); лжеучения могут называться «необрезанными устами» (QH 2. 7, 18), непонимание — «необрезанным слухом» (QH 18. 20). Точно так же в близких к Кумрану Одах Соломона (*Odae Solomon.* 11. 1–3) говорится об О. сердца. Филон Александрийский пишет об О. как о средстве профилактики болезней, о знаке чистоты народа, но так же и как о способе одолеть похоть и гордыню (*Philo. De spec. leg.* I 1–11, 304–305; *Idem. De migr. Abr.* 92). Дальнейшая спиритуализация О. встречается в гностическом «Евангелии от Филиппа» (логия 123): О. указывает на необходимость уничтожения плоти, ибо только после смерти возможно истинно узреть Бога. У Иосифа было намерение написать работу об иудейских обрядах, в которой он собирался особенно подробно описать О. (*Ios. Flav. Antiq.* XX 268; ср.: *Ibid.* I 192).

К. В. Неклюдов

В Новом Завете греч. слово *περιτομή* используется в качестве употребляемого ритуального термина к понятию О., к-рый восходит к схожему употреблению в переводе LXX (Быт 17. 23 сл.). Как сам термин, так и его отглагольные производные встречается в НЗ 37 раз, что показывает его важность для новозаветного богословия, поскольку в ВЗ понятие «обрезание» используется в 53 случаях.

В Евангелии от Луки, содержание которого тесно связано с палестинским иудаизмом, отсылка к О. носит нейтральный характер, его христ. осмысление лишено к.-л. полемической составляющей в отличие от др. постановлений ВЗ, напр. закона о субботе. Такое отношение в целом соответствует основному характеру богословия этого Евангелия, согласно к-рому как иудеохристиане, так и христиане из язычников являются истинными наследниками ветхозаветных обетований, представленных в т. ч. и в постановлениях закона. Господь Иисус и Его родители, прав. Иосиф и Пресв. Дева, представлены как благочестивые и исполняющие закон иудеи: повинувшись заповеди об очищении, они приносят Младенца Иисуса в Иерусалим,

где в точном соответствии с предписанием закона Он был обрезан на 8-й день (Лк 2. 21–22; ср.: Быт 17. 12; Лев 12. 3). Тем самым О. представлено в качестве иудейской культовой церемонии закона, без к.-л. дальнейших богословских объяснений. Точно такой же характер носит упоминание об О. св. Иоанна Предтечи (Лк 1. 59).

В Евангелии от Иоанна тема О. обретает полемический характер в споре с фарисеями во время праздника кушей, когда Господь Иисус Христос утверждает, что имелшо прор. Моисей как автор закона «дал вам обрезание» (Ин 7. 22), при этом поясняет, что все же оно происходит не столько от него, сколько «от отцов» (т. е. библейских патриархов). Далее Господь обличает неразумие Своих противников, позволяющих совершать О. в субботу, но негодующих из-за исцеления в этот день больного человека (Ин 7. 22–23). Т. о. Иисус использовал признанную иудеями совместимость исполнения О. с заповедью субботнего покоя в качестве аргумента, демонстрирующего абсурдность следования букве закона. В талмудической традиции, возможно отражающей предания, восходящие к I в. по Р. Х., обнаруживаются параллели к этому евангельскому отрывку. В одном из постановлений Мишны говорится, что О. «настолько велико, что оно превосходит строгость субботы» (Недарим. 3. 11), а в уста одного из учителей I в. Равби Эльзара, сына Азарии (ок. 90) вложено сходное со словами Иисуса Христа высказывание: «Если же даже обрезание, к-рое связано только с одним лишь органом человека, превосходит субботу, то насколько же более должно все его тело (вероятно, в случае опасности смерти.— А. П.) превосходить ее» (Шаббат. 15. 16 [132b] — *Billerbeck*. Kommentar. Bd. 2. S. 488). Эти параллели говорят о существовании общей проблематики и активных дискуссий относительно значения О., в т. ч. и среди учителей закона в I в. до Р. Х. На этом фоне построен евангельский диалог, в основе к-рого лежит противопоставление образов Моисея, по закону к-рого О. исцеляло человека лишь частично, и Иисуса Христа, Который дарует человеку полное исцеление.

В апостольский период полемика, связанная с О., формирует основной вызов богословию и миссионерской

деятельности ап. Павла, ставя вопрос о спасительном значении всего закона, решение к-рого оказывается напрямую связанным с авторитетом руководителей иерусалимской общины на т. н. Апостольском Соборе 49–51 гг. (Деян 15. 3–21). Еще накануне этой полемики ап. Стефан обличал иудеев как людей с «необрезанным сердцем и ушами» (Деян 7. 51; ср.: Ис 6. 10), а во время Пятидесятницы «верующие из обрезанных» (букв. *οἱ ἐκ περιτομῆς πιστοὶ* — «верные из обрезания») изумлялись, что дары Св. Духа получают и язычники (Деян 10. 45), в частности, речь идет об обращении сотника Корнилия, к-рый был в глазах христиан из евреев язычником и, следов., недостойным крещения без принятия обязательств закона (Деян 10).

Поводом к созыву Собора послужил конфликт, происшедший после события Пятидесятницы, когда пришедшие на проповедь в Антиохию из Иерусалима иудеохрист. ревнители закона пытались на присоединившихся к Церкви обращенных из язычества братьев наложить О. в качестве необходимого средства для спасения (Деян 15. 1, 5). Очевидно, эта группа не выражала мнение всех христиан из евреев, но скорее представляла радикальное крыло обратившихся «из фарисейской ереси», к-рые сохраняли верность иудейской обрядности. Они упрекали ап. Петра в том, что тот «ходил к людям необрезанным и ел с ними» (Деян 11. 2). Подобное отношение встретило активное противостояние со стороны ап. Варнавы и ап. Павла, к-рый не видел необходимости в О. тех, кто жили за пределами Иерусалима и считали, что оно, как и др. части закона, утратило силу для язычников. Убеждение ап. Павла в необязательности О. для новообращенных не вызвало принципиального противодействия со стороны др. членов Иерусалимской Церкви (Деян 15. 1–2; ср.: Гал 5. 2; 6. 12, 15; Флп 3. 2). В ходе конфликта в Иерусалиме ап. Павел вопреки попыткам «лжебратьев» воспротивился необходимости О. язычника Тита, что получило поддержку со стороны церковных «столпов» (апостолов Иакова, Петра и Иоанна — Гал 2. 4–6). Собор разъяснил роль О. и Моисеева закона в спасении и фактически своим решением встал на сторону ап. Павла с соратниками. Ап. Петр, ссылаясь на видение со-

суда с нечистыми животными, также выступал за принятие прежних язычников в число нового народа Божия без их О. Он говорил об этом в связи с Корнилием и теми, кто были обращены в результате миссионерской работы ап. Павла (Деян 11. 1–18). Дарование Св. Духа Корнилию и его друзьям сыграло в споре решающую роль: если Бог послал им Свой Дух независимо от О., то теперь оно не может являться обязательным условием для вступления в Церковь: как язычники, так и иудеи получают отныне спасение «благодатию Господа Иисуса Христа» (Деян 15. 11). Ап. Иаков, утверждая, что ветхозаветные авторы предвидели включение язычников в число народа Божия без навязывания им требований закона (Деян 15. 13–21), в подтверждение своих слов ссылается на пророчество из Книги прор. Амоса о том, что Бог примет язычников, когда власть дома Давидова будет восстановлена (Ам 9. 11–12). Речи апостолов Павла и Варнавы не приводятся, отмечается лишь, что по окончании выступления ап. Петра «умолкло все собрание и слушало Варнаву и Павла, рассказывавших, какие знамения и чудеса сотворил Бог через них среди язычников» (Деян 15. 12). Отцы-основатели Иерусалимской Церкви, «почитаемые столпами» (св. Иаков, брат Господень, апостолы Петр и Иоанн), пришли к соглашению о разделении миссионерского служения основных церковных лидеров: «обрезанные» получают своего апостола в лице ап. Петра как проповедника «евангелия обрезания» (*εὐαγγέλιον τῆς περιτομῆς*), а обращенные из язычников — ап. Павла, возвещающего «евангелие необрезания» (*εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας* — Гал 2. 7–9). Апостольская община принимает решение отказаться от необходимости О., чтобы «не затруднять обращающихся к Богу из язычников» (Деян 15. 19); иудеохристиане могут соблюдать ритуальный закон, а христиане из язычников свободны от одних заповедей закона (напр., об О.), но обязаны соблюдать запрет на идолопоклонство и вкушение идоложертвенного, требование воздерживаться от блуда (Деян 15. 29). Но, как показывают далее др. послания ап. Павла, озвученные на Соборе решения в действительности сохранили противостояние 2 лагерей, к-рое в дальнейшем только усилилось.

Тем не менее, несмотря на решения Собора и вопреки своему неприятию к.-л. компромиссов в отстаивании своей позиции, ап. Павел решает совершить О. над своим сподвижником Тимофеем, происходящим от отца-язычника и евр. матери (Деян 16. 1–3). Вероятно, это решение было вызвано уважением к традициям общин диаспоры, к-рые служили для него отправной точкой миссионерской деятельности в эллинистическом мире, что тем самым напоминает его слова, сказанные позднее: «...для Иудеев я был как Иудей, чтобы приобрести Иудеев» (1 Кор 9. 20). Вероятно, ап. Павел пытался смягчить остроту противостояния с евр. общиной в связи с обвинениями в том, что он выступал против О. иудеев (Деян 21. 21). О. Тимофея само по себе противоречит богословию ап. Павла (особенно Гал 2. 3–4), но соответствует т. зр. евангелиста Луки, для к-рого закон обладает полной силой для христиан из иудеев. В связи с этим ряд исследователей считали этот рассказ исторически неправдоподобным, рассматривая его в контексте богословских установок самого евангелиста Луки. Но поскольку Тимофей был в отличие от Тита евреем по матери, то, возможно, перед нами 1-е свидетельство обязательности О. для еврея по «матрилинейному принципу», к-рое начало формироваться именно у евреев диаспоры в то время (см., напр.: *Talbert C. H. Reading Acts*. Macon, 2005. P. 137). Этот единственный в христ. источниках случай, когда О. происходит после крещения, не стал прецедентом.

Тема О. проникает во все Послания ап. Павла и становится центральной в полемике со сторонниками исполнения закона. Наиболее существенным образом она определяет содержание Послания к Галатийской Церкви, смута в к-рой была вызвана христианами из евреев, полагавшими, что наследниками божественных благословений могут стать только принадлежащие к евр. народу. Очевидно, они требовали от галатийцев О. как знака, делающего их наследниками завета с Авраамом (Гал 2. 3; 5. 2–6, 11–12), и пытались получить оправдание посредством дел закона (Гал 2. 16, 21; 3. 11; 5. 4). Они подвергали сомнению авторитет ап. Павла, что вызывает риторическое обращение апостола к самому себе как к тому, кто сам «пропо-

ведует обрезание», — это, очевидно, указывает на слухи, распространяемые его оппонентами, или свидетельствует о непонимании христианами из евреев его взглядов (Гал 5. 11 — см., напр.: *Betz H. D. Galatians: A Comment. on Paul's Letter to the Churches in Galatia*. Phil., 1979. P. 268). Также ап. Павел упрекает ап. Петра в непостоянстве его позиции относительно О., когда тот в отдельных случаях из-за боязни вставал на сторону обрезанных, требующих от язычников соблюдения обрядовых иудейских правил в Антиохии (Гал 2. 11–15). Отказ в принятии требований своих оппонентов ап. Павел утверждает принципиальным утверждением, что «делами закона не оправдается никакая плоть» (Гал 2. 16). В Гал 6. 13 встречается парадоксальное утверждение о том, что «сами обрезывающиеся не соблюдают закона». Наряду с распространенным взглядом на οἱ περιτεμνόμενοι (т. е. на тех, кто обрезываются; или, как в отдельных рукописях, περιτεμμένοι — тех, кто уже обрезаны) как на иудеохристиан (как в Гал 6. 12), существует и др. толкование, согласно к-рому речь может идти о христианах из язычников, к-рые, приняв О., склоняют к нему др. новообращенных. В таком случае оппоненты ап. Павла, призывавшие к соблюдению иудейской обрядности в церквях Галатии, сами оказываются по происхождению язычниками (*Betz H. D. Galatians*. Phil., 1979. P. 316). В Гал 5. 2 он поясняет, что христианин, к-рый сделал О., служащее признаком рабства, не приобрел никакой пользы от спасения во Христе, Принесшего освобождение от закона. Жизнь во Христе подразумевает, что как О., так и необрезание отныне больше не значат ничего: «Ибо во Христе Иисусе не имеет силы ни обрезание, ни необрезание, но вера, действующая любовью» (Гал 5. 6). Последовательное отстаивание временного характера О. в свете христ. богословия строится на принципиальном утверждении о том, что во Христе «ничего не значит ни обрезание, ни необрезание, а новая тварь [творение]» (Гал 6. 15; ср.: 1 Кор 7. 19).

В Послании к Коринфянам ап. Павел более ясно формулирует правило относительно места О. в церковной дисциплине: новообращенный христианин не должен менять свой статус, к-рым он обладал до принятия крещения: «...каждый по-

ступай так, как Бог ему определил, и каждый, как Господь призвал... Призван ли кто обрезанным, не скрывайся [букв.: «не закрывай крайнюю плоть» — от ἐπισφάω]; призван ли кто необрезанным, не обрезывайся» (1 Кор 7. 17–18). Т. е. отныне О. относится к той сфере религ. постановлений, к-рая для христианина навсегда остается в прошлом. В 1 Кор 10 ап. Павел предостерегает об опасном заблуждении, будто участие в трапезе Господней (или принятие крещения — 1 Кор 10. 1–2) само по себе гарантирует милость в глазах Бога (ср.: Лк 13. 26). Это неприятие примитивно-ритуального отношения к основным христ. таинствам сходно с его пониманием О., в свете к-рого обрядовые постановления раскрывают свою ценность лишь в сочетании с верой и послушанием (Рим 2. 25).

В Послании к Римлянам отношение апостола к О., как к обряду, не обладающему более никаким положительным смыслом, несколько смягчилось, акцент сделан на его относительной ценности для его носителя. Подчеркивается, что О. само по себе не может выступать гарантией благочестия для верующего. Согласно этой логике, если обрезанный претупает закон, то становится как бы «необрезанным», соответственно благочестие живущего по закону необрезанного ценится больше, так что он вправе судить иудея, который хвалится своей причастностью к закону, но не повинуется ему (Рим 2. 25–26). Не выступая ни против закона Моисеева, ни против его отдельных заповедей, ап. Павел считал, что само по себе О., как и «дела закона», не оправдывает человека и не способствует достижению им праведности (Рим 4. 11, 13–14). Рассматривая природу этого обряда в контексте учения библейских пророков (ср.: Иер 9. 26; Иез 44. 9), ап. Павел делает акцент на О. «в сердце, по духу, а не по букве», тем самым противопоставляя это понимание распространенному среди его противников убеждению, что только физическое О. «по плоти» обладает спасительным значением (Рим 2. 29). Тот иудей, у кого то О., к-рое «по духу», обретает похвалу «не от людей, но от Бога» (Рим 2. 29; ср.: Кол 2. 11). По мнению апостола, следование О. и др. законам «по плоти» означает, что верующие полагаются на собственную недостаточную праведность,

а не на ту, к-рая исходит «от Бога по вере» (Рим 2. 1–20; ср.: Флп 3. 5–9). Подлинное оправдание обретается отныне только через веру в Иисуса Христа, оно распространяется, как и возвещали пророки (Иер 9. 25), как на иудеев, так и на язычников, и этой верой закон не уничтожается, но утверждается (см.: Рим 3. 19–31; 4. 9; ср.: Еф 2. 11; Кол 3. 11). При этом не отвергается ценность О. в области исторического откровения: иудеи как носители О. являются хранителями слова Божия, к-рое было им поручено (ἐπιστεῦθησαν — Рим 3. 2). Слова: «Христос сделался служителем для обрезанных» (Рим 15. 8) — в свете Рим 11. 25–26 подчеркивают надежду на спасение мн. иудеев в последние времена. Это может означать, что О. является частью Божественного Промысла, в к-ром содержится обетование мессиянского будущего.

Ключевым моментом в полемике со сторонниками О. для ап. Павла становится пример из жизни праотца Авраама, к-рый обретает у Бога праведность еще до принятия О. Вера этого праведника обладала своей действенностью до О., к-рое не означает само по себе божественного одобрения, но лишь символизирует его (Рим 4. 9–12; ср.: Быт 15. 6; 17. 9–14). Ап. Павел утверждает, что О. служило лишь знаком завета для Авраама, к-рый отныне служит прототипом не только для обрезанного иудея, но и для необрезанного язычника. Авраам, к-рый получает О. как «печать праведности через веру», оказывается настоящим прародителем тех необрезанных, к-рые, уверовав, следуют за ним (Рим 4. 11). По аналогии с О. средством для вхождения в новый Израиль оказывается крещение (Рим 2. 27–29; 1 Кор 7. 19; Кол 2. 11–12). Как и О., к-рое обретало свою актуальность в исполнении закона, крещение также накладывает на верующего обязательство (Рим 6. 12–14).

В Послании к Филиппийцам полемика об О. приобретает наиболее резкие черты (возможно, связанные с протестом против усиления позиции иудействующих — Флп 3. 2–19), после того как ап. Павел открыто заявил о своем евр. происхождении, называя себя «обрезанным в восьмой день» (Флп 3. 5; 6. 4). Тем самым призыв апостола принять «истинное обрезание», т. е. обратиться ко Христу (Флп 3. 3), звучит полемически

контрастно по отношению к опыту его жизни, чтобы наглядно показать разницу между прежним следованием закону и благодатью нового откровения во Христе. Теперь истинными обрезанными являются «служащие Богу духом во Христе», противопоставленные иудеям, которые упорствуют в плотском О., совершаемом рукотворно (Флп 3. 2 сл.; ср.: Еф 2. 11–12). Эта же мысль выражена посредством преувеличения: мы, христиане, «служащие Богу духом и хвалящиеся Христом Иисусом», сами становимся обрезанными (Флп 3. 3).

Обращенная к представителям церковной общины в Колоссах фраза о «необрезании плоти», очевидно, указывает на их греховное прошлое как язычников и безбожников (Кол 2. 13). Основной акцент в полемике поставлен на ненужности этого прежнего обряда по причине того, что во Христе люди обретают более действенное О.: «В Нем [Христе] вы и обрезаны обрезанием нерукотворенным, совлечением греховного тела плоти, обрезанием Христовым» (Кол 2. 11). Обретение этого истинного О. происходит в таинственном приобщении к смерти и воскресению Христова, обретаемом посредством крещения (Кол 2. 11–12). В этом новом откровении отныне «нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем — Христос» (Кол 3. 11).

Многозначное истолкование ап. Павлом О. отражает различные этапы его жизни и пронизано полемическим характером, восходящим к обстоятельствам конфликта в Антиохии, разделившего Церковь на десятилетия. Переосмысление ветхозаветного обряда, сформированное в контексте понимания новой жизни во Христе, стало решающим фактором в распространении христианства в античном мире. Уже ВЗ содержит представление как о физическом, так и о духовном О. Новозаветное богословие, основываясь исключительно на последнем значении О., обогащает его более глубоким содержанием, связанным с таинственным участием верующего в смерти на кресте и воскресении Воплощенного Сына Божия через крещение, к-рое заменяет прежнее ветхозаветное установление.

В богословии древней Церкви. Итог сохранившейся в текстах НЗ

внутрицерковной полемики по поводу О. отражен в раннехрист. апокрифе «Послание Варнавы» (нач. II в. по Р. Х.), в тексте к-рого признаётся только «обрезание сердца» в соответствии с пророческой традицией ВЗ (Иер 4. 4; 7. 26; 9. 26) и утверждается, что иудейское О. по плоти, являвшееся результатом обольщения со стороны «злого ангела», отныне «отменено» (*Barnaba*. Ep. 9. 1–9). При этом уникальный характер евр. О. развенчивается посредством сравнения с существованием этого обряда у др. народов, когда его повсеместно совершают и «сириянин, и аравитянин, и всяк жрец идольский» (*Ibid.* 10–13; см. также: *Epiph. Adv. haer.* 30. 33; *Hieron. In Jerem.* 9. 2; *Cyr. Alex. Contr. Jul.* 9). Подобное сравнительное религиозное рассмотрение О. восходит, вероятно, еще к Иосифу Флавию (ср.: *Ios. Flav. Antiq.* I 12. 2 [214]; *Idem. Contr. Ap.* 2. 13). Практика О. среди иудеохрист. кругов постепенно становилась уделом сектантских групп (напр., эвионитов, коринфян и т. п. — *Epiph. Adv. haer.* 30. 26; 33. 34; *Iren. Adv. haer.* I 26. 2; *Orig. In Gen. hom.* 3. 4; ср.: *Euseb. Hist. eccl.* IV 5. 3). Подобная маргинализация прежнего обряда, принявшего формы ереси, отражена в словах сщмч. Игнатия Богоносца, к-рый недвусмысленно предупреждает об угрозе проповеди О., как и др. иудейских обычаев, особенно если она исходит не от иудеев: «...лучше от человека, имеющего обрезание, слышать христианство, нежели от необрезанного — иудейство» (*Ign. Ep. ad Philad.* 6.1). Вслед за мыслью ап. Павла (Рим 4. 9–12) специально сделан акцент на том, что О., как и др. ветхозаветные постановления (относительно субботы, омовения и т. п.), были даны «по жестокосердию» и не были известны древним праведникам, что не помешало им обрести спасение (*Iust. Martyr. Dial.* 46. 2; *Iren. Adv. haer.* IV 16. 2; *Tertull. Adv. Iud.* 2–3; *Euseb. Hist. eccl.* I 4. 8).

Мн. отцы, следуя богословию ап. Павла, символически истолковывали О. на противопоставлении его плотскому ветхозаветному обряду. Согласно этой концепции, ветхозаветное О. раскрывает свое значение только в свете грядущего Откровения и пришествия Христа. Прежнее О., к-рое было дано как «знак», отныне бесполезно, но подлинное и прекрасное О. состоит в «познании Бога и Его Христа и в соблюдении

Его заповедей», христианин становится «друг Богу» независимо от своего происхождения (*Iust. Martyr. Dial.* 28. 4). Бог Слово «облекает нас в духовное обрезание» (*Tertull. Ad ioh. I. 2. 3*; ср.: *Iren. Adv. haer. IV 16. 1*), к-рое проявляется в «обрезании мира и служении Богу и истине в сердце» (*Aug. Serm. 196A1*). Заповедь об О. «была прообразом истинного обрезания, которым мы обрезались от заблуждения и греха чрез Господа нашего Иисуса Христа» (*Iust. Martyr. Dial.* 41. 4). Ориген, раскрывая тему о подражании Христу в Его смерти и воскресении, говорит, что и Его О. произошло ради нас, так что «мы обрезались вместе с Ним... чтобы получить священное очищение» (ср.: Кол 2. 9–12 — *Orig. Hom. in Luc. 14. 1*). Плотское О. служило образом духовного О. сердца, означающего избавление не только от непристойных желаний, но и от еретических и неправых взглядов, состоящее в сохранении чистой веры, прямоты совести, тем самым исполняется призыв Христа (Мф 5. 8 — *Orig. In Gen. hom. 3. 4, 6*). Следующие за плотским О. раны и временные страдания метафорически говорят о тяжести перемены обычаев прежней жизни и об отказе от дурных привычек, с к-рыми сталкивается новоначальный, т. е. обрезавшийся со Христом (*Orig. In Jesu Nav. 6. 1*). Свт. Иоанн Златоуст говорит, что польза плотского О. состояла в выделении евреев из языческих народов, но его совершение приносит временные болезни, в то время как христ. обрезание (т. е. крещение) — это безболезненное врачевание, освобождающее от бремени грехов (*Ioan. Chrysost. In Gen. 40. 4*). Для свт. Амвросия Медиоланского обрезанный ум «свободен от излишних вожделений и помыслов, он привязывает душу к своей чистоте» (*Ambros. Mediol. De Abr. II 11. 78*). Он также противопоставляет телесное О., к-рое есть знак (*signum*) с истиной (*veritas*), явленной в пришествии Христа, Который не только часть тела, но всего человека «обрезал», т. е. даровал ему спасение. Прежнее О. «прекратилось, когда воссияло обрезание вселенной» (ср.: Ин 7. 23; 14. 16 — *Ambros. Mediol. De Abr. I 4. 29*). Символика установления О. на 8-й день указывает на воскресение Господа Иисуса Христа из мертвых в 1-й (8-й) день недели (*Iust. Martyr. Dial.* 41. 4; *Ambros. Mediol. In Luc. II 56*; *Aug. De nupt.*

et concup. II 11. 24). Блж. Августин считает, что для древних евреев О. было таинством (*sacramentum*), обладающим большим значением, его даже принял Сам Христос, но оно было отменено с Его пришествием (*Aug. Ep. 23. 4*; *Idem. Quaest. in Exod. 11. 121*; ср.: *Orig. Cont. Cels. I 22*).

Для мн. авторов является актуальным сопоставление О. с крещением, к-рое его замещает и лишает прежней пользы, становясь отныне основным средством вступления в общину Нового Израиля — т. е. в Церковь (*Iust. Martyr. Dial.* 29. 1; 41. 4; 43. 2.). Согласно блж. Августину, плотское О. служило только символом очищения от первородного греха, в то время как крещение принесло обновление всему человеку (*Aug. De nupt. et concup. II 11. 24*). Прп. Иоанн Дамаскин делает акцент на др. аспекте этого противопоставления: «Ибо как обрезание отсекает не полезный член тела, но бесполезный излишек, так и через святое крещение у нас обрезывается грех» (*Ioan. Damasc. De fide orth. IV 25*) и также замечает, что, подобно О. у евреев отличительным знаком у христиан теперь является крестное знамение (*Ibid. IV 11*; ср.: *Tertull. De carn. Chr. 5*).

Соответственно все ветхозаветные упоминания об О. получают прообразовательное истолкование. Так, напр., повторное О. прав. Иисусом Навином своих воинов в Галгале каменными ножами (Нав 5. 1–9) указывает на символическое О. верующих посредством заповедей (слов) Христа, поскольку Он был предображен в ВЗ в виде камня (ср.: 1 Кор 10. 4 — *Tertull. Adv. Iud. 9*; *Iust. Martyr. Dial.* 113. 6); это повторное О. плоти указывает на очищение «вторым обрезанием через Евангелие» (*Orig. In Jesu Nav. 5. 5*).

На фоне общей тенденции осмысления О. выделяются попытки некоторых авторов увидеть пользу в древнем установлении, прежде всего в свете его нравственной интерпретации, когда плотское О. становится напоминанием о необходимости аскезы и целомудрия. Так, на примере патриарха Авраама свт. Амвросий подчеркивает, что плотское О. является «наставлением в чистоте» (*praecceptum castimoniae*), необходимым для того, чтобы «обуздать вожделение плоти и распущенность» (*Ambros. Mediol. De Abr. I 4. 27*; II 11. 78). По мнению свт. Ам-

вросия, О. Измаила было совершено в 13 лет, чтобы ослабить его страстные желания и отвлечь его от избыточных совокуплений, направив его порывы «в русло законных соитий» (*Ibid. II 11 91*). О. как некая узда или мера, ограничивающее средство было дано евреям, чтобы обуздать их похотливость и не допустить смешения с языческими народами (*Ioan. Chrysost. In Gen. 39. 4*; ср.: *Ioan. Damasc. De fide orth. IV 23, 25*). Подобным образом и сщмч. Мефодий Патарский полагал, что О. Авраама приводит к прекращению близкородственных браков (*Method. Olymp. Conv. decem virg. 1. 3*). Символическое понимание О. как отказа от чувственности встречается уже у Филона Александрийского (*Philo. De spec. leg. I 1–11 [304–306]*). Также обращение к теме О. в положительном значении возникает в контексте риторической инверсии слов Рим 2. 25–26 с целью нравственного обличения, напр., свт. Григорий Богослов пишет: «Лучше было бы тебе обрезаться и стать бесноватым, нежели в необрезании и в здравом состоянии иметь лукавые и безбожные мысли» (*Greg. Nazianz. Or. 38. 19*).

Лит.: *Stummer F. Beschneidung // RAC. 1954. Bd. 2. Sp. 159–169*; *Bagatti B. L'Eglise de la circoncision. Jerus., 1965*; *Meyer R. περιτέμνη, περιτομή, αλεπίτιμος // TDNT. 1968. Vol. 6. P. 72–81*; *Stramare T. La circoncisione di Gesù: Significato esgetico e teologico // Biblia e Oriente. Mil., 1984. Vol. 26. N 4. P. 193–203*; *Ulonka H. Gesetz und Beschneidung: Überlegungen zu einem paulinischen Ablösungskonflikt // Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum. Gütersloh, 1989. S. 314–331*; *Carleton Paget J. N. B. Barnabas 9. 4: A Peculiar Verse on Circumcision // VChr. 1991. Vol. 45. N 3. P. 242–254*; *Hall R. G. Circumcision // ABD. 1992. Vol. 1. P. 1025–1031*; *Horn F. W. Der Verzicht auf die Beschneidung im Frühen Christentum // NTS. 1996. Vol. 42. N 4. P. 479–505*; *Barclay J. M. G. Paul and Philo on Circumcision: Romans 2. 25–29 in Social and Cultural Context // Ibid. 1998. Vol. 44. N 4. P. 536–556*; *idem. Paul, the Gift and the Battle over Gentile Circumcision: Revisiting the Logic of Galatians // ABR. 2010. Vol. 58. P. 36–56*; *Trotiani L. La circoncisione nel Nuovo Testamento e la testimonianza degli autori greci e latini // Verus Israel: Nuove prospettive sul giudeocristianesimo: Atti del Colloquio di Torino (4–5 nov. 1999). Brescia, 2001. P. 95–107*; *Dunn J. D. G. «Neither Circumcision nor Uncircumcision, but...» (Gal. 5. 1–12; 6. 12–16; cf. 1 Cor. 7. 17–20) // Idem. The New Perspective on Paul: Coll. Essays. Tib., 2005. P. 307–331*; *Livesey N. E. Theological Identity Making: Justin's Use of Circumcision to Create Jews and Christians // JECS. 2010. Vol. 18. N 1. P. 51–79*; *Ferda T. S. «Sealed» with the Holy Spirit (Eph 1. 13–14) and Circumcision // Biblica. R., 2012. Vol. 93. N 4. P. 557–579*; *Garrovoy J. D. The Circumcision of Christ: Romans 15. 7–13 // JSNT. 2012. Vol. 34. N 4. P. 303–322*; *Jacobs A. S. Sordid Bodies: Christ's Circum-*

cision and Sacrifice in Origen's 14th Homily on Luke // *Asceticism and Exegesis in Early Christianity: The Reception of New Testament Texts in Ancient Ascetic Discourses*. Gött., 2013. P. 219–234; *Maritano M.* Circumcision // *Encycl. of Ancient Christianity*. Downers Grove (Ill.), 2014. Vol. 1. P. 540; *Schwartz D. R., Rey J.-S.* Ends Meet: Qumran and Paul on Circumcision // *The Dead Sea Scrolls and Pauline Literature*. Leiden, 2014. P. 295–307; *Thiessen M.* Paul's Argument Against Gentile Circumcision in Romans 2. 17–29 // *NTIQ*. 2014. Vol. 56. N 4. P. 373–391; *Bachmann M.* Zu temporalen Momenten des Galaterbriefs: Beschneidungsfreiheit für Heidenchristen und Heilsgeschichte // *Paulus und Petrus: Geschichte – Theologie – Rezeption*. Lpz., 2016. S. 101–136.

А. Е. Петров

В раввинистической традиции

О. — ритуал, к-рый всегда воспринимался с радостью (Вавилонский Талмуд. Шаббат. 130а), он должен проводиться в любом случае, и совершает его отец, суд или тот, кого О. непосредственно касается (Вавилонский Талмуд. Кидушин. 29а). День О. отмечается как праздник (Вавилонский Талмуд. Шаббат. 130а) и обычно считается более важным, чем, напр., суббота (Шаббат. 18. 3; 19. 1–2; Недарим 3. 11); даже у Моисея Бог не потерпел отсрочки О. (Вавилонский Талмуд. Недарим. 31б; ср.: Исх 4. 24–26). Только болезнь ребенка могла стать причиной задержки О. (Шаббат. 19. 5); в нек-рых случаях, напр. при кровотечении, О. могло быть отменено (Тосефта. Шаббат. 15. 8). Во время О. цитируются хвалебные речения (Вавилонский Талмуд. Санхедрин. 137б), завершает ритуал праздничная трапеза (Иерусалимский Талмуд. Хагига. 2. 77б; Пирке де Рабби Натан. 29); стих Быт 18. 5 рассматривался при этом как доказательство от Писания (Берешит Рабба. 48). В легенде о рождении каббалиста И. Лурии О. находится в центре рассказа: отец ждал прор. Илию, который действительно пришел и совершил этот акт (*Benayahu M.* *Sefer Toledot ha-'Ar"u*. Jerus., 1967. P. 151–152; о роли Илии при О. см.: Пирке де Рабби Натан. 29).

Особое внимание к О. в раввинистической лит-ре отмечено еще во II в. по Р. Х. в связи с отказом от О. иудеохристиан и с запретом на его совершение имп. Траяном (Авот де Рабби Натан. 26). Символическое его восприятие постепенно исчезает. Считается, что Авраам (ср.: Быт 17. 1), несмотря на образцовое послушание, стал совершенным только через О. (Недарим. 3. 11), а красота младенца Моисея (Исх 2. 2)

связана с тем, что он был обрезанным (in testament carnis eius, *Ps.-Philo*. *Bibl. Antiq.* 9. 13; ср.: Таргум Псевдо-Иоанатан к Исх 2. 2: *bar qayama*). Наличие крайней плоти делает человека презренным (Недарим. 3. 11); она нечистота всякой нечистоты, грех всех грехов (Пирке де Рабби Элиэзер. 29).

Как «знак завета» О. является «печатью» (*hōtam*) Авраамовой на плоти (Шемот Рабба. 19 [81 с]); ради него было заключено 13 заветов (Недарим. 3. 11; Вавилонский Талмуд. Шаббат. 49а, ибо в Быт 17 слово *berit* (завет) встречается 13 раз). О. не только условие вступления в завет Бога с Авраамом, оно также вменяет в обязанность и буд. принятие Торы (Вавилонский Талмуд. Шаббат. 137б). Уже двойное значение арам. глагола *gazar* (определять по закону и обрезать) позволило рассматривать О. и послушание закону в неразрывной связи. Левиты должны были быть обрезаны уже в Египте, т. к., согласно Втор 33. 9, Моисей говорит об их верности заповедям и завету (Шемма Рабба к 19. 6 [81с]). От прозелитов требуется О. и омовение (Иерусалимский Талмуд. Йевамот. 46, 47).

Восстановление крайней плоти (*ποιεῖν ἀκροβυστίαν*) считалось отпадением от завета (1 Макк 1. 15); библейские слова о нарушении завета (напр.: Нав 7. 11; Ос 6. 7) понимаются именно как указание на восстановление крайней плоти (Вавилонский Талмуд. Санхедрин. 44а). Важно то, что уже достаточно рано говорилось о «крови обрезания» и утверждалось ее спасительное значение (ср.: τὸ αἷμα τῆς περιτομῆς в Исх 4. 25 LXX; *dāmā dimahūla'* в Таргум Онкелос на Исх 4. 26) (согласно Таргуму Псевдо-Ионатана на Исх 4. 26, Сепфора сказала: «Сколь дорога кровь этого обрезания, спасающая моего супруга от рук ангела смерти!»).

О. израильтян, совершённое непосредственно перед Пасхой исхода, как предполагается в Исх 12. 43 слл., обусловило пощадку Израиля и его спасение из Египта; кровь пасхальных агнцев смешалась с кровью О. (Шема Рабба. 19. 6 конец; ср.: Пирке де Рабби Элиэзер. 29). «Разделение» моря (ср.: *gāzar* Пс 136. 13) произошло благодаря О. (Мехилта де Рабби Ишмаэль к 14–15). Согласно трактату Пирке де Рабби Элиэзер (29), Авраам был обрезан в день ис-

купления (см. *Йом Куннур*); когда Бог глядит на кровь О., Он прощает грехи Израиля. Выражение «кровь завета» в Исх 24. 8 можно, как и в Исх 16. 6, отнести к крови О. (Тосефта. Недарим. 2, 6 [277]; ср. 29); ради «крови завета» (= крови О.) стоят небо и земля (Вавилонский Талмуд. Шаббат. 137б, с отсылкой к Иер 33. 25, где глагол *bara 'ti* понимается как имя существительное *berit*).

Лит.: *Propp W. H.* The Origins of Infant Circumcision in Israel // *Hebrew Annual Review*. Columbus, 1987. Vol. 11. P. 355–370; *Grünwaldt K.* Exil und Identität: Beschneidung, Passa und Sabbat in der Priesterschrift. Fr./M., 1992; *Blaschke A.* Beschneidung: Zeugnisse der Bibel und verwandter Texte. Tüb.; Basel, 1998; *Zimmermann U.* Kinderbeschneidung und Kindertaufe: Exegetische, dogmengeschichtliche und biblisch-theologische Betrachtungen zu einem alten Begründungszusammenhang. Hamburg, 2006; *Aneziri S., Damaskos D.* Städtische Kulte im hellenistischen Gymnasium // *Das hellenistische Gymnasium* / Hrsg. D. Kah, P. Scholz. B., 2007². S. 247–270; *Bernat D. A.* Sign of the Covenant: Circumcision in the Priestly Tradition. Atlanta, 2009.

К. В. Неклюдов

О. в Древнем Израиле. Древность обряда О., его распространенность. Операция О. — одна из древнейших в истории человечества, до наст. времени широко практикуется в т. н. традиц. обществах Африки, Америки, Австралии и Океании. Неизвестно, восходит ли эта практика к одному источнику или параллельно развивалась в различных местах. Во всяком случае встречаются разные формы О. (*Wissmann*. 1980. S. 714; *Wilson*. 2008. P.149–150). (Антропологи предлагают десятки гипотез происхождения и названия О. (*Fox*. 1974. P. 557–558; *Beidelman*. 2005. P. 1798–1799), однако эти гипотезы не являются универсальными и не дают исчерпывающих объяснений.)

В связи с основным интересом к библейской традиции об О. обзор в данной статье ограничивается хронологически — периодом древности (гл. обр. до эпохи эллинизма), географически — Ср. Востоком, более конкретно — Египтом и Левантом (ближайшими соседями Израиля и самим Др. Израилем).

В Библии О. часто представлено как транскультурное явление. Напр., в Иер 9. 25–26 перечисляются народы, известные тем, что у них существовала традиция О. В центре классического текста Быт 17 — рассказ об О. Измаила, родоначальника араб. народов (ср.: Быт 25. 12–18), а в Исх 4.

25 (24) мидаанитянка Сепфора — не Моисей — обрезают своего сына. Эти примеры подтверждают, что древние израильтяне осознавали широкую распространенность данного обычая на Др. Востоке. Поэтому тезис о том, будто О. в Израиле уже в предэллинистическую эпоху функционировало как маркер обособляющей идентичности (этнической и/или религиозной), в высшей степени сомнителен (см. его критику в работе: *Ruwe*. 2008. S. 309–319).

О. как транскультурное явление описано не только в Библии, но и в других древних источниках, напр. у *Геродота*, к-рый утверждает, что «только три народа на земле с самого начала подвергают себя обрезанию: колхи, египтяне и эфиопы. Финикияне же и сирийцы, что в Палестине, сами признают, что заимствовали этот обычай у египтян... Все финикияне, которые общаются с Элладой, уже больше не подражают египтянам и не обрезают своих детей» (*Herod.* Hist. II. 104). Согласно Геродоту, обряд О. распространялся из Африки в Азию, на восток и на север, вдоль средиземноморского побережья вплоть до финикийских городов. Сассон (*Sasson*. 1966), указывая на якобы более древние, чем егип. артефакты, статуэтки обрезанных мужчин, найденные в Телль-Джудайда (курган в Турции на равнине Амуку, вблизи границы с Сирией) (*Braidwood, Braidwood*. 1960. P. 300–313), и приводя др. свидетельства, утверждал, что практика О. впервые появилась у западных семитов, распространялась на юг и в конечном счете была воспринята египтянами. Однако из-за слишком узкой базы известных до настоящего времени источников установить приоритет того или иного региона в практике О. довольно трудно. Более того, из-за различий вида операции имеет право на существование гипотеза о параллельном возникновении и существовании 2 традиций О. (напр., в Египте и Леванте).

В Древнем Египте. Самыми обильными свидетельствами об О. располагает Др. Египет. Здесь представлены почти все виды источников (кроме инструментов для О.) — от ранней древности до рим. периода. И. Ф. Квак составил отчет по обследованию мумий на предмет наличия О., среди к-рых было выявлено ок. 60 мумий с необходимыми признаками (*Quack*. 2012).

Не все мужские мумии, гениталии к-рых могли быть изучены, обладали нужными признаками. Отчасти это объясняется полученными из текстов сведениями о том, что О. в идеальном случае проводилось по достижении человеком половой зрелости: т. о., если у мумии отсутствовали признаки О., его смерть наступила раньше соответствующего возраста (*Ibid*. S. 584–585, 598, 600–601, 628). Изучение материалов додинастического периода из некрополя в Нага-эд-Дейр (Тинис, егип. Чени) позволяет заключить, что О. практиковалось уже в нач. IV тыс. (*Ibid*. S. 562).

По совокупности данных невозможно утверждать, что практика О. в Египте распространялась лишь на сословие жрецов (как нередко утверждается, напр.: *Hall*. 1992. P. 1025). По-видимому, это был универсальный обычай, к-рого придерживались во всех группах населения (*Quack*. 2012. S. 603–604). Нек-рые статуи мужчин периода Др. царства почти однозначно показывают, что речь шла об О. типа инцизии (разрезания верхней части крайней плоти) (см.: *Jonckheere*. 1951. P. 226. Fig. 3; P. 227. Fig. 4; *Quack*. 2012. S. 580, 628). В редких случаях в Египте встречается и др. форма О. — субинцизия (надрезание) — более сложная операция (*Quack*. 2012. S. 563; подробнее см.: *Wilson*. 2008. P. 149).

На вопрос о причинах и целях О. в егип. культуре каких-то определенных ответов исследователи не дают. Важным мотивом, по-видимому, является все-таки ритуальная чистота. На это указывает рим. практика: при запрете О., введенном имп. Адрианом, было предусмотрено исключение для жрецов, возможно обусловленное наложенным на них требованием особенной чистоты из-за близости к святилищу (*Quack*. 2012. S. 597 и цитируемая им лит-ра; «чистота» в этом контексте означает отсутствие телесных изъятий). Это заключение согласуется со сведениями, приводимыми Геродотом (*Herod.* Hist. II 37).

Важнейшее свидетельство о чистоте как о мотиве О. в Др. Египте — барельеф из гробницы Анхмахора, визиря фараона Тети II (1-й фараон из VI династии, 2347–2337 гг. до Р. Х.). Барельеф находится в Саккаре (недалеко от Каира) и включает 2 сцены — правую и левую (ANEP. N 629; *Gollaher*. 2000. P. 1–2). По новому толкованию правая сцена —

вовсе не О., а сбривание волос в области гениталий (обсуждение различных мнений см.: *Quack*. 2012. S. 570–571). Стоящий человек, к-рый подвергается физическому воздействию, держится рукой за голову человека, сидящего на корточках и совершающего определенные действия над стоящим. Напротив, в левой сцене показано предположительно О. (иначе — в работе: *Grunert*. 2002). Инструментом служит овальный предмет (из-за повреждений барельефа в этой части рисунок сохр. не идеально), возможно камень (кремень). Изображенное в этой сцене действие, видимо, более болезненно, чем в правой сцене. Поэтому рядом с надписью (*Quack*. 2012. S. 569–570; общепринятый перевод надписи, сопровождающей сцену слева: «Держи его, не дай ему упасть») изображен 3-й человек, стоящий слева. Он с нек-рым физическим усилием удерживает подвергающегося операции человека. То, что темой этого изображения О. помимо физической боли является чистота, видно из более широкого контекста обеих сцен. Они располагаются среди аналогичных изображений внутри гробницы (см.: *Ruwe*. 2014. S. 80).

Среди немногочисленных документов, упоминающих О., — надпись на погребальной стеле XXIII или XXII в. до Р. Х. некоего Уха (или Вэха) и его жены Хентусен из Нага-эд-Дейра в В. Египте. На стеле описан коллективный ритуал, в котором О. подвергается 120 мужчин (ANET. N 326; *Gollaher*. 2000. P. 2–3).

Археологические свидетельства об О. в Леванте. Если не учитывать ВЗ, то свидетельств об О. в Леванте существенно меньше, чем в Египте. Мумии с признаками О., изображения и надписи, в к-рых засвидетельствован процесс О., в Леванте отсутствуют. Здесь можно рассчитывать гл. обр. на косвенные лит. свидетельства, которые чаще всего относятся к более позднему времени. В последние десятилетия появились также археологические артефакты, хотя и не бесспорные, но ценные для истории культуры этого региона.

При недостатке др. первичных источников центральное значение приобретают 3 бронзовые статуэтки, найденные при раскопках в Телль-Джудайда. Три муж. металлические скульптуры, изготовленные с помощью технологии литья по выплавляемым формам (моделям), высотой

от 19 до 26 см, были найдены вместе с 3 женскими фигурками (*Braidwood, Braidwood*. 1960. P. 300–313). Для открывшего их археолога и антрополога Р. Брейдвуда было несомненно, что на всех 3 статуэтках присутствуют признаки О. Это безоговорочно подтвердила экспертиза с участием специалистов-урологов (фотографии воспроизводятся в: *Ruwe*. 2014. S. 96–98. Abb. 1–3).

Брейдвуд датировал фигурки примерно 3000 г. до Р. Х. Более точная экспертная оценка указывает скорее на II тыс. (Ibid. S. 82). По своему изобразительному типу фигурки (все 6) с большой долей вероятности происходят из Сев. Сирии. Эти фигурки — 2 или 3 свидетельства об обычае О. в Сев. Леванте, самое позднее — в нач. II тыс. до Р. Х.

Сравнимое по древности со статуэтками из Телль-Джудайда археологическое свидетельство об О., распространенном в Леванте, дает мелкая пластика из Гезера (Израиль). Там найдена модель фаллоса из обожженной глины (*Dever*. 1986. Pl. 60, 118). По мнению У. Девера, на этой модели представлено О. того типа, к-рый впосл. стал традиционным в данном регионе. На основе стратиграфических данных эта мелкая пластика относится примерно к XII или XI в. до Р. Х. Этническую принадлежность жителей поселения нельзя определить, модель в равной степени можно считать как израильского, так и ханаанейского или егип. происхождения.

Интерпретация мелкой пластики из Гезера как модели фаллоса приобрела убедительность при сравнении с изображением обрезанных фаллосов из собрания, найденного в нач. 90-х гг. XX в. в *Мареше* (курган к юго-западу от Иерусалима). В недатируемом слое эллинистического города на этом кургане была найдена серия обрезанных фаллосов из местного известняка, к-рые более или менее однозначно указывают на обычай кругового О. В целом речь идет о 18 экземплярах (*Stern*. 2012. P. 59–64; *Erlich*. 2009. P. 18–20). Хотя эти фаллосы были довольно грубой обработки, аналогия со своеобразной пластикой из Гезера несомненна. Назначение модели фаллоса из Мареша и ее связь с определенной этнической группой остаются неясными. Открыватели приписывают эту модель идумеям (см. *Идумея*), в религ. плане относят к куль-

ту *Диониса* (см. ст. *Древняя Греция*); А. Эрлих (*Erlich*. 2009. P. 19–20) и И. Штерн (*Stern*. 2012. P. 62) усматривают связь с культом Диониса или *Гермеса* (подробнее см.: *Beyersle*. 2014). Немногие археологические свидетельства об О. в Леванте почти всегда указывают именно на форму (кругового) О., в отличие от распространенной в Египте индизии (*Ruwe*. 2014. S. 83. Anm. 38). Для решения историко-культурного вопроса о том, какими путями распространился обычай О. на Др. Востоке (из Египта на восток или с востока на запад), этот факт может иметь определенное значение.

Литературные свидетельства об О. в Леванте (исключая Израиль) также довольно скудны. Важнейший вторичный источник о распространенности О.— Иер 9. 24–25 (MT; в переводе стихи 25–26), текст, датируемый поздневавилонским или персидским временем: «Настанут дни (24bα) — говорит Господь, — когда Я покараю (24bβ) тех, кто обрезаны лишь по плоти (25a). Я покараю Египет и Иудею, Эдом и сынов Аммона, Моав и жителей пустыни, которые бреют себе виски (25bα). Другие народы не обрезаны (25bβ), но и сердце Израиля не обрезано». Из этой угрозы вытекает, что наряду с Иудеей и Египтом некие соседние с Иудеей народы, живущие восточнее Иордана, — эдомитяне, аммонитяне, моавитяне, а также «все стриженные волосы на висках» (ср.: Иер 25. 23; 49. 32) практикуют О. Под «стриженными волосами на висках» (или «бреющими виски») имеются в виду араб. народы (ср.: *Herod. Hist.* III 8).

Судя по всему, конъектуры, к-рые обычно предлагаются для устранения противоречия в тексте Иер 9. 24–25, не требуются, противоречие здесь только кажущееся. Высказывание об обрезанных и одновременно необрезанных народах можно понимать как оксюморон (с одной стороны, 24bβ, с другой — 25bα); в основе 25b, очевидно, лежит этическое понимание О. (*concretum pro abstracto*), в 24b речь идет о телесном (физическом) О. (*Ruwe*. 2014. S. 83).

По поводу О. финикийцев и народностей, населяющих Аравийский п-ов, имеются разнообразные свидетельства. О том, что финикийцы — самый активный народ в масштабах Средиземноморья в делах мореплавания, торговли, культурного обме-

на — практиковали О., известно не только со слов Геродота (*Herod. Hist.* II 104). Косвенно об этом свидетельствует отрывок из Книги прор. Иезекииля: «Ты умрешь смертью необрезанных, от руки чужеземцев» (Иез 28. 10a). Этот приговор — заключительная фраза пророчества о Тире (Иез 28. 1–10), адресованная царю Тира, т. е. финикийцам. Угрожать участию необрезанных — значит подразумевать, что О. — это общепринятая практика.

О том, что финикийцы были обрезанными, существует также свидетельство греческого комедиографа Аристофана (жившего на рубеже V и IV вв. до Р. Х.; см.: *Aristoph. Av.* 505–507 и комментарий *Dunbar*. 1995. P. 239–240).

Говорится об О. и в финикийской истории Филона Библиского, пространный фрагмент к-рой цитируется в трактате Евсевия Кесарийского «Праепаратия Evangelica» (*Euseb. Praep. evang.* I 10. 33). Филон Библиский, как он сам утверждает, использовал более древний источник — сочинение финикийского жреца Санхуниатона.

На основании этих вторичных и третичных источников (немногочисленных и друг от друга независимых) исследователи делают вывод, что у финикийцев в I тыс. до Р. Х. О. было общепринятой практикой.

Аналогично на основе вторичных и третичных источников можно заключить, что по меньшей мере некоторые этнические группы Аравийского п-ова, а именно доисламские арабы, практиковали О. К тексту Иер 9. 24–25 можно добавить косвенные свидетельства из *Ios. Flav. Antiq.* I 10. 5 (I в. по Р. Х.), из раннехрист. послания Варнавы (*Barnaba. Ep.* 9. 6) и отрывки из сочинения Бардесана, ученого-гностика из Эдессы, жившего примерно в 150–220 гг. по Р. Х.

Т. о., не только в Египте, но и в Леванте (исключая пока Израиль) обычай О. засвидетельствован с глубокой древности. Остается неясным, насколько этот обычай был распространен в Леванте. На севере Сирии сообщения об О. отсутствуют (исключение составляет Телль-Джудайда на равнине Амук), кроме того, слово «необрезанные» употреблялось в качестве прозвища филистимлян (см., напр.: 1 Цар 18. 25). Согласно Быт 34, необрезанными слыли и неизраильские жители средиземноморского г. *Сихем* (Шехем).

Позитивные свидетельства об употреблении обряда преобладают в юж. районах, скорее всего находившихся под влиянием населения Аравийского п-ова. Хронологически практика О. подтверждается в I тыс. до Р. Х., а муж. статуэтки из Телль-Джудайды и, возможно, модель фаллоса из Гезера указывают даже на II тыс. до Р. Х. В отличие от обряда О. в Египте О. в форме продольного разреза в Леванте не обнаружено. Практически все археологические находки в Сирии—Палестине свидетельствуют о круговом О. Но ряд важных вопросов (в каком возрасте совершалось О., была ли это публичная акция или семейное событие, существовало ли жен. О. и т. п.) и по поводу концептуальной подоплеку обряда едва ли можно сказать что-то определенное (Ruwe. 2014. S. 86).

Критическая экзегеза Ветхого Завета о традиции О. в Древнем Израиле. Становление Израиля в Юж. Леванте обычно датируется 2 последними столетиями II тыс. до Р. Х. (т. н. железный век I) (Frevel. 2016). Согласно приведенным выше археологическим свидетельствам об О. в Леванте, можно предполагать, что к моменту появления израильтян по крайней мере нек-рые из народов, населявших регион, уже следовали данному обычаю. По этой причине практически общепринятым в лит-ре является вывод о том, что О. не было изобретением израильтян, а было заимствовано Др. Израилем у народов Сирии—Палестины. Совершенно не обязательной является гипотеза о том, что «группа исхода» (руководимая Моисеем) переняла практику О. из высокой культуры на Ниле и затем перенесла ее в Израиль и распространила в Палестине. Основываясь на археологических находках в Леванте (хотя и немногочисленных), проще предположить, что Израиль воспринял этот обычай от окружающих народов (возможно, при одновременном культурном влиянии Египта). В пользу этой гипотезы не в последнюю очередь свидетельствует тот факт, что О. в евр. Библии упоминается как транскультурный обычай именно в Леванте (Авраам, Измаил, Сепфора) (Ruwe. 2014. S. 87). Возможно, он рассматривался древними израильтянами как культурная норма. Название филистимлян необрезанными (*‘ārēlīm*, напр.: Суд 14. 3; 15. 18) подкрепляет этот вывод и предполагает, что О.— это прак-

тика большинства в обществе допленного Израиля (Dozeman. 2015. P. 296), а филистимляне представляли меньшинство в Сирии—Палестине. На этом основании в научной лит-ре делается заключение, что в I-й пол. I тыс. до Р. Х. О. практиковалось в Израиле как обряд, предусмотренный древней традицией, к.-л. теологический контекст у него отсутствовал. Соответственно в библейских текстах, созданных до разрушения Иерусалимского храма, не было предписаний об О. Богословское обоснование О. появилось довольно поздно, после разрушения Иерусалима и храма в 587/6 г. до Р. Х. и депортации иудейской элиты в Вавилон. Непосредственный контакт с вавилонянами и персами спровоцировал в жреческих кругах иудейской общины размышления о смысле О. и, возможно, привел к модификации самой практики (Römer. 2016. S. 230–231). Эти обновления отразились в Быт 17 — тексте, к-рый исследователи почти единодушно приписывают жреческому документу Р (об этом см. в ст. *Пятикнижие*).

Жреческие авторы, по убеждению специалистов, отнесли учреждение института О. к эпохе патриархов и объяснили его происхождение как знак установленного Яхве завета (договора) с Авраамом. По поводу истории возникновения текста иногда выдвигается тезис о том, что требование О. в стихах 9–14 является вторичным добавлением к первоначальному рассказу. К. Грюнвальдт (Grünwaldt. 1992) отмечал, что выражение «соблюдать договор» (*šamar bərīt*) в стихах 9 и 10 нетипично для жреческого документа и жреческой идеологии, т. к. в документе Р договор устанавливается Богом в одностороннем порядке. Тогда идея нарушения договора с Богом по инициативе человека плохо согласуется с характерными для этого документа картиной мира и образом Бога. То, что человек может соблюдать договор с Богом, а может его и нарушать, относится скорее к идеологии т. н. девтерономистов (см. в ст. *Исторические книги*), к-рая, согласно реконструкциям сторонников данной гипотезы, находится в конфликте со жреческим мировоззрением. Т. о., согласно Грюнвальдту, всю речь Бога (стихи 9–14) следует изъять из первоначального рассказа как текст вторичный. Но тогда будет непонятно, каким образом Авраам пришел к

идее обрезать всех мужчин в доме. Более последовательно предложение Я. Вёрле: и предписания об О., и их осуществление в Быт 17 следует считать вторичными (Wöhrle. 2011). Однако тогда возникает др. проблема: в противоположность 1-му договору в жреческом документе, т. е. договору с Ноем (Быт 9), никакого знака для договора с Авраамом первоначально не было. Поэтому логичным кажется рассказ об О. в Быт 17 оставить в том виде, в к-ром он присутствует в окончательном библейском тексте (Blenkinsopp. 2009).

Однако замечание Грюнвальдта и Вёрле о том, что соблюдение и нарушение договора Авраамом и его потомками не согласуется с идеологией документа Р, также представляется вполне обоснованным. Более того, допущение, что кто-то не пожелает совершить О. (а такое допущение предполагается формулировкой предписания), было неестественным в кон. VI — нач. V в. до Р. Х., когда, по общему мнению исследователей, создавался жреческий документ. Такая мысль была бы более уместна в эллинистическую эпоху: напр., в 1 Макк 1. 15 сообщается о том, что после того, как Иерусалим подвергся эллинизации, часть иудейской элиты, находившаяся под влиянием греч. культуры, стала считать О. предосудительным, рассматривать его как изъян (ср. 1 Макк 1. 15: «Они восстановили себе крайнюю плоть (καὶ ἐλοιψάσαν ἑαυτοῖς ἀκροβυστίας), отступились от священного Договора, пошли под иго язычников и продались в рабство пороку» (перевод по: Четыре Книги Маккавеев. 2014. С. 84)).

Основываясь на этих соображениях, Рёмер выделяет в жреческом тексте Быт 17 девтерономическое добавление, для к-рых характерна др. концепция договора (в отличие от Р, в девтерономической традиции договор является 2-сторонним), и др. более поздние вставки. Таким способом Рёмер (Römer. 2016. S. 234–235) выделяет первоначальный жреческий рассказ о Божьем договоре с Авраамом и происхождении О., к-рый в общих чертах состоит из следующих стихов: Быт 17. 1–8, 11, 12а, 15–20, 22, 23а*, 24–25, 26 (?) (текст приводится по изданию рус. перевода РБО).

«1. Когда Авраму было девяносто девять лет, Господь явился ему и сказал: «Я Эл Шаддай (см. Knauf. 1999). Живи пред лицом Моим и будь не-

порочен. 2. Я установлю с тобою договор и дарю тебе множество потомков». 3. Аврам пал ниц, и Бог сказал: 4. «Отныне вот Мой договор с тобой. Ты станешь праотцем многих народов. 5. И имя тебе будет не Аврам, но Авраам, ибо Я сделаю тебя праотцем многих народов. 6. Многочисленным сделаю Я твой род: целые народы произойдут от тебя и царями будут твои потомки!

7. У Меня будет договор с тобой и с твоими потомками — договор навеки, из рода в род: Я буду твоим Богом и Богом твоих потомков. 8. Я отдам тебе и твоим потомкам эту землю, в к-рой ты сейчас переселенец, — всю землю ханаанскую Я отдам твоим потомкам в вечное владение и буду их Богом. 11. Обрежьте себе крайнюю плоть в знак договора со Мною. 12а. Каждый новорожденный мальчик у вас должен быть обрезан на восьмой день — пусть так будет из рода в род».

15. И еще Бог сказал Аврааму: «Отныне жена твоя будет зваться не Сара, а Сарра. 16. Я благословлю ее и дам тебе сына от нее. Я благословлю ее — и целые народы произойдут от нее. И потомки ее будут царями».

17. Авраам пал ниц, но про себя подумал, усмехнувшись: «Рождаются ли дети у столетнего старца? Сарре ли рожать, в девяносто лет?» 18. И он сказал Богу: «Да будет угодно Тебе жизнь Измаила!» 19а. Бог сказал: «Сарра, твоя жена, родит сына, и ты дашь ему имя Исаак. 19б. Я заключу договор с ним и с его потомками — договор навеки. 20. Я внял и твоей просьбе об Измаиле: Я благословлю его, сделаю его род плодовитым и дарю ему множество потомков. Двенадцать вождей произойдут от Измаила: он станет праотцем великого народа».

22. Так сказал Бог Аврааму — и ушел. 23а*. В тот же самый день Авраам обрезал крайнюю плоть и своему сыну Измаилу. 24. Девяносто девять лет было Аврааму, когда он был обрезан (25), а Измаилу, его сыну, — тринадцать лет. 26. В один и тот же день были обрезаны и Авраам, и его сын Измаил».

Считается, что в добавленных позже стихах 12, 13, 23 встречается расширенная формула О.: непременно должны быть обрезаны «и тот, кто родился в твоём доме, и тот, кто не от семени твоего, а куплен у иноплеменников»; такое расширение

формулы приписывают более поздней переработке текста. Здесь, как и в позднем дополнении к предписанию о Пасхе Исх 12. 43–44 («Вот предписания о Пасхе: чужеземец не должен есть Пасху; раб, купленный тобой, может есть Пасху после того, как ты сделаешь ему обрезание»), речь идет об интеграции посторонних лиц в культовую общину и, возможно, об институте прозелитизма. Наконец, стих 21 ограничивает Божий договор Авраамовым сыном Исааком — это дублет к стиху 19, прерывающий повествовательную связь между стихами 20 и 22слл.

Идеологизация О. в Быт 17 рассматривается исследователями как реакция на новое окружение депортированных израильтян, в котором этот ритуал не практиковался. Такую реакцию объясняют социологически как ответ на вновь возникшую ситуацию существования израильтян в качестве меньшинства. Однако, как считают некоторые специалисты, жреческие авторы не ограничились тем, что попытались построить этиологию практики О. Они могли преобразовать ритуал перехода в состояние половой зрелости в ритуал для новорожденных детей муж. пола. Сведения о возрасте, в котором проводилось О. в Леванте, отсутствуют. Егип. источники свидетельствуют о том, что в Египте О. осуществлялось в период вступления в половозрелый возраст. То, что в Быт 17 возраст обрезаемых был изменен, показывает примечание, что Измаилу при О. было 13 лет. Возраст Авраама (99 лет) при О. объясняется по-другому, а именно хронологической структурой жреческого документа, в согласии с к-рой при рождении Исаака Аврааму было 100 лет. Автор пытался донести мысль о том, что в момент зачатия Исаака Авраам был уже обрезан (Römer. 2016. S. 230–235).

Перенос времени О. ребенка на 8-й день жизни меняет также функцию ритуала. При О. новорожденных обряд перестает символизировать вхождение в возраст мужчины, но продолжает выполнять апотропеическую функцию (на нее намекает пассаж в Исх 4. 24–26). Быт 17 может отражать связь обряда О. с идеей плодовитости, т. к. 1-е обращение Бога к Аврааму содержит обещание многочисленного потомства.

На основании свидетельств источников мн. исследователи заключают,

что религ. смысл О. придается только в теологии жреческого предания (кроме Быт 17, см. также Быт 21. 4; Исх 12. 44, 48–49; Лев 12. 3) и в текстах, созданных в рамках или под влиянием этой теологии (Исх 4. 24–26; Нав 5. 2–8). В согласии с долго господствовавшим взглядом эта совокупность текстов должна показывать, что О. в период изгнания стало отличительной особенностью Израиля, установленной для обозначения идентичности народа. У этой гипотезы, однако, существуют критики (Bernat. 2009. P. 115–121; Wagner. 2010. P. 455–457; Krause. 2014. S. 322–323). О., практикуемое в обязательном порядке не только в Израиле, но и его левантийскими соседями, едва ли было пригодно в качестве признака идентичности и в допленное время, и в начале послепленного периода. На подобную интерпретацию носители жреческой традиции не были ориентированы, и это в первую очередь отмечает Грюнвальдт (Grünwaldt. 1992. S. 40–41).

Напротив, О. задумано в Быт 17 как знак договора (ברית) между Яхве и каждым отдельным израильтянином, точнее каждым отдельным отцом семейства в Израиле (Быт 17. 11). Как заповедь-договор (ברית), запечатленный на плоти каждого человека (ст. 13), этот знак соответствует обязательству Бога, в согласии со ст. 7, быть Богом Израиля. Установленное Самим Яхве О. (ст. 10) становится свидетельством веры или, по выражению Проппа, — «личным знаком договора» (Propp. 1987. P. 357; Idem. 1993). В качестве такого знака принадлежности Яхве и тем самым Израиллю — народу договора Яхве — О. может рассматриваться как условие участия в Пасхе (Исх 12. 44, 48–49). Этот ритуал вводит в область культовой чистоты (см.: Лев 12. 3 в контексте; ср.: Ис 52. 1). То, что эта заповедь распространяется также на неизраильтян, проживающих в доме израильтянина (Быт 17. 12–13, 23), дополнительное свидетельство в пользу того, что О. для жреческих теологов не рассматривалось как эксклюзивный признак идентичности израильтян (Krause. 2014. S. 323).

Религ. характер, который, как считают исследователи, О. приняло под влиянием жреческой теологии, создает предпосылку для того, чтобы этот обряд впоследствии мог стать

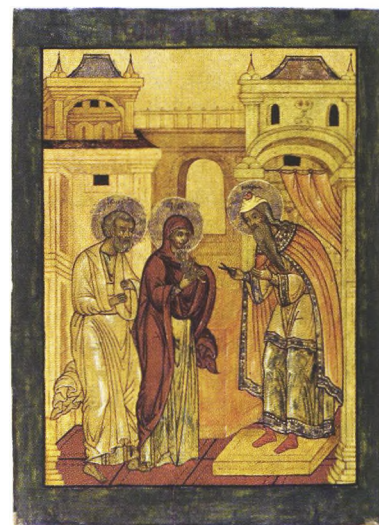
идентификационным признаком и в определенной степени даже синонимом иудаизма (Collins. 1997). С какого времени О. в этой форме стало считаться маркером идентичности – вопрос, из-за состояния источников не имеющий в лит-ре окончательного ответа. Самыми ранними однозначными свидетельствами подобной ситуации являются Иф 14. 10; 1 Макк 1. 15, 60–61; 2. 46; LXX Есф 8. 17 и, может быть, Иер 9. 24–25 (к последнему тексту см.: Blaschke. 1998. S. 119–120). В текстах Быт 34 и даже Нав 5. 2–9 уже было намечено развитие в этом направлении.

Лит.: Jonckheere F. La circoncision des anciens Egyptiens // Centaurus. [Aarhus], 1951. T. 1. N 3. P. 212–234; Braidwood R. J., Braidwood L. S. Excavations in the Plain of Antioch. 1: The Earlier Assemblages. Phases A–J. Chicago, 1960; Sasson J. M. Circumcision in the Ancient Near East // JBL. 1966. Vol. 85. N 4. P. 473–476; Wit C., de. La circoncision chez les anciens Egyptiens // ZÄSÄ. 1973. Bd. 99. N 1. S. 41–48; Fox M. V. The Sign of the Covenant: Circumcision in Light of Priestly *ʾōr* Etiologies // RB. 1974. Vol. 81. N 4. P. 557–596; Wissmann H. Beschneidung. 1: Religionsgeschichtlich // TRE. 1980. Bd. 5. S. 714–716; Mayer G. מיל *mül* // ThWAT. 1984. Bd. 4. S. 734–738; idem. מיל *āreḷ* // Ibid. 1989. Bd. 6. S. 385–387; Dever W. G., ed. Gezer IV: The 1969–71 Seasons in Field VI, the «Acropolis». Jerus., 1986. Pl. 60, 118; Propp W. The Origins of Infant Circumcision in Israel // Hebrew Annual Review. Columbus, 1987. Vol. 11. P. 355–370; idem. That Bloody Bridegroom (Exodus IV 24–6) // VT. 1993. Vol. 43. N 4. P. 495–518; Grünwaldt K. Exil und Identität: Beschneidung, Passa und Sabbat in der Priesterschrift. Fr./M., 1992; Hall R. G. Circumcision // ABD. 1992. Vol. 1. P. 1025–1031; Lescow T. Ex 4,24–26: Ein archaischer Bundes-schlussbritus // ZAW. 1993. Bd. 105. N 1. S. 19–26; Bechtel L. What if Dinah is Not Raped? (Genesis 34) // JSOT. 1994. Vol. 19. N 62. P. 19–36; Römer T. De l'archaïque au subversif: Le cas d'Exode 4:24–26 // ETR. 1994. T. 69. N 1. P. 1–12; idem. Beschneidung in der Hebräischen Bibel und ihre literarische Begründung in Genesis 17 // Dem Körper eingeschrieben: Verkörperung zwischen Leiberleben und kulturellem Sinn / Hrsg. M. Jung, M. Bauks, A. Ackermann. Wiesbaden, 2016. S. 227–242; Dunbar N., ed. Aristophanes: Birds. Oxf., 1995; Collins J. J. A Symbol of Otherness: Circumcision and Salvation in the First Century // Idem. Seers, Sybils and Sages in Hellenistic-Roman Judaism. Leiden, 1997. P. 211–235; Blaschke A. Beschneidung: Zeugnisse der Bibel und verwandter Texte. Tüb., 1998; Knauf E. A. Shadday // Dictionary of Deities and Demons in the Bible. Leiden, 1999². P. 749–753; Gollaher D. L. Circumcision: A History of the World's Most Controversial Surgery. N. Y., 2000; Jennen A., van. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. М., 2002. С. 64–107; Grunert S. Nicht nur sauber, sondern rein: Rituelle Reinigungsanweisungen aus dem Grab des Anchnahor in Saqqara // Studien zur Altägyptischen Kultur. Hamburg, 2002. Bd. 30. S. 137–151; Beidelman T. O. Circumcision // Encycl. Religion. Detroit, 2005. Vol. 3. P. 1798–1800; Maeir A. M. A New Interpretation of the Term *ʾopalim* (עפלים) in Light of Recent Archaeological Finds from Philistia // JSOT. 2007.

Vol. 32. N 1. P. 23–40; Ruwe A. Beschneidung als interkultureller Brauch und Friedenszeichen Israels: Religionsgeschichtliche Überlegungen zu Genesis 17, Genesis 34, Exodus 4 und Josua 5 // ThZ. 2008. Bd. 64. S. 309–342; idem. Aspekte von Beschneidung im Alten Orient und das Motiv der «Herzensbeschneidung» im AT // Rituelle Beschneidung von Jungen – Interdisziplinäre Perspektiven / Hrsg. M. Langanke, A. Ruwe, H. Theissen. Lpz., 2014. S. 73–98; Wilson C. G. Male Genital Mutilation: An Adaptation to Sexual Conflict // Evolution and Human Behavior. 2008. Vol. 29. N 3. P. 149–164; Bernat D. A. Sign of the Covenant: Circumcision in the Priestly Tradition. Atlanta, 2009; Blenkinsopp J. Abraham as Paradigm in the Priestly History in Genesis // JBL. 2009. Vol. 128. N 2. P. 225–241; Erlich A. The Art of Hellenistic Palestine. Oxf., 2009; Wyatt N. Circumcision and Circumstance: Male Genital Mutilation in Ancient Israel and Ugarit // JSOT. 2009. Vol. 33. N 4. P. 405–431; Wagner V. Profanität und Sakralisierung der Beschneidung im AT // VT. 2010. Vol. 60. N 3. P. 447–464; Kloner A. The Identity of the Idumaeans Based on the Archaeological Evidence from Maresha // Judah and the Judeans in the Achaemenid Period: Negotiating Identity in an International Context / Ed. O. Lipschits, M. Oeming. Winona Lake (Ind.), 2011. P. 563–573; Olyan S. M. An Eternal Covenant with Circumcision as Its Sign: How Useful a Criterion for Dating and Source Analysis? // The Pentateuch: Intern. Perspectives on Current Research / Ed. T. B. Dozeman, K. Schmid, B. J. Schwartz. Tüb., 2011. P. 347–358; Wöhrle J. The Integrative Function of the Law of Circumcision // The Foreigner and the Law: Perspectives from the Hebrew Bible and the Ancient Near East / Ed. R. Achenbach, R. Albertz, J. Wöhrle. Wiesbaden, 2011. P. 71–87; Quack J. F. Zur Beschneidung im Alten Ägypten // Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient / Hrsg. A. Berlejung, J. Dietrich, J. F. Quack. Tüb., 2012. S. 561–651; Stern I. Ethnic Identities and Circumcised Phalli at Hellenistic Maresha // Strata: Bull. of the Anglo-Israel Archaeol. Society. L., 2012. Vol. 30. P. 57–86; Четыре Книги Маккавеев / Пер. с древнегреч., введ. и коммент.: Н. В. Брагинская. А. И. Коваль, А. И. Шманна-Великанова. М., 2014; Beyerle S. «Wer seine Vorhaut verlängert, soll erneut beschnitten werden»: Antike Diskurse um Beschneidung und Epispasmos // Rituelle Beschneidung von Jungen: Interdisziplinäre Perspektiven. Lpz., 2014. S. 39–72; Krause J. J. Exodus und Eisdodus: Composition und Theologie von Josua 1–5. Leiden, 2014; Dozeman T. B. Joshua 1–12: A New Transl. with Introd. and Comment. New Haven: L., 2015. P. 296–300; Frevel C. Geschichte Israels. Stuttgart, 2016. S. 66–92.

С. В. Тищенко

ОБРЕЗАНИЕ ГОСПОДНЕ [греч. Ἡ κατὰ σάρκα Περιτομή τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (По плоти обрезание Господа, и Бога, и Спасителя нашего Иисуса Христа)], праздник, отмечаемый на 8-й день по Рождестве Христовом. В основе праздника лежат события, описанные в Евангелии от Луки (Лк 2. 21): согласно иудейскому закону, в этот день над Богомладенцем был совершён об-



Обрезание Господне.
Икона из иконостаса ц. прор. Илии
в Белозерске. XVII в.
(КБМЗ)

ряд обрезания и Ему было наречено имя Иисус.

Возникновение праздника. В древнейших литургических источниках и богослужебных книгах Востока и Запада – напр., в иерусалимском Лекционарии 1-й пол. – сер. V в., сохранившемся в арм. переводе, и в рим. Сакраментариях VII в. (напр., *Геласия Сакраментарии*) – говорится лишь о 8-м дне по Рождестве Христовом (либо по Богоявлении), т. е. этот день еще не выделен в самостоятельное празднование – О. Г., но воспринимался как попризводство Рождества. Тем не менее в иерусалимском Лекционарии (см.: *Renoux. L'lectionnaire arménienne*. P. 223) в этот день назначаются чтения, тематически соответствующие событию обрезания Господа: Евангелие – Лк 2. 21, в к-ром говорится об обрезании Спасителя и о наречении Ему имени Иисус, и Апостол – Кол 2. 8–15, в к-ром дается богословская интерпретация этого события: во Христе «обитает вся полнота Божества телесно» (Кол 2. 9).

В качестве основного аргумента в пользу существования праздника О. Г. в церковном календаре уже в IV в. обычно приводятся сохранившиеся проповеди отцов Церкви IV в., приуроченные к этому дню (8-й день по Рождестве Христовом, или 1 янв.): святителей Амфилохия Иконийского, Григория Нисского, Амвросия Медиоланского и др. (напр., см.: *Дебольский*. 2014. С. 45). Некоторые из них назначаются в качестве *уставных чтений* за богослужением 1 янв.

в различных редакциях *Студийского устава* (напр., см.: *Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 370–371; Arranz. Turicon. P. 90–91*); надгробное слово свт. *Василию Великому*, произнесенное свт. Григорием Нисским (*In Basilium fratrem // PG. Vol. 46. Col. 788–817*), и проповедь свт. Амфилохия Иконийского на О. Г. и память свт. Василия Великого (*Oratio in circumcissionem et in Basilium — см.: CPG. Vol. 2. N 3254*). Первое из них всецело посвящено свт. Василию, и тема обрезания Спасителя в нем не упоминается вовсе; 2-я проповедь имеет спорное происхождение и датировку, следов., также не может считаться достаточным аргументом в пользу существования праздника О. Г. уже в IV в.

Достоверными свидетельствами празднования О. Г. на Востоке, вероятно, являются, во-первых, груз. версия иерусалимского Лекционария V–VIII вв., где 1 янв. отмечено начало года, О. Г. и память свт. Василия Великого (см.: *Tarchnischvili. Grand Lectionnaire. Т. 1. P. 17*); во-вторых, гомилия и канон прп. *Андрея*, архиеп. Критского († 740), приуроченные к 1 янв. (*Nomilia in circumcissionem et in s. Basilium // PG. Vol. 97. Col. 913–932*; общий канон О. Г. и свт. Василию известен по рукописям — см.: *Томеѡν. Σ. 141*).

На Западе 1-е достоверное сообщение о празднике О. Г. восходит к 2-му Турскому Собору 567 г. В 17(18)-м каноне этого Собора предписывается во время январских календ совершать литании с псалмопением и служить мессу в честь О. Г. (*circumcissionis missa Deo propitio celebretur — см.: Concilia Galliae A. 511 — A. 695 // CCSL. Т. 148A. P. 182*). Помимо этого в первые 3 дня январских календ назначается пост, хотя период от Рождества до Богоявления считается праздничным: очевидно, что это указание носило дисциплинарный характер и имело целью предостеречь христиан от участия в торжествах по случаю празднования языческого Нового года. Праздник О. Г., возможно, был установлен с той же целью: чтобы противопоставить языческим торжествам торжество христианское. Весьма вероятно, что праздник О. Г. зародился именно в Галлии, поскольку в Готском Миссале кон. VII — нач. VIII в. на 8-й день по Рождестве Христовом помещена месса в честь О. Г. (см.: *Missale Gothicum // CCSL.*

159D. P. 370–375), а в рим. источниках того же периода говорится лишь об октаве (8-й день) Рождества Христова (*Octava Domini*) и о празднике против идолов (*Prohibendum ab idolis*) (напр., см. в Геласия Сакраментарии — *The Gelasian Sacramentary / Ed. H. A. Wilson. Oxf., 1894. P. 9–10*). Впосл. праздник распространился в Италию, Испанию и среди кельтов. В рим. календаре О. Г. закрепилось лишь в нач. IX в. (подробнее об истории О. Г. на Западе см.: *Cabrol F. Circoncision (Fete de la) // DACL. Vol. 3. Pt. 2. Col. 1717–1728*).

В православном богослужении.
В древнем иерусалимском богослужении. В иерусалимском Лекционарии 1-й пол.—сер. V в., сохранившемся в арм. переводе, на 8-й день по Богоявлению назначаются прокимен Пс 97. 2, Апостол — Кол 2. 8–15 (по тематике соответствует О. Г.), аллилуиарий Пс 84. 2, Евангелие — Лк 2. 21 — рассказ об обрезании Господа и — наречении Ему имени Иисус (см.: *Renoux. Lectionnaire arménienne. P. 223*). В более поздней версии этого же Лекционария (V–VIII вв.), сохранившейся в груз. переводе, 1 янв., на праздник О. Г., назначаются иные литургийные чтения: Апостол — Гал 3. 24 — 4. 7 (в отрывке не говорится об обрезании, но в нек-рой степени текст все же соотносится с Кол 2. 8–15: «Нет уже ни иудея, ни язычника», «Бог послал Сына Своего [Единородного], Который родился от жены и подчинился закону») и Евангелие — Лк 2. 22–25, чтения Кол 2. 8–18 и Лк 2. 21 назначаются в навечерие (предпразднство) *Сретения Господня* (*Tarchnischvili. Grand Lectionnaire. Т. 1. P. 17, 34–35*). Также 1 янв. подробно описано последование в честь свт. Василия Великого, причем по объему и подробным указаниям празднование в честь свт. Василия имеет приоритет перед О. Г. (*Ibid. P. 17–18*).

В византийском богослужении. Указания об особенностях празднования О. Г. в доиконоборческом визант. богослужении не сохранились. В кафедральном послеиконоборческом богослужении К-поля IX–XI вв., о к-ром можно судить по *Типикону Великой церкви*, О. Г. празднуется 1 янв. вместе с памятью свт. Василия Великого (*Mateos. Turicon. Т. 1. P. 170*): чтения литургии — Апостол — Кол 2. 8–12 и Евангелие — Лк 2. 20–21, 40–52 — посвящены О. Г., а тропарь на утрени назнача-

ется только свт. Василию. Тропарь О. Г. появляется в более поздних рукописях этого Типикона (напр., в списке 1329 г.) плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа *Ὁ φύσει ἀόρατος νῦν καθόραται σαρκί: (Иже естественъ невидимый, нынѣ видимъ есть плотию:)* (*Ibidem*).

В монастырском послеиконоборческом богослужении О. Г. празднуется 1 янв. В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г., содержащем древнейшую сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, О. Г. еще недостаточно прочно закрепилось за 1 янв. и не является центральным празднованием этого дня. За богослужением в этот день уже звучат песнопения предпразднства *Крещения Господня* (напр., стихиры на стиховне вечерни), а на утрени поются канон Рождеству Христову авторства прп. *Космы Маюмского* 1-го гласа и общий канон О. Г. и свт. Василию 2-го гласа; кроме общего канона О. Г. посвящена только стихира 5-го гласа; по объему гимнографии песнопения в честь О. Г. существенно уступают тем, что поются на память свт. Василия (см.: *Пенсковский. Типикон. С. 313–314*; см. также: *Миняя на январь ГИМ. Син. № 163, XII в.— Горский, Невоструев. Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 42–43*).

Согласно Евергетидскому Типикону 2-й пол. XI в., представляющему малоазийскую редакцию Студийского устава и оказавшему существенное влияние на последующую богослужебную традицию, 1 янв. совершается праздничная служба: на вечерне кафизма опускается, на «*Господи, воззвах*» стихиры поются на 6: 3 стихиры — О. Г. и 3 стихиры-подобны — свт. Василию; совершается вход; на стиховне — 3 самогласна свт. Василию, а на «*Слава, и ныне:*» — самогласен О. Г. Отпустительный тропарь назначается только свт. Василию. На утрени указана только одна кафизма, после нее — седален праздника; канон авторства Феофана 2-го гласа: 2 тропаря О. Г. по трижды — на 6, а святому — на 8; по 3-й и 6-й песнях — песнопения свт. Василия; стихиры на хвалитях; на стиховне самогласен О. Г. и стихиры свт. Василию. На литургии — прокимен Пс 48. 3, Апостол — Кол 2. 8–12, аллилуиарий Пс 79. 1, Евангелие — Лк 2. 20–21, 40–52, причастен Пс 111. 6 (см.: *Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 370–372*).

В Мессинском Типиконе 1131 г., представляющем южноиталийскую редакцию Студийского устава, 1 янв. совершается торжественное богослужение: на вечерне рядовая кафизма отменяется (за исключением случая, если 1 янв. выпадает на воскресенье), на «Господи, воззвах» стихиры поются на 8 (сами стихиры уже известны по Студийско-Алексиевскому и Евергетидскому Типиконам); назначаются 3 паремии: из Быт (начало с 17. 1), Нав (начало с 5. 2) и Притч (начало с 10. 31); указан отпустительный тропарь О. Г. 1-го гласа Ὁ θρόνῳ περιβρόφῳ ἐν ὑψίστοις καθήμενος: (На прѣтолѣ ѿгнезрѣчнѣмъ въ вышнихъ сѣдѣи:); на утрени вместо рядовых кафизм назначаются особые антифоны (Пс 14, 111, 131), а также *степенные псалмы и антифоны*, прокимен Пс 88. 8, Евангелие свт. Василию — Ин 10. 9–16, канон, кондак (только свт. Василию), стихиры на хвалитех, *великое славословие* (Arranz Turison. P. 90–91); на литургии прокимен, аллилуйярий и чтения те же, что и в Евергетидском Типиконе.

В древнейших сохранившихся греч. и слав. редакциях *Иерусалимского устава* — Sinait. gr. 1094, XII–XIII вв. (см.: *Lossky*. Turison. P. 183–184) и Типиконе Сербского архиеп. Никодима 1319 г. (см.: *Миркович*. Типикон. Л. 756 — 766) — 1 янв. указано совершать службу с *полиелеем*; в целом гимнографический состав последований тот же, что и в Типиконах студийской эпохи, причем отпустительные тропарь и кондак все еще назначаются только свт. Василию; на вечерне состав паремий меняется: вместо Нав читается Притч (начало с 8. 22); в Типиконе Сербского архиеп. Никодима авторство общего канона О. Г. и свт. Василию приписывается Стефану и Иоанну Монаху, а не Феофану Начертанному, как в Евергетидском Типиконе. Если 1 янв. выпадает на воскресный день, совершается *всенощное бдение*, причем воскресные песнопения имеют приоритет.

Согласно первопечатному греч. Типикону 1545 г., 1 янв. также совершается служба с полиелеем — приоритет в отношении гимнографии остается за памятью свт. Василия; к важным особенностям относятся появление отпустительного тропаря О. Г. 1-го гласа Μορφῆν ἀναλλοιώτως ἀνθρωπίνην προσέλαβες: (Образ неизменно человеческий восприял...)

и дополнительной подобной стихирой О. Г.

В первопечатном московском Типиконе 1610 г., а также в издании 1633 г. 1 янв. имеет знак ✙ (см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*). Устав службы и комплект песнопений О. Г. в целом те же, что и в первопечатном греч. Типиконе, хотя есть и особенности: назначаются иной отпустительный тропарь 1-го гласа — **На прѣтолѣ ѿгнезрѣчнѣмъ въ вышнихъ сѣдѣи:** и кондак 3-го гласа **Всѣхъ гдѣ въбрѣзаніе терпѣтъ:** (в греч. Типиконе это седален по 2-й кафизме). Такие же указания содержатся и в московском Типиконе 1641 г., но 1 янв. отмечено знаком ⊕ (см.: Там же). В пореформенном издании Типикона 1682 г., к-рое лежит в основе совр. Типикона РПЦ, 1 янв. имеет знак ⊕: допускается совершение всенощного бдения, если храм освящен во имя свт. Василия, для чего даны указания о малой вечерне. В совр. богослужебной практике РПЦ 1 янв. всегда совершается всенощное бдение.

Гимнография. В совр. греческих и русских богослужебных книгах служба О. Г. имеет состав: отпустительный тропарь 1-го гласа Μορφῆν ἀναλλοιώτως ἀνθρωπίνην προσέλαβες: (Образ неизменно человеческий восприял...) (Μηναίων. Ἰανουάριος. Σ. 15), иной отпустительный тропарь 1-го гласа — **На прѣтолѣ ѿгнезрѣчнѣмъ въ вышнихъ сѣдѣи:** (Минея (МП). Январь. Ч. 1. С. 11 — только в рус. изданиях, в греческих это седален), канон авторства Стефана без акростиха 2-го гласа, ирмос: Δεῦτε, λαοί· (Грядите людѣ!), нач.: Ἡ οὐδοῦς, φέρουσα τύπον τοῦ μέλλοντος (Осмерица дней, носящая образ будущего); 2 самогласные стихиры плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, одна подобная стихира плагального 1-го (т. е. 5-го) гласа, 3 седална и светилен (ексапостиларий в греч. изданиях).

К древнейшему пласту гимнографии О. Г. относится прежде всего вышеуказанный канон. Он упоминается в древнейшей сохранившейся редакции Студийского устава — Студийско-Алексиевском Типиконе 1034 г., причем автор канона там не назван. В Евергетидском Типиконе 2-й пол. XI в. сообщается об общем каноне О. Г. и свт. Василию, его автором назван Феофан Начертанный. Единный канон из совр. богослужебных книг некогда, судя по всему, разделяется на 2 канона в соответствии с тематикой: 1-й канон О. Г. авторства Стефана (Савваита (?)) — известны 2 Стефана Савваита: старший († 794) и младший († 807) — о проблеме идентификации см.: *Карабинов*. Постная Триодь. С. 119) и 2-й канон свт. Василию авторства

прп. Иоанна Дамаскина, хотя в древнейших редакциях Иерусалимского устава речь шла об общем каноне: кан(звѣ). праз(ника). и с(ве)т(о)му. твореник. стѣ. фана. иоана мнх(а). глас(ъ). б. гр(ε)дѣте ле. д(и)к. (см.: *Миркович*. Типикон. Л. 76а). Не вызывает сомнений, что в рукописях речь идет о том же каноне, к-рый помещен в совр. богослужебных книгах, 2-го гласа, ирмос Δεῦτε, λαοί· (Грядите людѣ!). Канон О. Г. действительно имеет определенное сходство с др. канонами Иоанна Дамаскина, к тому же последний написал каноны для Рождества Христова и Богоявления, поэтому можно признать более вероятной атрибуцию тропарей канона, посвященных О. Г., палестинским гимнографом — Иоанну Дамаскину и (или) его родственнику и соратнику Стефану Савваиту. Указание на авторство Феофана в Евергетидском Типиконе можно объяснить тем, что ему, вероятно, принадлежит 2-й канон (или его часть), посвященный свт. Василию, к-рый он составил на те же ирмосы, что и канон О. Г. (не исключено, что было неск. редакций этого совмещенного канона О. Г. и свт. Василию).

По рукописям известен еще один общий канон О. Г. и свт. Василию — авторства прп. Андрея, архиеп. Критского, без акростиха, 3-го гласа, ирмос: Θεομαστός ἐν δόξῃ (Дивни, славни:), нач.: Ἡ Χριστοῦ μεθέορτος καὶ γενέθλιος λαμπρὰ ἡμέρα (Христов поспраздничный и рождения светлый день...) со 2-й песнью (Τομεῖον. Σ. 141).

Наряду с канонами к древнейшей гимнографии О. Г. относятся также 2 самогласные стихиры на «Господи, воззвах» (Минея (МП). Янв. Ч. 1. С. 7); подобная стихира из цикла стихир на хвалитех (Там же. С. 24) и седален (Там же. С. 12). И в совр. Минее, и в рукописях эти тексты не имеют атрибуции, но велика вероятность, что они принадлежат кому-то из выдающихся церковных песнотворцев. К более поздней гимнографии относится текст, к-рый в совр. рус. Минее занимает место седална по 2-й кафизме (см.: Там же. С. 13), а в одной из поздних рукописей Типикона Великой ц. (см. выше) он фигурировал в качестве тропаря — **Иже естествомъ невидимый, нынѣ видимъ естъ плотию:**

Текст, названный в рус. Минее кондаком О. Г.— 3-го гласа **Всѣхъ гдѣ въбрѣзаніе терпѣтъ:** (см.: Там же. С. 16), в греч. Минее находится на месте седална по 3-й песни канона (Μηναίων. Ἰανουάριος. Σ. 19). Аналогичная тенденция заметна в отношении седална по 3-й песни канона в рус. Минее — **Иѣкъ сый бездна члвкъ. любѣа:** (Минея (МП). Янв. Ч. 1. С. 16), к-рый в одном из рукописных рус. Уставов XVI в. назван кондаком О. Г. (см.: *Амфилохий*. Кондакарий. С. 97). Вероятно, указанные тексты в рус. традиции были признаны кондаками О. Г., поскольку

ОБРЕНОВИЧИ [серб. Обреновићи], княжеская, с 1882 г. королевская (1830–1903, с перерывом в 1842–1858) династия в Сербии. Основана одним из вождей 1-го (1804–1813) и 2-го (1815) серб. восстаний против тур. владычества Милошем Обреновичем.

Милош I (7 марта 1780 или 1783, с. Горня-Добриня близ г. Пожега — 14 сент. 1860, Белград), кн. Сербии (1830–1839, 1858–1860). Род. в семье Теодора Михайловича († 1802) и Вишны († 1817). Воспитывался сводным братом, торговцем Миланом Обреновичем (1767 (1780) — 1810), сыном его матери от предыдущего брака с Обреном Мартиновичем († 1777). Унаследовав состояние Милана, Милош в благодарность взял его фамилию Обренович. Родные братья Милоша Йован (1786–1850) и Еврем (1790–1856) вполн. стали военными и гос. деятелями. В 1805 г. женился на Любице Вукоманович (1785–1843): кумом на свадьбе был Карагеоргий, лидер 1-го серб. восстания, основатель династии *Карагеоргиевичей*, конкурировавшей вполн. с О. за правление Сербией. Во время 1-го восстания Милош воевал за Белград и Ужице, получил чин воеводы, в 1810 г. стал комендантом Ужицкой и Рудникской нахий, в 1813 г. — комендантом Ужице. При подавлении восстания, не имея средств для защиты и желая уберечь жителей от карательной операции, сдал Ужице османам. Поступил на службу к османским властям и в 1814 г. стал обер-князем Крагуевацкой, Чачакской и Рудникской нахий. В том же году предотвратил возобновление восстания, считая, что у сербов нет ресурсов. 11 апр. 1815 г. избран вождем 2-го сербского восстания, целью которого он объявил не полное освобождение сербов от тур. власти, а расширение их прав. Благодаря такой политике тур. власти не увидели в восстании серьезной угрозы и предоставили сербам в Белградском пашалыке ряд прав. Убийство Карагеоргия (1817), планировавшего начать новое антиосманское восстание, традиционно приписывается Милошу. В том же году Сербская скупщина провозгласила его наследным серб. князем, но османские власти этого не признали. Кн. Милош постепенно вытеснял турок из местных органов управления и начал формировать серб. институции, прежде всего серб. суд, взял под конт-

роль сбор налогов и работу таможен на пограничных переходах. На переговорах с османскими властями он всегда требовал выполнения условий перемирий, заключенных в этот период между Россией и Османской империей и предусматривавших создание автономного Княжества Сербия (Бухарестского договора 1812 г., Аккерманской конвенции 1826 г. и Адрианопольского договора 1829 г.). В результате в 1830 г. Стамбул утвердил создание княжества в границах Белградского пашалыка и признал Милоша князем с правом передачи власти по наследству.

Кн. Милош был ктитором мн. серб. храмов и мон-рей, обителей на Афоне и в Иерусалиме. В 1819 г. он добился отмены согласования с османскими властями строительства храмов в Белградском пашалыке. В 1816 г. его усилиями Ужицко-Валевским митрополитом был назначен серб. архим. *Мелетий (Никшич)*, Милош хотел также своего кандидата поставить митрополитом Белградским, но им стал грек *Агафангел* (вполн. К-польский патриарх). Князь стремился контролировать Белградского митрополита и иерархов, назначаемых К-польской Патриархией, и улучшить положение приходского духовенства. В 1831 г. благодаря его усилиям К-польская Патриархия предоставила автономию правосл. Церкви в Княжестве Сербия.

Правление кн. Милоша имело абсолютистский характер. В 1835 г. он утвердил Конституцию (Устав), но вскоре ее отменил, не желая ограничивать свою власть. Его отказ считаться с Советом, учрежденным новой Конституцией в 1838 г., вызвал бунт в обществе, поэтому 13 июня 1839 г. он отрекся от престола в пользу старшего сына Милана и эмигрировал.

Милан II (9 окт. 1819, Крагуевац — 26 июня 1839, Белград), кн. Сербии (1839). С юности болел туберкулезом. Вскоре после восшествия на престол скончался.

Михаил III (4 сент. 1823, Крагуевац — 29 мая 1868, Белград), кн. Сербии (1839–1842, 1860–1868), младший сын кн. Милоша. 21 окт. 1839 г. был утвержден князем Сербии султанским бератом, а не провозглашен как наследник. В это время он находился с родителями в Бухаресте и с согласия отца вернулся на родину. Много внимания уделял образованию: по его инициативе в 1841 г.

было основано Об-во сербской словесности (вполн. ставшее АН), лицей в Белграде преобразован в Великую школу (вполн. Белградский ун-т). Изменил Конституцию 1838 г., ограничив свою власть и расширив участие османских властей в делах княжества. В 1841 г. перенес столицу Сербии из Крагуеваца в Белград. Фактическое управление княжеством осуществлял Правительствующий совет, состоявший из т. н. уставохранителей (защитников конституции). 6/7 сент. 1842 г. под давлением членов Совета кн. Михаил отрекся от престола и эмигрировал.

Во время правления Александра Карагеоргиевича, избранного серб. князем Народной скупщиной 13 нояб. 1842 г., О. жили в основном в Вене. После смещения в дек. 1858 г. кн. Александра скупщина призвала кн. Милоша I вновь занять серб. престол. Перед его возвращением скупщина отправила в отставку митр. Белградского *Петра (Йовановича)*; вполн. епископ Горно-Карловацкий), к-рый считался противником О. Кн. Милош триумфально прибыл в Белград в февр. 1859 г. Второй период его правления имел также абсолютистский характер.

После смерти кн. Милоша кн. Михаил 27 сент. 1860 г. издал манифест о своем повторном вступлении на серб. престол. Он провел широкий ряд реформ по модернизации страны, добился вывода тур. военных гарнизонов из княжества и ограничения вмешательства османских властей во внутренние дела: к 1867 г. подчинение Стамбулу выражалось лишь в тур. знамени на крепости в Белграде и в ежегодной выплате османам 4% от гос. бюджета. При поддержке России он планировал создать союз балканских стран для войны с Турцией и заключил договоры с Черногорией, Грецией, Румынией. Был убит в результате заговора, инициатором которого считается кн. Александр Карагеоргиевич. С 1853 г. был женат на венг. гр. Юлии Хуньяди де Кетей (1831–1919), с к-рой развелся в 1865 г., т. к. в браке не было детей.

Милан I (10 авг. 1854, Мэрэшети, Молдавия — 29 янв. 1901, Вена), князь (с 1868) и король (1882–1889) Сербии. Его отцом был Милош (1829–1861), сын Еврема О., родного брата кн. Милоша I, а матерью — валашская дворянка Мария Катарджи (1831–1876). После развода ро-

дителей находился на попечении кн. Михаила III О. и был направлен на учебу в Париж. После гибели кн. Михаила прибыл в Белград и при поддержке военных провозглашен князем. По причине его несовершеннолетия было создано Правительствующее наместничество, к-рое он распустил в день своего 18-летия. Провел ряд либеральных реформ, отменил физические наказания, предоставил свободу печати. В 1869 г. утвердил конституцию, устранив вмешательство Стамбула во внутренние дела Сербии. Усилиями кн. Милана в 1879 г. К-польская Патриархия даровала автокефалию правосл. Церкви в Сербии. Но после отказа в 1881 г. иерархов Сербской Православной Церкви во главе с митр. Сербским *Михаилом (Йовановичем)* исполнять принятый Закон о сборах князь отправил митрополита в отставку и через год сформировал новую иерархию Сербской Церкви во главе с митр. Сербским *Феодосием (Мравичем)*. После начала в 1875 г. восстания сербов в Боснии и Герцеговине против османских властей кн. Милан, надеясь на помощь России, 18 июня 1876 г. объявил войну Турции. Несмотря на участие в войне рус. добровольческого корпуса ген. М. Г. Черняева, серб. армия потерпела ряд поражений. После ультиматума России в февр. 1877 г. Турция заключила мирный договор с Сербией на условиях довоенного положения. Во время русско-тур. войны 1877–1878 гг. серб. войска заняли Ниш, Пирот, Лесковац, Куршумлию, Вране и часть Косова. Согласно Сан-Стефанскому мирному договору, заключенному между Россией и Турцией, Сербия получала полную независимость, но лишалась присоединенных во время войны городов. Это вызвало переориентацию кн. Милана во внешней политике на Австро-Венгрию, при поддержке к-рой на Берлинском конгрессе Сербия получила независимость и ряд городов. Заключив неск. тайных договоров, кн. Милан фактически поставил княжество в политическую и экономическую зависимость от Австро-Венгрии. В 1882 г. он провозгласил себя королем при одобрении Вены, обещавшей взять О. под защиту. Неудачные военные действия против Болгарии в 1885 г. и экономические проблемы ослабили авторитет короля. Под давлением радикалов 6 марта 1889 г. он отрекся от престола в пользу 12-летне-

го сына Александра от брака с Натальей Кешко (1859–1941) и покинул страну.

Александр I (1 авг. 1876, Белград — 30 мая 1903, там же), кор. Сербии (1889–1903). После его провозглашения королем страной управляло сформированное при нем наместничество. В 1893 г. при поддержке отца и армии объявил себя совершеннолетним и отстранил наместничество от власти. С 1897 по 1900 г. фактически правил вместе с отцом, к-рого назначил главнокомандующим серб. армии. Во внешней политике выступал за сближение с Россией и добрососедские отношения с Болгарией и Черногорией. В 1901 г. принял конституцию, предусматривавшую избрание скупщины, что вызвало усиление политических партий и частую смену состава правительства. Его женитьба в 1900 г. на фрейлинне матери, вдове Драге Машин (1864–1903; урожд. Луневица), к-рая была старше его на 12 лет, не получила одобрения в обществе, а неустойчивая внутренняя и внешняя политика вызвали организацию заговора среди военных, в результате к-рого королевская чета была жестоко убита. Кор. Александр погиб бездетным, что привело к пресечению династии О. и возвращению на серб. престол Карагеоргиевичей.

Лит.: *Ристич J.* Дипломатска историја Србије за време српских ратова за ослобођење и независност. Београд, 1898. Књ. 2: Други рат; *Гавриловић М.* Милош Обреновић. Београд, 1908–1912. 3 књ.; *Љушић Р.* Кнежевина Србија, 1830–1839. Београд, 1986; *он же.* Прво наместништво: (1839–1840). Београд, 1995; *Свијенчевић И.* Историја. 1995³. Књ. 2; *Стојанчевић В.* Милош Обреновић и његово доба. Београд, 1995; *Кудрявцева Е. П.* Россия и становление сербской государственности, 1812–1856 гг. М., 2004; *Јовановић С.* Влада Александра Обреновића. Београд, 2005⁹. 3 књ.; *он же.* Влада Милана Обреновића. Београд, 2005⁹. 3 књ.; *он же.* Друга влада Милоша и Михаила, Београд, 2005⁹; *он же.* Уставообразитељи и њихова влада: (1838–1858). Београд, 2005; *Белов М. В.* У истоков серб. националне идеологије: Механизми формирања и специфика развоја, коп. XVIII – сер. 30-х гг. XIX в. СПб., 2007; *Стојић А.* Краљина Драга Обреновић. Београд, 2009; *Рајић С.* Александар Обреновић, владар на прелазу века: Сукобљени светови. Београд, 2011; *Никифоров К. В.* «Пачертани» Или Гарапашина и внешња политика Србији в 1824–1853 гг. М., 2015.

ОБСЕРВАНТЫ [лат. observantes — соблюдающие], в католич. монашестве XIV–XVI вв. сторонники движения, направленного на строгое соблюдение монашеских уставов в их первоначальном виде, без позднейших послаблений (диспенсаций).

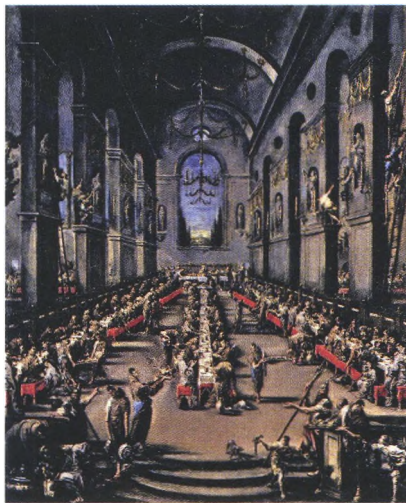
Стремление к реформе, под к-рой понимался возврат к первоначальным нормам и духовным идеалам, было характерно для всей истории западноевроп. средневек. монашества. Так, лозунги возврата к первоначальному Уставу св. Бенедикта (см. в ст. *Венедикт Нурсийский*) были характерны для лидеров *клюнийской реформы* и для основателей новых орденов в кон. XI–XII в. (в т. ч. для *цистерцианцев*). По мнению исследователей, движение О. существовало в период с посл. трети XIV в. по первые десятилетия XVI в. (*Roest.* 2009. P. 446). Движением были охвачены в том или ином виде практически все католич. *ордена монашеские* (за исключением *картузианцев*), но наиболее активно оно проявилось в *нищенствующих орденах*. Среди причин возврата к строгому соблюдению первоначальных уставов называют рост апокалиптических ожиданий в европ. обществе, связанный с многочисленными войнами, эпидемиями (в особенности «черной смертью» в сер. XIV в.), экономическими кризисами, папским расколом (см. *Схизма в католической Церкви*), распространением «народных ересей» и др. В одних случаях инициаторами реформы выступали представители самих монашеских орденов, в других — местные епископы или представители светской власти.

Наибольшей известности движение О. достигло в ордене *францисканцев*, в к-ром его инициаторами стали последователи *спиритуалов*, осужденных рядом папских и соборных решений в 1-й трети XIV в., но сохранивших позиции в итал. общинах. Основателем движения францисканцев-О. считается Паолуччо Тринчи. В 1368 г. он с разрешения орденских властей создал в пустынной местности Бруньяно (Умбрия, Италия) конвент, члены к-рого соблюдали Устав св. Франциска Ассизского во всей его строгости (особенно в том, что касалось обета бедности). Из-за обилия в округе змей члены конвента носили крестьянские башмаки на деревянной подошве (итал. zoccoli), отсюда их прозвище — zoccolanti. Первоначально последователи Тринчи стремились к уединенной созерцательной жизни, но в XV в. среди О. стали преобладать сторонники активной проповеднической деятельности и реформирования всей Римско-католич. Церкви, в т. ч. католич. святые

Бернардин Сиенский и *Иоанн Капитанский*. К сер. XV в. движение О. охватило ок. 600 мужских и женских францисканских общин, существовавших в Зап. Европе, они имели собственного викария (с 1446 он был независим от генерального министра ордена). Наряду с ними имелись и общины, члены к-рых выступали за возврат к первоначальному уставу, не требуя при этом адм. автономии (*observantes sub ministris*; к этому течению, напр., принадлежали католич. св. *Колетта* и ее последователи). Нараставшие противоречия внутри разных течений францисканцев явились причиной офици. разделения ордена папой Римским Львом X (в 1517) на францисканцев-О. и францисканцев-конвентуалов. Однако вскоре после этого среди О. выделились сторонники еще более строгого соблюдения устава, что привело, в частности, к образованию ордена *капуцинов*.

В ордене *августинцев-еремитов* движение О. возникло в 80-х гг. XIV в. в конvente Леччето (близ Сиены). Вскоре оформились особые конгрегации, члены к-рых выступали за соблюдение первоначального *Августина устава*. В XV в. к О. принадлежали неск. генеральных приоров ордена, в т. ч. Агостино Фаварони (1419–1431). В 30-х гг. XV в. саксон. конгрегация августинцев-О. временно добилась автономии от центральных властей ордена. К кон. XV в. О. стали фактически доминирующей силой в ордене августинцев-еремитов, контролировали 11 конгрегаций (7 — в Италии, 2 — в Испании, по 1 — в Ирландии и на герм. землях). В отличие от францисканцев августинцы-О. считали более важным не бедность, а достижение молитвенного состояния через медитацию и строгое соблюдение норм общежития (совместные трапезы, богослужения и т. д.).

У *доминиканцев* движение О. зародилось в 1388 г., когда Конрад Прусский († 1426) получил от генерального капитула итал. ветви доминиканского ордена (с 1379 по 1418 доминиканцы были разделены на независимые итал. и франц. ветви) разрешение на создание общины, члены к-рой строго придерживались первоначального устава. Движение О. получили поддержку со стороны орденских властей, и в нач. XV в. было принято решение, согласно к-рому в каждой провинции ордена



Обсерванты в рефектории.

Ок. 1740 г.

Худож. А. Маньяско

(Городской музей Бассано-дель-Гранпа, Италия)

должна была действовать по крайней мере одна реформированная община. С 1465 г. в провинциях, где существовало большое число общин О., они получили право избирать собственных генеральных викариев. Кроме того, с 1464 г. действовала особая самоуправляемая Голландская конгрегация, куда входили реформированные общины в Нидерландах, Бургундии, во Франции, в Сев. Германии и Балтийском регионе (ко времени упразднения в 1517 конгрегация насчитывала 66 мужских и женских общин). К посл. четв. XV в. О. составляли в ордене большинство; в нач. XVI в. представители О. фактически возглавили орден, что позволило избежать институционального раскола. К числу доминиканцев-О. принадлежали мн. крупные церковные и гос. деятели (католич. св. Антонин Флорентийский, кард. Ф. *Хименес де Сиснерос* и др.), а также Дж. *Савонарола*.

В ордене *кармелитов* О. объединились в особые конгрегации — Мантуанскую (с 1442) и Альбианскую (с кон. XV в.; утверждена в 1513). Генеральный приор Иоанн Сорет (1451–1471), блаженный Римско-католической Церкви, предпринял попытку реформировать в духе движения О. весь орден, но при его преемниках возобладали противоположные тенденции. К кон. XVI в. кармелиты-О. создали собственный орден босых кармелитов.

В меньшей степени движение О. затронуло членов ордена *сервитов*, но и в нем в 40-х гг. XV в. появилась

реформированная конгрегация, объединившая общины в Ломбардии и на территории Венецианской республики.

Среди *регулярных каноников* наиболее крупными реформированными объединениями О. были Виндсхеймская конгрегация, действовавшая на нидерландских и герм. землях (см. в статьях *Братья общей жизни*, *Devotio moderna*), и Латеранская конгрегация (первоначально центром была община каноников во Фреджонае близ Лукки; папа Римский *Евгений IV* (1431–1447) передал каноникам Латеранскую базилику, давшую название всей конгрегации; к нач. XVI в. в нее входило ок. 60 обителей, в т. ч. за пределами Италии).

У бенедиктинцев движение О. началось продолжение реформы ордена, начатой папой Римским *Бенедиктом XII* (булла «*Summa magistri*», 1336). Центром бенедиктинцев-О. стал итал. мон-рь Субиако (с 1362). Монахи этого мон-ря оттуда участвовали в реформировании аббатств Кастль в Пфальце (с 1378), Санта-Джустина в Падуе (с 1408), Мельк в Австрии (с 1418), Санкт-Маттиас в Трире (с 20-х гг. XV в.), Бурсфельд в Н. Саксонии (с 30-х гг. XV в.), которые в свою очередь становились региональными центрами движения О. Для бенедиктинцев-О. были характерны стремление к восстановлению общинной жизни, борьба с привилегированным положением знати в мон-рях, повышение образовательного уровня монахов (в т. ч. предусматривалась возможность отправлять молодых монахов на обучение в ун-ты и принимать новичков из университетской среды). Некоторые бенедиктинцы-О. были связаны с культурой ренессансного гуманизма (напр., аббат Иоганн *Тритемий* (1462–1516)).

Неудовлетворенность проводившимися в орденах преобразованиями в некоторых случаях побуждала О. вступать в др. монашеские ордены, имевшие репутацию более строгих, напр. в орден картузианцев. Число картузианских обителей в XIV–XV вв. возросло с 70 до примерно 220. В др. случаях О., не покидая своего ордена, вводили элементы картузианского устава (напр., практику регулярных визитаций мон-рей). Большое распространение получили сочинения картузианцев по аскетике, монашеской дисциплине и духовным практикам (напр., соч.

«О монашеском призвании» (De votis et professione religiosorum seu De professione monastica) *Дионисия Карпузианца*). В рамках движения О. возник ряд новых монашеских орденов и братств мирян: *иезуаты*, *биргиттинский орден*, минимы (см. в ст. *Нищенствующие ордены*), иеронимиты (основан в Испании в посл. трети XIV в. Педро Фернандесом Печем), *урсулины* и др.

С XV в. О. из различных монашеских орденов играли важную роль в жизни Римско-католической Церкви, участвовали в крупнейших Соборах — *Констанцском Соборе* (1414–1418), *Базельском Соборе* (1431–1449) и *Латеранском V Соборе* (1512–1517). Из рядов О. вышли крупнейшие католич. проповедники своего времени, сформулировавшие новые принципы проповеди среди мирян и способствовавшие стремлению к личному благочестию и к «апостольской жизни» (vita apostolica), включая заботу о бедных и больных (в т. ч. через создание особых финансовых учреждений, предоставлявших деньги взаймы под низкую фиксированную процентную ставку, т. н. Monte di pietà), критику несправедливых социальных практик (напр., ростовщичества). Авторам-О. принадлежит большое число трудов по монашеской аскетике и личному благочестию, пользовавшихся широкой известностью в Зап. Европе в раннее Новое время (в т. ч. «О подражании Христу» (De imitatione Christi) *Фомы Кемпийского*). В мон-рях и общинах О. часто имелись крупные б-ки. Дискуссионным остается вопрос о связи движения О. с ранней Реформацией (см.: Roest B. The Observance and the Confrontation with Early Protestantism // A Companion to Observant Reform. 2015. P. 285–308). Однако бесспорно, что из среды О. вышел ряд ее лидеров, включая и М. Лютера (он был монахом реформированной ветви ордена августинцев-еремитов). В XVI в. имели место случаи перехода в ряды сторонников Реформации представителей радикальных кругов О. (напр., 3-го настоятеля ордена капуцинов Бернардино Окино или аббата мон-ря Латеранской конгрегации регулярных каноников Пьетро Мартире Вермили).

Лит.: Lejarza F., de, Uribe A. e. a. Introducción a los orígenes de la observancia en España, las reformas en los siglos XIV y XV // Archivo Ibero-Americano. Ser. 2. Madrid, 1957. Vol. 17: Extraordinario. P. 1–1010; Degler-Spengler B. Obser-

vanten ausserhalb der Observanz: Die franziskanischen Reformen «sub ministris» // ZKG. 1978. Bd. 89. S. 354–371; Il rinnovamento del francescanesimo: L'Osservanza: Atti dell' XI Convegno Intern.: Assisi, 1983. Perugia, 1984; Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen / Hrsg. K. Elm. B., 1989; Mixson, J. D. Poverty's Proprietors: Ownership and Mortal Sin at the Origins of the Observant Movement. Leiden, 2009; Roest B. Observant Reform in Religious Orders // The Cambridge History of Christianity. Camb., 2009. Vol. 4: Christianity in Western Europe c. 1100 – c. 1500. P. 446–457; Viallet L. Les sens de l'observance: Enquête sur les réformes franciscaines entre l'Elbe et l'Oder, de Capistran à Luther (vers 1450 – vers 1520). B.: Münster, 2014; A Companion to Observant Reform in the Late Middle Ages and Beyond / Ed. J. D. Mixson, B. Roest. Leiden, 2015; Huijbers A. Zealots for Souls: Dominican Narratives of Self-understanding during Observant Reforms, c. 1388–1517. B., 2018.

С. Г. Мереминский

ОБУХОВСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Киевской епархии Украинской Православной Церкви (УПЦ), названо по г. Обухову Киевской обл. 26 авг. 2011 г. на заседании Синода УПЦ епископом Обуховским, викарием Киевской епархии был избран наместник киевского *Ионинского (Ионовского) во имя Святой Троицы мужского монастыря* архим. Иона (Черепанов), председатель Синодального отдела по делам молодежи. 10 сент. того же года *Владимир (Сабодан)*, предстоятель УПЦ, возглавил хиротонию архим. Ионы во епископа Обуховского, викария Киевской епархии.

Согласно распоряжению по Киевской епархии от 25 сент. 2013 г., в ее пределах были образованы Бородянское, *Макаровское* и Обуховское викариата. В состав О. в. вошли приходы Васильковского, Гребёнковского, Калиновского, Обуховского, Украинского и Фастовского благочиний. Управляющим викариатом назначен Обуховский еп. Иона. 17 авг. 2017 г. он был возведен в сан архиепископа.

4 янв. 2018 г. с целью эффективно-го церковно-адм. управления приходами г. Киева и Киевской епархии были реорганизованы существующие викариата. В О. в. вошли приходы Обуховского и Украинского благочиний. Приходы Васильковского, Гребёнковского и Калиновского благочиний из состава О. в. перешли в Васильковское викариатство, приходы Фастовского благочиния — в Макаровское викариатство. Управляющим О. в. назначен Обуховский архиеп. Иона.

ОБЩЕЖИТЕЛЬНЫЕ МОНАСТЫРИ — см. в ст. *Монашество*.

ОБЩЕСТВА АПОСТОЛЬСКОЙ ЖИЗНИ [лат. societates vitae apostolicae], одна из форм *институтов посвященной жизни* в Римско-католической Церкви. Современное каноническое право относит к О. а. ж. объединения, «члены которых, не принося монашеских обетов, преследуют свойственную обществу апостольскую цель и, совместно ведя братскую жизнь согласно жизненному уставу, свойственному обществу, стремятся к совершенству христианской любви посредством соблюдения конституций» (СІС. 731 § 1). Действуют мужские и женские О. а. ж.

Появление О. а. ж. напрямую связано с *Контрреформацией*. Новые объединения в отличие от монашеских орденов, члены которых сосредоточены на внутренней духовной жизни, нацелены на активное взаимодействие с обществом и ведут проповедническую, преподавательскую и просветительскую работу, занимаются организацией духовных упражнений, миссионерской деятельностью, оказывают санитарную помощь нуждающимся и т. д. В отличие от приходского клира члены О. а. ж. в рамках своей организации находятся в едином духовном пространстве, что позволяет им при осуществлении поставленных задач получать такую же внутреннюю поддержку, какая свойственна монашеским орденам.

Кодекс канонического права 1917 г. (см. *Codex juris canonici*) определил нормы существования О. а. ж. в разделе, озаглавленном «Об обществах мужчин и женщин, имеющих общинную жизнь без обетов» (De societatis sive virorum sive mulierum in communi viventium sine votis — СІС (1917). 673–681). В Кодексе канонического права 1983 г. деятельность О. а. ж. регламентируется канонами 731–746, также объединенными в особый раздел. В Кодексе канонов Восточных Церквей 1990 г. (см. в ст. *Восточные католические Церкви*) имеется раздел «Общества общинной жизни, приравненные к монашеским» (De societatis vitae communis ad instar religiosorum — ССЕО. 554–562), где говорится об институтах посвященной жизни, члены которых не связаны монашескими обетами.

На деятельность О. а. ж. распространяются нормы, общие для всех институтов посвященной жизни и особо оговоренные в Кодексе канонического права 1983 г. (СІС. 578–602, 606). О. а. ж. с разрешения диоцезиального епископа могут открывать дома для совместного проживания общины и иметь при таких домах оратории для совершения богослужений (СІС. 733). Управление О. а. ж. осуществляется на основе утвержденных для каждого из них конституций (СІС. 734) с учетом норм, предписанных для управления монашескими институтами (СІС. 617–633). В каждом О. а. ж. действует свой порядок приема и подготовки новых членов (СІС. 735), однако неизменным условием остается соблюдение правил, общих для приема в монашеские институты: быть не моложе 17 лет, соблюдать *целибат*, не состоять в браке, не являться членом монашеской конгрегации или др. общества апостольской жизни (или получить согласие руководства конгрегации или общества на переход), не иметь непреодолимых обременений в мирской жизни (долгов и проч.) (СІС. 642–645). Новые члены получают со стороны О. а. ж. всю необходимую поддержку для осуществления порученных им задач и связаны дисциплинарной ответственностью перед руководством, а в вопросах публичного богослужения и пастырской деятельности – перед диоцезиальным епископом (СІС. 737–738). Для осуществления своих целей О. а. ж. имеют право приобретать необходимое имущество и свободно распоряжаться им (СІС. 741) в соответствии с общими нормами канонического права в этом вопросе (СІС. 636, 638, 639). Члены О. а. ж. проживают совместно (СІС. 740), но могут на определенных условиях получать разрешение на отдельное от своего общества проживание (СІС. 745). Увольнение членов, принятых в О. а. ж., происходит на том же основании, что и увольнение монашествующих за преступления против канонических норм (СІС. 694–704).

Как и другие институты посвященной жизни, О. а. ж. разделяются на об-ва понтификального (папского) права (*iuris pontificii*), если учреждены Папским престолом, или диоцезального права (*iuris dioecesanii*), если учреждены епископом и не имеют папского утверждения

(СІС. 589). Любой правящий ординарий после консультации с Папским престолом имеет право учредить на подведомственной ему территории об-во апостольской жизни. В Кодексе канонов Восточных Церквей О. а. ж. подразделяются на об-ва понтификального и патриаршего права (*iuris patriarchalis*) и епархиального права (*iuris eparchialis*) (ССЕО. 554 § 2).

В Римской курии О. а. ж. и их деятельность подведомственны Конгрегации по делам институтов посвященной жизни и об-в апостольской жизни (*Congregatio pro Institutis Vitae Consecratae et Societatibus Vitae Apostolicae*).

Старейшими О. а. ж. являются созданная в Риме конфедерация *ораториан* католич. св. Филиппо *Нери* (1515–1595), получившая каноническое утверждение в 1575 г., и конгрегация дочерей милосердия, основанная в 1633 г. во Франции католич. святыми *Венсаном де Полем* (1581–1660) и Луизой де Марийак (1591–1660). К нач. понтификата папы Франциска (март 2013) в Римско-католической Церкви действовали 35 мужских и 12 женских О. а. ж. понтификального права (An. Pont. 2013. P. 1469–1478, 1682–1684). Наиболее известные среди них: конфедерация ораториан св. Филиппо Нери и конгрегация оратория Иисуса (франц. ораториане), конгрегация миссий (*лазаристы*), конгрегация Иисуса и Марии (эвдисты, см. в ст. *Эвд*), об-во священников св. Сульпиция (*сульпициане*), Парижское об-во заграничных миссий, об-во католического апостольства (паллотинцы), конгрегация миссионеров Драгоценнейшей Крови Христовой, священническое об-во св. Джузеппе Бенедетто Коттоленго, миссионерское священническое об-во св. ап. Павла (см. в ст. *Геккер*), папский ин-т заграничных миссий, миссионеры Африки («Белые отцы»), священническое братство св. Карла Борромео, священническое братство св. ап. Петра, конгрегация дочерей милосердия и др.

Лит.: *Alvarez Gómez J. Historia de la vida religiosa. Madrid, 1990. Vol. 3: Desde la «Devotio moderna» hasta el Concilio Vaticano II; De Paolis V., card. La vita consacrata nella Chiesa. Bologna, 1991; Schwaiger G. Mönchtum, Orden, Klöster von den Anfängen bis zur Gegenwart: Ein Lexikon. Münch., 1993; Maloney R. P. The Spirituality of Societies of Apostolic Life // Vincetiana. R., 1997. Vol. 41. N 6. Art. 9. [P. 1–9].*

А. Г. Крысов

ОБЩЕСТВА ЦЕРКОВНОПЕВЧЕСКИЕ, орг-ции певчих и регентов, появившиеся в России в 60-х гг. XIX в. Образцом для создания рус. О. ц. послужили певч. об-ва Германии, Англии, Швейцарии, Франции, где они возникали с XVI–XVII вв. (см.: Певческие общества. 1898). Задачи О. ц. можно разделить на 2 направления: духовно-муз. просветительство и взаимопомощь. К 1-му направлению относятся: создание хоров и организация концертов духовной музыки; организация регентских и певч. курсов и др. учебных заведений для повышения уровня клиросного пения; организация регентских съездов; создание потных б-к и организация просветительской работы, публикация церковнопевч. лит-ры и учебных пособий. Ко 2-му направлению относятся: трудоустройство регентов и церковных певчих; материальная поддержка регентов и певчих, получивших инвалидность, а также вдов и сирот из регентских семей; защита прав регентов и певчих от произвола настоятелей храмов и содержателей хоров. Наибольшее количество информации о деятельности О. ц. содержится в столичных журналах «Русская музыкальная газета» (1894–1918) и «Хоровое и регентское дело» (1909–1917). Кроме того, информация об О. ц. встречается в епархиальных ведомостях регионов Российской империи и в др. изданиях.

Предшественниками О. ц. на территории Российской империи были светские хоровые об-ва, появившиеся в 60-х гг. XIX в. в прибалт. городах – Риге (Русское об-во пения и изящного говорения «Баян», 1863) и Ревеле (Русское об-во любителей пения «Гусли», 1864), в 70-х гг. XIX в. муж. хоровые об-ва в Москве: немецкие *Moskauer Liedertafel* (1861) и *Moskauer Männer-Gesangverein* (1874), а также Русское хоровое общество (1878, организаторы: дирижер и педагог К. К. Альбрехт, купец и меценат И. П. Попов) (*Сабатьшина*. 2008. С. 87; *Она же*. 2016. С. 226).

На деятельность О. ц. значительное влияние оказала работа орг-ций, занимавшихся сохранением и изучением древнерус. рукописей и др. памятников старины – Об-ва древнерусского искусства при Румянцевском музее, основанного в Москве в 1864 г. (председатель – директор музея генерал-лейтенант Д. С. Лёвшин, секретарь акад. Ф. И. Буслев,

ответственный за муз. часть деятельности об-ва — кн. В. Ф. *Одоевский*), и имп. Об-ва любителей древней письменности (ОЛДП), основанного в С.-Петербурге в 1877 г. П. П. Вяземским и С. Д. Шереметевым (в это об-во входили ректор Московского университета историк и филолог Н. С. *Тихоцаров*, историки В. О. *Ключевский*, П. И. *Бартенев*, филолог и хранитель Румянцевского музея Е. В. *Барсов* и др. ученые).

В уставе Об-ва древнерусского искусства было указано, что особое внимание оно уделяет распространению научных и практических сведений о древнерус. иконописи и церковном пении и публикации памятников обоих видов искусства (см.: *Рахманова*. Об-во древнерус. искусства. 2002. С. 95). Это об-во существовало до 1879 г. (Там же. С. 101) и реализовало неск. важных проектов, в т. ч. редакцию богослужбных нотных книг, для чего была учреждена комиссия под рук. прот. Д. В. *Разумовского*, в состав которой входили Н. М. *Потулов*, П. М. *Воротников*, В. Н. *Кашперов*, ректор МДА прот. А. В. *Горский*, архим. Данилова монастыря *Амфилохий* (*Сергиевский-Казанцев*; вполн. епископ), Г. А. Ларош и Н. Д. *Кашкин* (Там же. С. 99).

ОЛДП ставило себе целью соби- рание, сохранение и публикацию древнерус. рукописей, в т. ч. бого- службных певческих. В частности, в 1884–1885 гг. об-вом были изда- ны «Круг церковного древнего зна- менного пения» на крюковых нотах в 6 частях, а также «Стихиры, поло- женные на крюковые ноты: Творе- ние Иоанна, деспота Российского» (1886) (*Гарднер*. Богослужбное пе- ние. 1998. Т. 2. С. 414–415; РМГ. 1903. № 1. Стб. 19–20).

В 1880 г. в Москве возникло Об- щество любителей церковного пения (ОЛЦП), просуществовавшее более 30 лет. Его участниками стали еп. *Ам- вросий* (*Ключарёв*; вполн. архиепис- коп; 1-й председатель об-ва), прот. Д. Разумовский, П. Д. *Самарин*, *Каш- перов*, В. Ф. *Комаров*, Ю. Н. Мельгу- нов и др. В задачи ОЛЦП входило: изучение церковных песнопений и напевов, старинных певч. рукопи- сей; запись с голосов и публикация церковных напевов и распевов; уст- ройство концертов, организация школ по обучению певч. мастерст- ву. Самарин, один из активнейших членов ОЛЦП, сформулировал его цель так: «...сохранять и очищать от

искажений употребляемые ныне по преданию в Православной Церкви напевы и вводить в употребление церковное обиходное и хранящееся в письменности забытое древнее цер- ковное пение» (*Рахманова*. Общест- во любителей. 2002; *Самарин*. 2002. С. 294). ОЛЦП были осуществлены издания «Круга церковных песнопений обычного напева Московской епархии» в 4 частях (1882–1915) и «Собрания церковных песнопений напева Московского Большого Успенского собора» (1882). ОЛЦП устраивало конкурсы на «лучшее переложение древних напевов Рус- ской Церкви» и вручало денежные премии победителям (РМГ. 1903. № 11. Стб. 335).

В нач. XX в. в С.-Петербурге по- явился целый ряд церковнопевчес- ких орг-ций. В 1902 г. по инициативе хорового дирижера и композитора А. А. *Архангельского* было создано Церковнопевческое благотворитель- ное об-во, к-рому покровительство- вал имп. Николай II. Орг-ции, подоб- ные этому об-ву и использовавшие его устав, создавались в др. городах России (*Компанейский Н. И.* По по- воду 9-го пункта § 44 Устава Цер- ковнопевческого об-ва в С.-Петерб- бурге // РМГ. 1903. № 17/18. Стб. 469–474). В 1-е десятилетия XX в. в С.-Петербурге возникают: Всероссий- ское об-во хоровых деятелей (1907), С.-Петербургская певчая артель сле- пых (10-е гг. XX в.), об-во регентов (апр. 1912). В 1917 г. был образован Союз петроградских хоровых тру- жеников (*Артемова*. 2015. С. 40).

Целями С.-Петербургского об-ва регентов были: улучшение общест- венного и материального положен- ния регентов путем введения долж- ности регента в штат церковного прич- та (на положении, приравненном к штатному диакону); право на бес- платное воспитание детей регентов в духовно-учебных заведениях; уст- ройство кассы взаимопомощи и пен- сий. Силами об-ва планировалось создание подготовительной школы для певцов и для Регентского учи- лица, а также открытие бюро ре- гентского и певческого труда и б-ки. Инициатором и главным организа- тором об-ва был регент Г. В. Рома- нов, в его состав входили Н. А. *Доб- ровольский*, А. П. Рождественский, А. М. Фёдоров, Н. В. Мельников, А. И. *Ильштрем*, П. А. Грищенко и И. С. Соловьёв (ХРД. 1912. № 5/6. С. 117–118).

С 1910 г. Об-во распространения религиозно-нравственного просве- щения в С.-Петербурге устраивало курсы пения для народа, которые «образовали особое ядро для об- щепародного пения в храме обще- ства. Такие же курсы имелись ран- нее при Троицкой церкви общества, а ядро народного хора — при Иоан- но-Предтеченской церкви» (ХРД. 1911. № 6/7. С. 159).

В 1913 г. Я. Ф. Кузнецов в ст. «Об организации церковно-певческих об- ществ в России» предлагал по при- меру немцев, латышей, финнов ор- ганизовывать певч. об-ва, к-рые мог- ли бы содействовать возрождению как старинной рус. песни, так и цер- ковного пения. Такие об-ва могли бы преследовать просветительские цели и одновременно отвращать на- род от пьянства. К статье прилагал- ся типовый проект устава, в к-ром излагались цели, задачи, определя- лись состав об-ва, средства его со- держания, состоящие из членских взносов, доходов от капиталов об-ва, пожертвований и концертных сбо- ров; об-ва должны были находиться в ведении Мин-ва внутренних дел (РМГ. 1913. № 18/19, 22/23, 24/25, 28/29. Стб. 457–464, 521–526, 546–548, 610–614; перепечатано: ХРД. 1913. № 7/8. С. 110–114).

В марте 1907 г. в Москве было об- разовано Об-во взаимопомощи ре- гентов церковных хоров, организа- торами к-рого стали известные хо- ровые деятели: прот. Д. В. *Аллеманов*, А. В. *Никольский*, Н. М. *Данилин*, П. Г. Чесноков, композитор, педагог А. Е. *Ставровский* и др. Никольский, один из наиболее активных участ- ников об-ва, в ряде публикаций в ж. «Хоровое и регентское дело» до- казывал необходимость объедине- ния регентов для оказания поддерж- ки друг другу и критиковал пассив- ность членов об-ва уже на 2-м году его существования и вполн. (ХРД. 1909. № 1. С. 19–23; № 2. С. 53–55; № 3. С. 80–81; № 5. С. 134–137; 1910. № 2. С. 47–48; № 3. С. 75–76; 1911. № 5. С. 115–119; 1913. № 7/8. С. 103–110; 1914. № 2. С. 31–34).

С аналогичными целями и зада- чами, но в противовес Об-ву взаи- мопомощи регентов в 1909 г. было создано Об-во хоровых певцов (др. название — «Общество духовных певцов») Москвы (председатель П. В. Петерсон). Сложность во взаи- моотношениях этих 2 О. ц. заклю- чалась в том, что некоторые певчие



рассматривали регентов как эксплуататоров, не желая объединяться с ними. Никольский выступил как инициатор компромисса: «Придет время, эти разрозненные общества поймут единство своих дел и интересов и сольются, а пока каждое течение вправе искать соответствующей себе формы выражения, и пусть находит и осуществляет ее» (ХРД. 1910. № 3. С. 75–76). Об-во хоровых певцов также заботилось о престарелых певчих и об инвалидах (Там же. 1911. № 9. С. 208).

Региональные О. ц. часто возникали при об-вах или комитетах попечительства о народной трезвости и ставили своими главными задачами просвещение народа, в т. ч. духовно-музыкальное, и отвлечение его от пьянства. Активную деятельность вели О. ц. крупных центров Урала (Пермь, Вятка), Поволжья (Саратов, Н. Новгород, Царицын, Пенза), сев.-зап. регионов и Прибалтики (Псков, Новгород, Рига), Сибири (Томск, Барнаул); южных и юго-зап. областей России и Украины (Екатеринодар, область Войска Донского, Харьков, Чернигов), Закавказья (Тифлис).

Псковское об-во хорового пения, существовавшее с 1883 г., организовывало масштабные певч. праздники по примеру прибалт. регионов. Его секретарем, а в 1901–1905 гг. председателем совета об-ва и руководителем хора был М. Ф. Гривский. В журналах неоднократно сообщалось о проведении в 1910–1911 гг. в Пскове певч. праздников и концертов, к к-рым Гривский и И. И. Тульчиев привлекали до 70 сельских и городских хоров с числом участников до 1400 чел. (Там же. 1910. № 3. С. 77; 1911. № 6/7. С. 163; РМГ. 1911. № 24/25. Стб. 527–531).

В ряде регионов Польши создавались церковноприходские братства, содействовавшие созданию церковных хоров и организации их концертов: в 1877 г. — Свято-Николаевское братство в г. Замостье, в 1879 г. — Свято-Богородицкое братство в г. Холм (Там же. 1913. № 4. С. 67).

В Риге Об-во любителей православного церковного пения открылось 3 нояб. 1891 г. (см.: *Арсений (Брянцев)*. 1908. С. 143–144).

Вятское церковнопевческое благотворительное об-во существовало в 1910–1917 гг. Его видным деятелем был священник А. А. Игнатъев (впосл. протоиерей), автор трудов по истории

и теории церковного пения, регент и учитель пения (*Брандодовская*. 2005). Об-во организовывало концерты духовной музыки. С целью расширения влияния на всю губернию в 1915 г. по инициативе прот. А. Игнатъева правлением об-ва было проведено анкетирование вятских хоров и в 1916 г. был издан очерк «Церковно-певческое дело в Вятке и Вятской епархии», содержащий обзор деятельности многих хоровых коллективов. В 1916 и 1917 гг. были организованы церковнопевческие курсы, в работе которых участвовал Никольский. Большим подспорьем в работе об-ва стала переданная ему церковнопевч. б-ка Вятского губ. комитета Попечительства о народной трезвости, собранная А. Н. Карасёвым для певч. курсов в 1904 г. Об-во ходатайствовало перед Синодом об учреждении должности инструктора по церковному пению для Вятской епархии. В деятельности Об-ва участвовали вятские губернаторы и вице-губернаторы, архиереи, крупные промышленники, ученые (Там же. С. 13).

Пермский губ. комитет попечительства о народной трезвости проводил курсы певч. грамоты и хорового духовного и светского пения на протяжении более 25 лет. С 1896 г. организатором и наиболее активным деятелем этих курсов был А. Д. Городцов (РМГ. 1909. № 18/19. Стб. 488). Курсы, на которых занималось до 80 чел., получавших пособие по 15 р. в месяц, длились ок. месяца (Там же. 1903. № 21/22. Стб. 554–555). В 1907 г. Городцов выступил инициатором создания Пермского певч. об-ва и стал его председателем. Попечительство о народной трезвости также выделяло 10 тыс. р. на пособия сельским хорам, нотные издания для них высылал губ. комитет (ХРД. 1913. № 4. С. 63–64; РМГ. 1914. № 20/21. Стб. 513).

Комитет Попечительства о народной трезвости г. Сарапула Вятской губ. в 1903 г. организовал летние певческие и регентские курсы, к-рыми руководил Н. М. Сафонов (РМГ. 1903. № 33/34. Стб. 746–748).

Сибирское хоровое об-во, организованное в 1907 г. в Томске, занималось широкой музыкально-просветительской деятельностью: открыло общедоступные хоровые классы, фортепианные классы, организовало собственный «передвижной хор» и постоянный вокальный квартет

(ХРД. 1913. № 4. С. 74). Средства на мероприятия жертвовали Томское губ. попечительство о народной трезвости, а также крупный меценат П. И. Макушин — он ежегодно вносил в кассу об-ва 300 р. на устройство летних регентских курсов, бесплатно предоставляя помещения для занятий в выстроенном им «Доме наук» (РМГ. 1913. № 26/27. Стб. 602).

Второе Сибирское хоровое об-во было создано 29 февр. 1912 г. в Барнауле Томской губ., оно имело устав, цели и задачи, одинаковые с Сибирским хоровым об-вом в Томске. Об-во организовывало концертные программы, где исполняли духовные и светские хоровые произведения М. И. Глинки, А. Н. Верстовского, Н. А. Римского-Корсакова, Э. Ф. Направника, А. Т. Гречанинова, М. М. Ипполитова-Иванова (ХРД. 1912. № 12. С. 228).

В 1910 г. в г. Елифани Тульской губ. было учреждено Об-во любителей церковного пения, к-рое ставило себе не только просветительские, но и благотворительные задачи (Там же. 1910. № 12. С. 318).

В 1896 г. в Екатеринодаре члены Религиозно-просветительского братства Александра Невского и наказной казначей атаман Кубанской обл. ген.-лейтенант Я. Д. Малама приняли активное участие в организации певч. курсов под рук. регента Карасёва (РМГ. 1896. № 11. Стб. 1407–1418).

В 1910 г. в Ставрополе хор местного О. ц. дал концерт под упр. К. К. Пигрова (ХРД. 1910. № 3. С. 77).

В Харькове о местном О. ц. известно, что в 1911 г. в Великий пост его хор дал 2 духовных концерта под упр. П. Г. Чеснокова, на к-рых прозвучали произведения самого Чеснокова, А. Д. Кастальского, Н. Н. Толстякова (см. в ст. *Толстяковы*), Никольского и Гречанинова. «Хор под управлением г. Чеснокова составлял из себя стройное целое, великолепный инструмент...» (Там же. 1911. № 4. С. 105).

Об-во любителей церковного пения в г. Борзне Черниговской губ. было открыто в 1899 г. В 1903 г. О. ц. появилось в самом Чернигове, его почетным председателем был избран А. А. Архангельский, впервые приехавший в Чернигов в 1899 г. Благодаря деятельности О. ц. в Чернигове до 1917 г. проходили концерты духовной музыки. Особый резонанс



имели выступления певчих всех городских хоров (более 150 чел.) в составе сводного хора, к-рый исполнял сочинения Д. С. *Бортнянского*, прот. П. И. *Турчанинова*, А. Ф. *Львова*, Римского-Корсакова, А. А. Архангельского (*Бадалов*. 2013. № 4. С. 80).

В Саратове Церковнопевческое об-во было основано в 1905 г. Во главе об-ва в 1905 и 1912–1917 гг. стоял регент архиерейского хора Н. М. *Дмитриев*. Об-во организовывало концерты, открывало курсы по подготовке детей певчих для поступления в учебные заведения, курсы для регентов и певчих, выдавало пособия, снабжало духовно-муз. лит-рой (ХРД. 1915. № 5/6. С. 123; *Семёнов*. 1961. Л. 98).

В Пензе организатором Церковнопевческого благотворительного об-ва в 1902 г. стал А. А. Архангельский, уроженец Наровчатского у. Пензенской губ. 11 мая того же года под его руководством состоялся концерт сводного хора более чем из 250 чел., прошедший с огромным успехом (см.: http://penza-online.ru/kultura/index.php?ELEMENT_ID=12253 [Электр. ресурс]). Активным участником об-ва был известный пензенский хоровой деятель А. В. *Касаторский*.

В Н. Новгороде Иоанно-Дамаскинское церковнопевческое братство любителей древнего пения провело в 1910–1917 гг. ряд исторических духовных концертов, объединив для этого хоры города; кроме того, существовал муж. хор из духовенства. В братстве была собрана богатая нотная б-ка. В дек. 1916 г. здесь же по инициативе Д. В. Сироткина и В. А. Булычёва было учреждено Хоровое об-во с целью создания концертного смешанного хора для исполнения рус. и зарубежных духовных и светских произведений (*Семёнов*. 1961).

В 1908 г. в Царицыне возникло Церковнопевческое благотворительное об-во, которое возглавлял и материально поддерживал коммерсант А. А. Репников (Там же).

Тифлиское церковнопевческое об-во (ТЦПО) было создано в 1909 г., в инициативной группе по его организации состоял В. И. *Дановский*. В день открытия ТЦПО (1 сент.) при огромном стечении народа в храме и в церковном дворе был отслужен молебен, посл. соединенный хор местных церквей из 200 чел. под упр. Дановского. Согласно уставу

ТЦПО, утвержденному 7 сент. 1909 г., об-во должно было заниматься проблемами материального обеспечения регентов и певчих церковных хоров и поддерживать их стремление к «развитию, благолепию и правильной постановке церковного пения в Тифлисе».

В период первой мировой войны к разнообразным видам деятельности О. ц. добавились организация благотворительных концертов, помощь семьям погибших и раненых (Отчет Саратовского певч. об-ва // ХРД. 1915. № 5/6. С. 123).

Тем не менее деятельность попечительств о народной трезвости в 1914 г. резко критиковали на заседании Гос. думы, из бюджета был исключен кредит в 500 тыс. р. на пособия попечительствам. Отмечалось, что из них «очень немногие отвечают своим задачам, подобно прекрасно поставленному Пермскому попечительству, в котором работает такой знаток и преданный деятель, как А. Гордцов» (РМГ. 1914. № 20/21. Стб. 513).

В программе IV Всероссийского регентского съезда, к-рый состоялся в июне 1912 г., 5-м пунктом значится учреждение Всероссийского церковнопевческого об-ва с целью обеспечения наиболее благоприятных условий труда регентов и певчих и их материальной поддержки в старости (ХРД. 1913. № 1. С. 1–3). Эта идея была частично реализована: в 1915–1916 гг. Об-во взаимопомощи регентов церковных хоров было реорганизовано в Об-во распространения хорового церковного и светского пения, деятельность которого, по мнению организаторов и авторов проекта его устава (Никольский, Е. М. *Витошинский*, Г. А. Соколов, К. К. Буренков, А. П. Архангельский), должна была осуществляться во мн. регионах России (практически все районы Центр. России, кроме С.-Петербурга и Русского Севера, Поволжье, Юж. Урал (Оренбург)). Создатели об-ва считали благом объединение регентов и певчих России в единую орг-цию с правом иметь свой капитал, устраивать концерты и открывать учебные заведения, издавать ноты и книги, поддерживать коллег в трудных жизненных ситуациях (Устав Общества распространения хорового церковного и светского пения // ХРД. 1916. № 9/10. С. 197–212).

На *Поместном Соборе Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.*

также звучала мысль об организации единого Всероссийского церковнопевческого об-ва с отделениями в каждой губернии. В докладной записке председателя подотдела о церковном пении (подотдел работал с 8 сент. 1917 по 1 марта 1918) Витошинского пунктом 9 была организация Всероссийского церковнопевческого об-ва (см.: Поместный Собор. 2002. С. 265). В протоколе № 31 отдела «О богослужении, проповедничестве и храме» от 29 марта 1918 г. зафиксировано: «П. 5. Все труженики церковнопевческого дела Православной Русской Церкви должны быть объединены во Всероссийское церковнопевческое общество с отделениями по епархиям, уездам, селам и деревням. Такое объединение даст им возможность не только удовлетворять их материальные и профессиональные нужды, но и поможет общими силами достигать таких крупных культурных целей, как широкое потоиздательство, открытие собственных фабрик музыкальных инструментов, музыкальных магазинов, издание научных и популярных журналов, книг, брошюр и т. п. общепользных руководств» (Там же. С. 144). Последующие революционные события помешали осуществлению этих планов, деятельность уже существовавших О. ц. постепенно замирала и в основном прекратилась после 1920 г.

Идеи о создании О. ц. вновь стали актуальными в 90-х гг. XX в., после изменения отношения гос-ва к РПЦ. В 2015 г. по инициативе регента и дирижера Е. С. Тугаринова было организовано Русское православное хоровое об-во. В Попечительский совет об-ва вошли настоятель патриаршего *Богоявления собора в Елохове* прот. А. А. Агейкин, регент храма Христа Спасителя И. Б. Толкачёв, дирижер, руководитель камерного хора «Кастальский» А. М. Рудневский, композитор В. Б. Довгань и др. Цели об-ва — распространение хорового пения, в т. ч. церковного: «...оказание помощи православным приходам по сохранению музыкального наследия посредством издательской деятельности, снабжение приходов новыми церковно-певческими сборниками в целях пополнения репертуара... издание нотных сборников, нотной и научной литературы, а также запись и издание компакт-дисков... оказание организационной, материальной и методической помощи

в развитии творческой и образовательной деятельности в сфере хорошего и церковно-певческого искусства российским регентам, композиторам, исследователям церковной музыки» (<http://рпхо.рф> [Электр. ресурс]).

Лит.: Певческие об-ва // ЭС. 1898. Т. 25а. С. 917–918; РМГ. 1905. № 16/17. Стб. 479–480; 1907. № 26/27. Стб. 612–613; № 41. Стб. 911, 913–914; 1912. № 27/28. Стб. 585–587; *Арсеиш (Брянцев), архиеп.* Речь при открытии в Риге Об-ва любителей правосл. церк. пения 3 нояб. 1891 г. // *Он же.* Собрание слов и речей. Х., 1908. Т. 3. Кн. 1. С. 143–144; *Никольский А. В.* Справочно-рекомендательное бюро // ХРД. 1909. № 1. С. 19–23; *он же.* Инертно ли рус. регентство? // Там же. № 2. С. 53–55; *он же.* Снова об Обществе // Там же. № 3. С. 80–81; *он же.* Сама себя раба бьет // Там же. № 5. С. 134–137; *он же.* Отчет зав. летними регентско-учительскими курсами в Москве // Там же. 1910. № 2. С. 47–48; *он же.* [О годичном собрании Об-ва хорových певцов] // Там же. № 3. С. 75–76; *он же.* Куда мы идем? // Там же. 1911. № 5. С. 115–119; *он же.* Красногорские цифр // Там же. 1913. № 7/8. С. 103–110; *он же.* Наша халатность. Достучусь ли я? // Там же. 1914. № 2. С. 31–34; *Семёнов Д. С.* Общества церковно-певческие // *Он же.* Словарь правосл. рус. церк. пения. Кукарка-на-Вятке, 1961. Ркп. Л. 97–98 об.; *Гарднер.* Богослужбное пение: *Потёмкина Н. А.* Богослужбное пение в нач. и кон. XX в.: Лекция по курсу «История русской музыки». М., 1999; Поместный Собор РПЦ 1917–1918 гг.: О церков. пении: Сб. протоколов и докл. / Сост.: Е. В. Русол. М., 2002; *Рахманова М. П.* Об-во древнерус. искусства // РДМДМ. 2002. Т. 3. С. 95–101; *она же.* Общество любителей церк. пения // Там же. С. 190–212; *она же.* Обиход Большого Успенского собора Моск. Кремля: Вступ. ст. // Одногласный обиход Большого Успенского собора Московского Кремля. М., 2003. С. 3–14; *Самарин П. Д.* Желательно ли и возможно ли дальнейшее существование Об-ва любителей церк. пения? // РДМДМ. 2002. Т. 3. С. 293–316; *Брандобоковская Л. В.* Деятельность Вятского муз. и церк.-певч. об-ва на рубеже XIX–XX вв.: АКД. Екат., 2005; *Сабандышина Е. М.* Русское хоровое об-во и церк.-певч. капелла // Вестн. ИСТГУ. Сер. 5: Муз. культура христ. мира. 2008. Вып. 2(3). С. 84–100; *она же.* Русское хоровое об-во. М., 2016; *Остроумова Н. В.* Русская муз. газета. [2012] // www.ripm.org/pdf/Introductions/RMGintgoog.pdf [Электр. ресурс]; *Бадалов О. П.* Хоровая культура Черниговщины: Этапы развития в XX ст. // Вестник слав. культур. М., 2013. № 4. С. 79–85; *Артёмова Е. Г.* Духовно-муз. культура Петербурга рубежа XIX–XX вв. М., 2015.

Н. А. Потёмкина

ОБЩЕСТВО ВОССТАНОВЛЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОГО ХРИСТИАНСТВА НА КAVKAZE (9 июня 1860 — между 1917 и 1920).

Создание О. в. В кон. 50-х гг. XIX в., после окончательного присоединения Кавказа к Российской империи, в регионе начался новый этап миссионерской деятельности: стало очевидным, что работа *Осе-*

тинской духовной комиссии (ОДК) не отвечает интересам российской политики на Кавказе. Основными целями нового об-ва, возникшего по инициативе наместника на Кавказе А. И. Барятинского (1856–1862), должны были стать укрепление пошатнувшейся веры горцев, распространение Православия среди языческого населения и обращение мусульман. В составлении устава и решении организационных вопросов участвовали также члены Синода митр. Новгородский, С.-Петербургский и Финляндский *Исидор (Никольский)*, митр. Московский *Филарет (Дроздов)* и экзарх Грузии *Евсевий (Ильинский)*.

9 июня 1860 г. имп. *Александр II Николаевич* утвердил устав О. в. Покровительницей об-ва стала супруга императора имп. Мария Александровна, правление об-ва располагалось в Тифлисе. Работу О. в. выполнял временный комитет под упр. Барятинского. Членом об-ва мог стать любой человек, платящий взнос. В зави-



симости от суммы членам присваивали разряд: 1-й — почетный член О. в. (единовременный взнос 2,5 тыс. р. или ежегодный 250 р.); 2-й — действительный член О. в. (1,5 тыс. р. или 150 р.); 3-й — член-сотрудник О. в. (500 р. или 50 р.); 4-й — член-ревизитель О. в. (50 р. или 20 р.). Для членов О. в. был учрежден Знак св. Нины (крест на лиловой ленте), приравненный к основным наградам Российской империи: члены 1-го разряда получали золотой с терновыми ветвями зеленого цвета на белой эмали (носили на шее), 2-го — золотой с белой эмалью (носили на шее; илл. см в ст. *Знаки нагрудные церковные*), 3-го — серебряный с эмалью (носили на груди), 4-го — серебряный без эмали (носили на груди).

29 янв. 1865 г. в устав об-ва были внесены изменения и дополнения. Председателем Совета О. в. стал наместник на Кавказе, заместителем — экзарх; в состав Совета входили

6 чел., к-рых назначал председатель. Члены 1-го разряда стали вносить ежегодный взнос в размере 500 р., 2-го — 250 р., 3-го — 100 р. и 4-го — 20 р.

10 февр. 1885 г. имп. *Александр III Александрович* утвердил новый устав. Председателем О. в. стал экзарх, наместник был удален от дел. Миссионеры О. в. должны были проповедовать не только среди народов Сев. Кавказа, но и среди населения груз. провинций Тушети, Пшави, Хевсурети, Саингило и Сванети, в к-рых Православие некогда было широко распространено, но со временем подверглось значительному воздействию язычества, а также груз. исторических провинций Абхазия и Самцхе-Джавахети, где население в результате завоевания этих территорий османами было обращено в мусульманство.

При создании О. в. были учтены ошибки, допущенные в работе ОДК. Миссионерами теперь могли стать только выпускники духовных школ.

С этой целью в Тифлисской ДС было создано отд-ние подготовки ду-

Знак св. Нины 4-го разряда. Серебро. Аверс. Реверс. Фото: <https://nagrada.moscow>

ховных лиц для миссионерской деятельности. Кроме того, О. в. должно было обеспечить безопас-

ность миссионеров. От них требовалось хорошее знание языка, истории и обычаев того народа, среди представителей которого им надлежало проповедовать. Вместе с рус. духовенством в работе О. в. активно участвовало и грузинское (подробнее об основании О. в. см. в разд. «Миссионерская деятельность Грузинского Экзархата» в ст. *Грузинский Экзархат Русской Православной Церкви*).

Деятельность О. в. С целью подготовки проповедников в горных районах при Тифлисской и Ставропольской духовных семинариях были открыты классы, где преподавали языки горских народов (*Платонов.* 1910. С. 106). Первая школа О. в. была открыта в 1863 г. в Даллагкау. В 1864–1871 гг. количество школ, находящихся в ведении О. в., колебалось от 30 до 40, в них училось свыше 1 тыс. детей. В 1870 г. на строительство школ подобного типа было потрачено более 33 тыс. р.

(НА Грузии. Ф. 493. Д. 93. Л. 4). Особое внимание О. в. уделяло образованию женщин: были основаны 3 жен. школы (1-я — в 1863 во Владикавказе), в к-рых помимо духовных дисциплин девушки изучали домоведение, занимались рукоделием и др. В 1906/07 уч. г. действовали 85 принадлежавших О. в. школ: 18 — во Владикавказской епархии на Сев. Кавказе; 50 — в *Карталино-Катетинской (Грузинской) епархии* (в т. ч. 9 — в Душети, 9 — в Тианети, 5 — в Закавказском окр., 4 — в Эриванской губ., 2 — в Елизаветпольской губ., одна — в Карсской обл., 2 — в Бакинской губ. и др.); 7 в *Имеретинской епархии* (все в Сванети); одна — в *Гурийско-Мингрельской епархии*; 8 — в Сухумской епархии (Списки учителей и законоучителей по школам за 1906–1907 г. // Отчет... за 1906–1907 гг. 1909. С. 136–193).

Были созданы отделения О. в. во Владикавказе, в Гурии, Мегрелии, Абхазии, Туш-Пшав-Хевсурети, Аджарии. С целью улучшения работы О. в. 19 окт. 1895 г. в Тифлисе при содействии спмч. *Ермогена (Долганёва)* было основано Епархиальное миссионерское духовно-просветительское братство, к-рое занималось культурно-просветительской работой; в 1905 г. создано Епархиально-миссионерское братство при 1-й тифлисской миссионерской ц. во имя арх. Михаила, председателем



стал прот. С. Городцов (впосл. митр. Новосибирский и Барнаульский *Варфоломей (Городцов)*).

В 1906–1907 гг. О. в. принадлежало 119 приходо-в: 60 — в Карталино-Катетинской епархии (в т. ч. 7 — в Тушинском благочинии, 11 — в Пшаво-Хевсурском, 4 — в Ингилойском, 15 — в Джавском, 7 — в Ортевском, 6 — в Кобийском, 5 — в Ахалцихском, 5 — в Эриванском благочини-ческом окр.); 40 — в Сухумской



Церковь во имя свт. Николая в с. Астара (историческая груз. пров. Саингило, ныне на территории Азербайджана), выстроенная Обществом
Фото: Альбом. 1910. С. [16]

епархии; 19 — в Имеретинской епархии (Ведомость о приходах и причтах Об-ва за 1906–1907 гг. // Там же. С. 3–58).

Одним из наиболее ярких проповедников О. в. был еп. Имеретинский свт. *Гавриил (Кикодзе)*. С 14 мая по 4 июня 1868 г. он при помощи переводчиков проповедовал среди абхазов и др. горцев, в результате его миссии приняли крещение 6 тыс. абхазов. Также миссионерскую деятельность в Абхазии вели грузинские священники В. Жордания, Д. Мачавариани, Н. Киртадзе, К. То-

Церковь во имя вмч. Георгия в с. Калдахвары (Абхазия), выстроенная Обществом
Фото: Альбом. 1910. С. [71]

пуридзе и др. Особое значение имел основанный в 1875 г. близ Сухума рус. монахами афонского *Русского великомученика Пантелеимона монастыря* с целью активизации миссионерской деятельности в Абхазии *Новоафонский во имя апостола Симона Кананита мужской монастырь*.

В течение 14 лет среди осетин проповедовал еп. Владикавказский *Иосиф (Чепиговский)*, к-рого называли «апостолом Осетии»; еп. Иосиф уделил много внимания переводу Свящ. Писания на осетинский язык. С 1864 по 1893 г. в лоно Православия верну-

лось 4118 осетин; в 1889–1899 гг. — 93 старообрядца; в 1890–1899 гг. — 116 сектантов; в 1869–1892 гг. было крещено 115 ингилойцев; в 1867 г. — 16 хевсуров; в 1864–1868 гг. — 161 кистин; в 1867–1899 гг. — 3304 ассирийца (*Гаджиев*. 2006. С. 217). Большой вклад в миссионерскую деятельность внес инспектор школ О. в. архим. Амвросий (Кавкасидзе; 1849–1896). 1 марта 1890 г. он был избран членом О. в. и проповедовал в мусульманских и полуязыческих поселениях Зап. Грузии (Абхазия, Самурзакано, Сванети, Ахалцихский у., Самцхе-Джавахети, Артвинский и Батумский округа). В 1891 г. др. миссионеру были переданы Артвинский и Батумский округа, в 1892 г. еп. Сухумскому *Агафодору (Преображенскому)* — Самурзакано и Абхазия, в 1895 г. архим. *Леониду (Окропиридзе)*; впосл. католикос-патриарх всей Грузии) — Ахалцихский у.

Важную роль в развитии Православия в Саингило сыграл уроженец края выпускник Тифлисской ДС свящ. Тарасий Иваницкий, к-рый в 1894–1899 гг. проповедовал среди ингилойцев, а также среди населения азербайджанских и лезгинских сел. С 1899 г. миссионерская деятельность в Саингило была поручена инспектору школ О. в. Е. Миминошвили, вместе с ним работали благочинный церковей Саингило свящ. Иродион Окропиридзе и назначенный миссионером в 1902 г. свящ. Аполлон Иваницкий. Благодаря миссионерской деятельности из среды ингилойцев в 80–90-х гг. XIX в. вышли известные культурные и научные деятели Грузии И. Булулашвили, Г. Джанашвили, К. Тархнишвили, М. Г. *Джанашвили* и др., священники Д. Джанашвили и М. Кулошвили. Миссионерскую деятельность в Аджарии вели прот. Симеон Кикодзе, исп. *Амвросий (Хелая)*; впосл. католикос-патриарх всей Грузии), свящ. Евфимий Талак-вадзе и др.

В 1910 г. в Тифлисе торжественно отмечали 50-летие О. в. Были изданы отражающие деятельность О. в. труд (*Платонов*. 1910) и фотоальбом (Альбом церковей. 1910), посвященный церквам и приходским школам, основанным О. в. Было выявлено, что в течение 50 лет благодаря миссионерской деятельности О. в. было крещено 33 547 чел.

После самопровозглашения автокефалии Грузинской Православной Церкви 12 марта 1917 г. созданное

Временное правление прекратило связь с О. в. Архивные материалы фонда О. в. (НА Грузии. Ф. 493) позволяют установить, что с 1918 г. дело-производство О. в. не велось; вместе с тем в фонде содержатся документы до 1920 г., имеющие отношение к О. в.

Деятельность О. в. в Абхазии — см. разд. «Просвещение Абхазии» в ст. *Грузинский Экзархат Русской Православной Церкви*.

Деятельность О. в. в Самцхе-Джавахе, Саингило и Аджарии — см. разд. «Присоединение к России и просвещение юго-восточных и юго-западных областей Грузии» в ст. *Грузинский Экзархат Русской Православной Церкви*. О церковной истории Саингило см. в ст. *Курмухская епархия*.

Деятельность О. в. в Туш-Пшав-Хевсурети и Сванети. В горных регионах Сев. Грузии христианство проповедовали в древности, однако местное население сохраняло приверженность язычеству. По инициативе О. в. с 1865 г. в Туш-Пшав-Хевсурети стали открываться школы, преподавателями и миссионерами в к-рых были груз. духовные лица. Были построены или возобновлены церкви в Тианети, Шатили, Дартло, Барисахо, Ропке, Аракиели; при них стали действовать школы. Также школы открыли в Панкиси, где проживали переселенные из Чечни кистинцы. В 90-х гг. XIX в. значительный вклад в миссионерскую деятельность в Туш-Пшав-Хевсурети внес инспектор О. в. архим. Леонид (Окропиридзе). В 80–90-х гг. XIX в. О. в. открыло церковноприходские школы в Сванети (в Местии, Ушгули, Мулахи и др.); миссионерскую деятельность здесь вели уроженцы края прот. Виссарион Нижарадзе, свящ. Иоанн Маргиани и др.

Председатели О. в.: наместники на Кавказе кп. А. И. Бярятинский (1860–1862), вел. кн. М. Н. Романов (1863–1882), кн. А. М. Дондуков-Корсаков (1882–1885); **экзархи Грузии** архиепископы Павел (Лебедев; 29 сент. 1885 – 29 сент. 1887), Палладий (Расв; 1887–1892), смчч. *Владимир (Богоявленский; 1892–1898), Флавиан (Городецкий; 1898–1901), Алексий (Опоцкий; 1901–1905), Николай (Налимов; 1905–1906), Никон (Софийский; 1906–1908); временно исполняющий обязанности председателя еп. Бакинский Григорий (Вахин; 28 мая 1908 – дек. 1909); **экзархи Грузии** архиепископы Иннокентий (Беляев; 1909–1913), Алексий (Молчанов; 1913–1914), Питирим (Ок-*



К. К. ван Арк и датчанин О. Б. Форхгамер. Поводом к собранию стал выход в 1862 г. 1-го сино-

Церковь в с. Хуло (Аджария, Грузия), выстроенная Обществом
Фото: Альбом. 1910. С. [60]

дального издания НЗ на рус. языке, а также его распространение Форхгамером в С.-Петербурге

и окрестностях. Кружок поставил своей целью сбор пожертвований на расширение деятельности Форхгамера, оставившего службу в купеческой конторе и ставшего 1-м книгоношей кружка. Для разноски книг было решено «брать не «наемников», но только людей истинно благочестивых и работающих не из корысти, но из усердия к делу» (*Астафьев*. 1895. С. 31).

Собрания «библейского кружка» проходили ежемесячно в 1-ю среду, формальных протоколов не вели, но Астафьев отмечал такие сведения, как день заседаний, состав присутствующих и текст постановления; обширные выдержки из этой летописи он привел в кн. «Общество для распространения...» (Там же. С. 4).

В 1865 г. кружок получил «значительное развитие», почти каждый из 8 членов привлек одного или неск. человек, постепенно его состав возрос до 30 чел. На собраниях нередко присутствовали гости, в т. ч. историк С. Д. Ахшарумов, армянский пастор А. Амирханянц, буд. основатель движения евангельских христиан М. М. Корф (с 1869 действительный член об-ва), автор «Русской грамматики для русских», член Комитета грамотности ген.-майор В. А. Половцев и др.

Для сбора пожертвований, к-рый совершали только среди знакомых, заводили специальные тетрадки с девизом: «Заблуждается, не зная Писаний» (Мф 22. 29). С самого начала кружку оказывал значительную помощь А. Х. Экк, агент Британского библейского об-ва (см.: *Библейские общества*). Он закупал книги (в основном издания Евангелия и Псалтири) на синодальном складе, отдавал их в переплет, затем отсылал Форхгамеру или др. членам кружка. Экк также нашел на складе неск. тысяч Псалтирей, изданных в 1822 г. *Русским библейским обществом* в рус. переводе Г. П. Павского, — все

и окрестностях. Кружок поставил своей целью сбор пожертвований на расширение деятельности Форхгамера, оставившего службу в купеческой конторе и ставшего 1-м книгоношей кружка. Для разноски книг было решено «брать не «наемников», но только людей истинно благочестивых и работающих не из корысти, но из усердия к делу» (*Астафьев*. 1895. С. 31). Собрания «библейского кружка» проходили ежемесячно в 1-ю среду, формальных протоколов не вели, но Астафьев отмечал такие сведения, как день заседаний, состав присутствующих и текст постановления; обширные выдержки из этой летописи он привел в кн. «Общество для распространения...» (Там же. С. 4). В 1865 г. кружок получил «значительное развитие», почти каждый из 8 членов привлек одного или неск. человек, постепенно его состав возрос до 30 чел. На собраниях нередко присутствовали гости, в т. ч. историк С. Д. Ахшарумов, армянский пастор А. Амирханянц, буд. основатель движения евангельских христиан М. М. Корф (с 1869 действительный член об-ва), автор «Русской грамматики для русских», член Комитета грамотности ген.-майор В. А. Половцев и др.

Э. Бубулашвили

ОБЩЕСТВО ДЛЯ РАСПРОСТРАНЕНИЯ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ В РОССИИ, действовало в Российской империи в 1863–1915 гг. Основной его целью было «облегчить народу получение Св. Писания по возможно дешевой цене» (Годовой отчет, 2-й // ЦВ. 1871. С. 10). Работа О. д. р. С. П. в Р. началась с частного кружка (без офиц. названия) из 8 чел., принадлежавших к разным христ. конфессиям, к-рые собрались 8 апр. 1863 г. на квартире приват-доцента по кафедре всеобщей истории С.-Петербургского ун-та Н. А. Астафьева. В кружок вошли чиновник Мин-ва народного просвещения П. И. Белецкий, преподаватель теории музыки в С.-Петербургской консерватории (впосл. директор) Н. И. Заремба, чиновник Мин-ва гос. имуществ Ф. Г. Неандер, англичанин И. М. Нобс, литограф И. С. Диле, голл. органист

экземпляры по заниженной цене были проданы кружку для дальнейшего распространения. Еще до образования кружка Нобс ездил на российские ярмарки, отыскивал там издания Российского библейского общества, НЗ и Псалтири, покупал и затем продавал или раздавал народу.

При поддержке Британского библейского общества были организованы поездки Форхгамера по России: в июне 1863 г. — на Нижегородскую ярмарку, в 1864 и 1867 гг. — в Москву, в 1867 и 1868 гг. — на Кавказ. Постепенно география деятельности кружка значительно расширялась: книгопопши и члены-комиссионеры появились в Астрахани, Баку, Дербенте, Иркутске, Киеве, Москве, Н. Новгороде, Новочеркасске, Одессе, Орле, Пскове, Рязани, Саратове, Тамбове, Тифлисе, Туле и др. городах. За 1863–1868 гг. было распространено 85 580 экз., преимущественно НЗ на русском языке (в 1863 — 2450 экз., в 1864 — 4747, в 1865 — 13 385, в 1866 — 19 849, в 1867 — 17 433, в 1868 — 27 716 экз.), и собрано 4880 р. пожертвований. Помимо сбора пожертвований члены кружка продавали книги Свящ. Писания своим знакомым и сослуживцам, а также на улицах, в мастерских, аптеках и др. местах. Кружок уделял большое значение распространению изданий Свящ. Писания в войсках, в частности в Учебном пехотном батальоне в Ораниенбауме, готовившем ротных командиров для пехотных войск. Книги для распространения также получали от книгопродавца К. И. Мейера. 1 сент. 1865 г. на заседании было решено, что кружок отныне занимается распространением только книг Свящ. Писания, а Мейер продолжит продажу книг духовно-нравственного содержания.

Учреждение общества. «Кружковый» период деятельности об-ва закончился с изданием циркуляра МВД от 20 окт. 1866 г., к-рым запрещались всякие собрания, деятельность об-ва и проч. объединений, не зарегистрированных правительством. 17 нояб. 1866 г. состоялось экстренное собрание кружка с целью подбора документов, необходимых для регистрации. Учредителями О. д. р. С. П. в Р. стали 16 чел., подписавших устав. Помимо членов «библейского кружка» это были Ю. А. Долганов, П. П. Дьяконов, Ф. К. Карель, А. Г. Лошкарёв, Б. Ф. Лемм, ба-

рон Р. А. Мирбах, контр-адмирал К. В. Небольсин, К. П. Слепнёв, профессор С.-Петербургского ун-та А. В. Советов и преподаватель приюта принца Н. Г. Ольденбургского А. И. Намапский. В янв. 1867 г. устав был представлен в МВД и пролежал там ок. 2 лет, затем внесен министром внутренних дел А. Е. Тимашевым (по просьбе его жены, принимавшей деятельное участие в работе об-ва) на рассмотрение Комитета министров, одобрен и 2 мая 1869 г. Высочайше утвержден. Целью О. д. р. С. П. в Р. было «содействовать распространению в России Св. Писания, т. е. книг Ветхого и Нового Завета, изданных по благословению Св. Синода, преимущественно же Евангелия и Апостола в русском переводе» (Астафьев. 1895. С. 91). Число его действительных членов с правом голоса не должно было превышать 40 чел. (в год утверждения устава их было 25). Ежемесячно проводились собрания действительных членов, составлявших распорядительный комитет об-ва. В члены-сотрудники принимались лица обоого пола всех сословий, основанием для принятия был не денежный взнос, а личный труд. В год утверждения устава в об-ве состояли 84 члена — сотрудника. Оно имело печать со словами: «Заблуждайтесь, не зная Писаний» и надписью вокруг: «Печать Общества для распространения Св. Писания в России». В окт. 1869 г. на страницах «Правительственного вестника» (№ 220) появилась одна из первых статей о деятельности об-ва, вызвавшая сочувственные отклики и предложения по оказанию содействия по всей России, в т. ч. от духовных лиц, чем об-во особенно дорожило. В 1870 г. устав об-ва был напечатан в нек-рых столичных и провинциальных изданиях.

Одной из ярких отличительных характеристик об-ва был способ распространения Свящ. Писания вразнос, т. е. книгоношами, по примеру Британского библейского общества. На момент утверждения устава эту обязанность взяли на себя датчанин Форхгамер, бессрочноотпускной рядовой эстонец В. Ф. Гансон (Янсон), бессрочноотпускной матрос О. И. Силяков, отставной унтер-офицер А. Тихонов, полуграмотная старушка С. П. Филиппова, продававшая книги на заводах, на улицах, рынках, в трактирах и питейных домах и др. (Годовой отчет, 1-й // ЦВ.

1870. С. 16, 18; Астафьев. 1895. С. 199, 210). Рассказы о деятельности книгонош, обширные отрывки из их донесений помещались в ежегодных отчетах О. д. р. С. П. в Р., выходявших с 1870 г. (1–47-й Годовые отчеты за 1869–1915 гг. СПб., 1870–1916; Кириллов. 1874). Первый отчет, напечатанный тиражом в 10 тыс. экз., и листок с очерком истории и целей об-ва раздавали и рассылали бесплатно в течение неск. лет. С помощью лейб-медика Ф. К. Кареля отчеты передавали имп. Александру II Николаевичу; с 1871 г. об-во получало пожертвования от членов имп. фамилии (ок. 1 тыс. р. ежегодно). Отчеты рассылали во все епархиальные ведомости и некоторые духовные журналы. На страницах «Церковного вестника» отмечалось, что отчеты об-ва «в высшей степени интересны по тем сведениям о религиозно-бытовой жизни народа, какие сообщаются в рассказах его книгонош и в корреспонденциях его членов сотрудников...» (Годовой отчет Высочайше утвержденного Об-ва для распространения Свящ. Писания в России, 11-й // ЦВ. 1880. № 42. С. 5).

Состав. Правление О. д. р. С. П. в Р. состояло из председателя, казначея и секретаря. Первым председателем стал Астафьев, занимавший пост до апр. 1903 г., его сменил редактор ж. «Русский паломник» А. И. Поповицкий († 29 марта 1904), потом об-во возглавлял директор 1-го кадетского корпуса ген.-майор В. И. Покопило, вскоре назначенный военным губернатором Ферганской обл., после его отъезда — начальник Главного тюремного управления А. М. Максимовский (убит 15 окт. 1907; см. о нем: Годовой отчет, 39-й // ЦВ. 1908. С. 5–18), последним председателем был Е. К. Пистолькорс. Действительными членами об-ва в разные годы состояли директор 1-й С.-Петербургской военной гимназии Е. К. Баумгартен, гр. А. П. Бобринский, член Учебного комитета при Синоде А. В. Добряков, А. Н. Куломзин, А. Г. Лошкарёв, А. П. Пезаровиус, В. К. Саблер, ген. К. А. Швевс, Г. И. Ширияев, О. И. Шиховский и др. Среди членов-сотрудников об-ва были представители аристократии, гражданские чиновники и военные разных чинов, купцы, мещане, отставные матросы и солдаты.

В состав об-ва входили лица, бывшие вносл. активными деятелями

«С.-Петербургского евангельского пробуждения»: кнж. М. М. Дондукова-Корсакова, кнж. В. Ф. Гагарина, барон Корф, В. А. Пашков, Ю. Я. Понцов, баронесса Э. Ф. Раден, Е. А. Тимашева (урожд. Пашкова), а также представители Русского евангельского союза: барон П. Н. Николаи, стал товарищем председателя, Ф. Х. Офенберг — казначеем, Е. К. Пистолькорс — членом совета общества.

Руководители об-ва придавали особое значение активному участию в нем правосл. духовенства, отмечая его численность в ежегодных отчетах. В 1877 г. среди членов об-ва насчитывалось 147 лиц духовного звания, т. е. более $\frac{1}{4}$ всего состава (Там же, 9-й // ЦВ. 1878. С. 2–3). В 1880 г. в об-ве состояло более 200 лиц духовного звания, из них 66 священнослужителей имели у себя небольшие запасы книг. Нек-рые пастыри по благословию преосвященных сами разносили книги. Членами-сотрудниками об-ва были архиепископы *Амвросий (Ключарёв)*, *Вениамин (Благоправов)*, *Модест (Стрельбицкий)*, епископы Иосиф (Соколов), Иларион (Юшенев), свт. *Иустин (Полянский)*, *Лаврентий (Некрасов)*, прот. Н. И. Брянцев, прот. М. Д. Горчаков, протопресв. А. А. Желобовский, прот. *Иоани Кронштадский* (Сергиев), протопресв. И. Л. Янышев и др. Наибольшее число лиц духовного звания состояло в обществе в 1885 г. (442 чел.), с кон. 1890 г. их численность неуклонно уменьшалась: в 1914 г., согласно отчету, в обществе осталось 108 лиц духовного звания.

Как указывалось в ежегодных отчетах, главными деятелями об-ва считались книгоноши, на долю которых приходилось от $\frac{1}{3}$ распространяемых книг. От них требовались знание Свящ. Писания, а также искренние благочестие, смирение и самоотвержение; продолжительное испытание выдерживали не все претенденты. Странствуя по России, книгоноши знакомили с деятельностью об-ва и возбуждали сочувствие к нему. Им выдавали специальные кожаные сумки с медными бляхами с надписью «Общество для распространения Св. Писания в России», к-рые нельзя было передавать др. людям. Книгоноши были членами-сотрудниками об-ва, до 1895 г. их было 19, а всего за годы деятельности об-ва в его составе насчитывалось

33 книгоноши. В 1898 г. было принято решение за вознаграждение пользоваться помощью «трудолюбивых наподобие книгонош», которые могли бы распространять книги вразнос на местах. В нач. XX в. один из книгонош об-ва неск. раз ездил в Иерусалим для продажи изданий рус. паломникам. В 1888 г. был основан специальный фонд пособий для пенсий или помощи семьям в случае смерти книгоноши или потери им трудоспособности; в 1894 г. фонд располагал суммой 1460 р. 88 к.

За период с 1886 по 1892 г. в об-ве состояло более 1,2 тыс. чел. (в 1886 — 1203, в 1892 — 1416), затем их численность уменьшалась (в 1897 возросла до 1382), в 1914 г. об-во насчитывало 590–599 чел.

Финансы. В день утверждения устава капитал об-ва составлял 258 р. 69 к. В 1-й год его работы расходы составляли ок. 10 тыс. р., в последние годы — до 40 тыс. р. Продажа книг была убыточной, расходы об-ва покрывались за счет членских взносов, пожертвований от учреждений и частных лиц, кредитов и проч. поступлений. Летом 1870 г. Синод предоставил об-ву право получать книги со склада Хозяйственного управления при Синоде «в листах, по удешевленной цене и в кредит» на сумму до 5 тыс. р., в посл. сумма кредита увеличена до 10 тыс. р. Об-во начало самостоятельно заниматься переплетными работами и рассылкой.

С 1870 г. советом Главного об-ва Российских железных дорог О. д. р. С. П. в Р. было предоставлено право свободной продажи книг Свящ. Писания по Николаевской, Нижегородской и Варшавской линиям железных дорог с возможностью входа в вагоны всех классов; сотрудникам об-ва выданы бесплатные билеты для проезда. К сер. 70-х гг. XIX в. об-во получило билеты и стало распространять книги почти по всем линиям железных дорог, с 90-х гг. XIX в. — имело право бесплатного проезда и провоза книг по казенным и частным железным дорогам, а также на речных и морских пароходах, включая суда Добровольного флота (Там же, 24-й // ЦВ. 1893. С. 2).

Осенью 1875 г. об-во разослало циркулярные письма всем архиереям, губернаторам, предводителям дворянства, а также в губернские и уездные земские управы, в городские думы и уезды с просьбой оказать финансовое содействие; сумма поступлений

составила 475 р. 80 к. С мая 1878 г. издавались «Известия Общества для распространения Св. Писания в России», к-рые выходили нерегулярно, по мере накопления материала.

Значительную финансовую помощь О. д. р. С. П. оказало Американское библейское об-во, которое предполагало открыть в России свой филиал для распространения книг Свящ. Писания. Летом 1879 г. с этой целью в С.-Петербург прибыл секретарь Американского об-ва пастор Гилман. В итоге была достигнута договоренность о том, что вместо открытия своих агентств Американское библейское об-во будет оказывать денежную помощь рус. об-ву: 1) ежегодно выделять 1 тыс. долл. на бесплатную раздачу книг Свящ. Писания; 2) содержать необходимое число книгонош. Ежегодная помощь в размере 3–5 тыс. долл. (ок. 6–10 тыс. р.) поступала в течение 17 лет и закончилась в 1897 г. С 1880 г. на эти деньги организовывались ежегодные весьма дорогостоящие «экспедиции» из 1–2 книгонош в Зап. и Вост. Сибирь, в Приамурский и Забайкальский края, на Сахалин, на Камчатку, в Туркестан (напр., книгоноша И. К. Голубев побывал в Сан-Франциско и Нью-Йорке, где встречался с Гилманом). В ходе «экспедиций» книгоношам с грузом от неск. сот килограммов до неск. тонн поручалось по возможности снабжать книгами Свящ. Писания все населенные местности. Помимо городов и таежных поселений они посещали заводы, золотые прииски, распространяя книги в т. ч. среди рус. переселенцев в Сибири, арестантов, политических ссыльных, живших в приютах арестантских детей. Часть книг была передана в дар в тюрьмы, больницы, бедным крещеным остякам, в духовные уч-ща и церковно-приходские школы, которые функционировали почти в каждом селе. Особое внимание об-во уделяло распространению Свящ. Писания в воинских частях, в частности в расположенных в Туркестане на границе с Афганистаном, где еще продолжались военные действия. За 1880–1891 гг. книгоноши О. И. Селяков, З. И. Гагарин, И. Т. Радченко, С. Г. Ткачёв, П. А. Тюльпанов, Голубев, Н. А. Алифанов распространили более 100 тыс. книг, в т. ч. подарили в лазарете раненым из Закаспийского отряда ген. М. Д. Скобелева, участво-

вавшего в Ахалтекинских экспедициях (Там же, 14-й. 1883. С. 24–30; Там же, 15-й. 1884. С. 15–24; Там же, 16-й. 1885. С. 18–27; Там же, 17-й. 1886. С. 16–30; Там же, 18-й. 1887. С. 12–24 и др.).

С 1 янв. 1892 г. по ходатайству действительного члена об-ва гос. контролера Т. И. Филиппова для об-ва ежегодно выделялось пособие в размере 1,2 тыс. р. из Гос. казначейства. В 1910 г. об-во получило право льготной пересылки книг по почте. С 1911 г. ежегодная субсидия увеличилась с 1,2 до 3 тыс. р.

Деятельность. Осенью 1870 г. об-во обратилось к общественным организациям, а также к земским управам с предложением оказать содействие в распространении Свящ. Писания. Из 369 губернских и уездных управ на призыв откликнулось 13, в т. ч. С.-Петербургская, Орловская, Тульская управы; были открыты склады для хранения изданий общества в Орловской, Ростовской, Моршанской, Петрозаводской, Белёвской, Весьегонской, Клинской, Даниловской, Галичской, Ирбитской, Касимовской, Кременчугской управах (Там же, 2-й. 1871. С. 11–13).

В 1872 г. деятельность об-ва охватывала 48 губерний. В 1873 г. распространили 66 162 книги в 154 учреждениях 126 местностей России, на территории городов Верхотурье, Енисейск, Кяхта, Усть-Каменогорск, Омск, Нов. Узень, Астрахань, Тифлис, Бахчисарай, Одесса, Кишинёв, Варшава, Ревель, Гельсингфорс, Вологда. Об-во снабжало книгами сельские школы, больницы, места заключения, учебные заведения, земские управы, церковные братства и попечительства, воинские части, архиерейские дома и обители, в частности Соловецкий, Валаамский, неск. курских и другие монастыри. После 1905 г. в списке учреждений, куда об-во высылало книги, встречаются Национальное Библийское об-во Шотландии (117 873 экз.), Евангельский союз в Лондоне (4400 экз.), Российский Евангельский союз (8973 экз.), Миссия для раздачи Свящ. Писания (11 070 экз.).

Об-во имело отд-ние и склад в Москве (действовали в 1872–1904). Благодаря московскому члену об-ва, прокурору Московской синодальной палаты А. Н. Потёмкину, с 1876 г. обществу было разрешено ставить палатки около храмов или мон-рей в периоды большого стечения на-

рода; настоятелей церквей и обителей призывали оказывать содействие разносчикам книг. Склады общества находились также в Смоленске, Н. Новгороде и др. городах.

В 1876 г. в России была издана Библия «для домашнего назидательного чтения», а в 1889 г. — Библия с параллельным текстом на церковнослав. и рус. языках (см. подробнее: *Алексеев А. А.* Библия. Переводы на рус. яз. // ПЭ. Т. 5. С. 153–161). Давно назревавшая потребность в общедоступном истолковании книг Свящ. Писания побудила одного из членов об-ва Ф. Г. Тернера составить «Опыт краткого изъяснения на Евангелие от Иоанна» (СПб., 1886).

С кон. 90-х гг. XIX в. наблюдается снижение количества распространяемых изданий Свящ. Писания, что отчасти было связано с ростом числа орг-ций, занимающихся аналогичной деятельностью. Среди причин этого явления руководители об-ва называли появление политических движений в стране и снижение активности среди членов самого общества. Наиболее интенсивно процесс распространения книг проходил в 1871–1873, 1882–1888, и 1894–1897 гг.

К нач. XX в. об-во распространило в европ. и азиат. частях России более 2 млн книг Свящ. Писания, преимущественно НЗ и Псалтирей на рус. языке (с 1863 по 1914 — ок. 2,6 млн экз.). Наиболее популярны были издания НЗ, с Псалтирью и без нее, Четвероевангелия, Библии на рус. языке, Библии с параллельным текстом на церковнослав. и рус. языках, Псалтири на церковнослав. языке. С начала XX в. наибольшим спросом стали пользоваться отдельные издания Евангелий на рус. языке. Покупателями об-ва были представители мелкого чиновничества, мещане, купцы, рабочие, крестьяне, но наибольшей популярностью его книги пользовались у нижних военных чинов. Учредитель об-ва Карелю принадлежала идея об издании Синодом НЗ в 32-ю долю листа, чтобы книга помещалась в солдатском ранце. Распространение книг среди войск внутри России (помимо С.-Петербурга и окрестностей) началось в 1871 г. Еще ранее книгоношам об-ва «дано было исключительное право входа с св. книгами в казармы и лагерные расположения войск» (Годовой отчет, 26-й // ЦВ. 1895. С. 2), которое сохранялось за ними в 1876 г.

из уважения к деятельности об-ва и запрещалось др. продавцам (в 1903 вход для посторонних в казармы и места расположения войсковых частей был закрыт). Книгоноши об-ва распространяли книги во время русско-турецкой (1877–1878) и русско-японской (1904–1905) войн, причем не только в лазаретах и госпиталях, но и в местах военных действий. 27 янв. 1904 г. в действующую армию была командирована книгоноша Ю. З. Сикст. Солдатам, отправлявшимся на Дальн. Восток, она продала 30 511 экз. изданий отдельных Евангелий (по 6 к., в коленкором переплете), что составило почти половину от всего количества книг, распространенных об-вом в 1904 г. Крупная акция по бесплатной раздаче книг Свящ. Писания нижним чинам и солдатам была предпринята об-вом в начале первой мировой войны.

С 1893 г. особое внимание об-во стало уделять сельскому населению. Прежде всего в книгах Свящ. Писания нуждались жители деревень, удаленных от железных дорог.

Помимо работы на ярмарках в Н. Новгороде об-во принимало участие в Московской политехнической выставке в 1872 г., в художественно-промышленной выставке в 1882 г., в сельскохозяйственной выставке в Казани в 1890 г., во Всероссийской промышленно-художественной выставке в Н. Новгороде в 1896 г. В 1892 г. об-во отправило образцы распространяемых книг на Всемирную выставку в Чикаго (1893) (Там же, 24-й // ЦВ. 1893. С. 6).

В 10-х гг. XX в. лица духовного звания составляли примерно $\frac{1}{6}$ часть общества. Деятельность общества активизировалась с началом первой мировой войны. С 1 сент. по 31 дек. 1914 г. нижним чинам и солдатам было роздано бесплатно 22 042 экз. книг, а всего в 1914 г. распространено 109 867 экз., почти в 2 раза больше, чем в 1913 г.; гл. обр. это были брошюры отдельных изданий Евангелий (74 287 экз.) и Четвероевангелия (13 093 экз.) по сниженной цене. Об-во выпустило воззвание для сбора пожертвований, чтобы увеличить число бесплатно раздаваемых изданий (Там же, 46-й // ЦВ. 1915. С. 6). Вскоре после начала войны был создан «особый фонд для даровой раздачи Св. Писания русским воинам». Книги передавались



через уезжавших на фронт священников; члены об-ва посещали лазареты и раздавали бесплатно экземпляры Евангелия и других изданий. Точная дата и причины прекращения деятельности об-ва не выявлены.

Ист.: Устав Об-ва для распространения Свящ. Писания в России. [СПб.,] 1868; Об-во для распространения Свящ. Писания в России: Его происхождение, цель и устройство. [СПб.,] 1869; Об-во для распространения Свящ. Писания в России: Очерк деятельности, 1863–1874. СПб., 1875; То же, 1863–1887. СПб., 1888; То же, 1863–1888. СПб., 1889; То же, 1863–1891. СПб., 1892; Годовой отчет... Об-ва для распространения Свящ. Писания в России, 1–47-й, за 1869–1915 гг. СПб., 1870–1916; Записка для членов-сотрудников и сотрудников Рос. об-ва для распространения Свящ. Писания в России. СПб., 1870; [Отчет об общем собрании членов Об-ва, бывшем 21 окт. 1871 г.]. СПб., 1872; Кат. книг, имеющихся в запасе Рос. об-ва для распространения Свящ. Писания в России. СПб., 1873, 1876, 1877, 1879; Общее собрание членов Об-ва для распространения Свящ. Писания в России 8 апр. 1888 г. в память 25-летия: (1863–1888). СПб., 1888; Об Об-ве для распространения Свящ. Писания в России: Кр. очерк деятельности. [СПб.,] 1894, 1895, 1915; [Отчет о полугодовом собрании Об-ва, состоявшемся 12 дек. 1903 г.]. СПб., 1904.

Лит.: Кириллов И. Об-во для распространения Свящ. Писания в России и его книгоноши. М., 1874; Астафьев Н. А. Опыт истории Библии в России в связи с просвещением и правами. СПб., 1889, 1892^н; *он же*. Об-во для распространения Свящ. Писания в России: (1863–1893): Очерк его происхождения и деятельности: По запискам, восп., письмам и годовым отчетам. СПб., 1895; Жизнь и труды 1-го книгоноши об-ва для распространения Свящ. Писания в России О. Б. Форхгамера по его автобиографии и письмам / Сост.: Н. А. Астафьев. М., 1902.

Т. А. Богданова

ОБЩЕСТВО ИИСУСА — см. *Иезуиты*.

ОБЩЕСТВО ИСТОРИИ И ДРЕВНОСТЕЙ РОССИЙСКИХ (ОИДР) при Московском ун-те, научное об-во в России и СССР, 1-е в стране историческое об-во. Основано по инициативе проф. Гёттингенского ун-та А. Л. Шлёцера (*Попов*. 1884. С. 2–4). В нач. 1804 г. министр народного просвещения гр. П. В. Завадовский доложил имп. Александру I о готовности Шлёцера «соучаствовать с российскими учеными в критическом издании древних русских летописей». Император повелел составить об-во «при одном из ученых сословий», существовавших тогда в России, после чего Завадовский поручил М. Н. Муравьеву обратиться с этим предложением в Московский ун-т, где оно встрети-

ло самый благожелательный отклик (Там же. С. 6–7, 11–12).

Первое совещательное заседание нового об-ва состоялось 18 марта 1804 г. В состав ОИДР вошли профессор Московского ун-та, в т. ч. декан отд-ния словесных наук, проф. всемирной истории, статистики и географии И. А. Гейм, проф. церковной истории, статистики и географии М. М. Снегирёв, проф. истории, статистики и географии Н. Е. Черепанов, проф. теории и истории изящных искусств И. Ф. Буле, проф. слав. языка и словесности, теории изящных искусств и археологии М. Г. Гаврилов, проф. политической экономии и дипломатии Х. А. Шлёцер, проф. опытной физики П. И. Страхов (Там же. С. 12, 14). Большинство первых действительных членов в молодости были связаны с Н. И. Новиковым, И. Г. Шварцем и Дружеским ученым обществом. Почетными членами ОИДР стали Шлёцер, придворный историограф Н. М. Карамзин, архивисты Н. Н. Бантыш-Каменский и А. Ф. Малиновский, коллекционер гр. А. И. Мусин-Пушкин. Первым председателем общества на совещательном заседании был избран ректор Московского ун-та Х. А. Чеботарёв. Позднее были избраны секретарь — профессор эстетики, философии и классической словесности П. А. Сохацкий (26 марта 1804 — 18 марта 1809) и казначей — проф. минералогии и сельского домоводства, инспектор Благородного пансиона при Московском ун-те А. А. Прокопович-Антонский (с 1807).

В 1804–1810 гг. об-во подготовило и напечатало 10 листов (80 печатных страниц) «Повести временных лет» по Лаврентьевскому списку. Большинство документов 1-го периода существования об-ва были утрачены в 1812 г., во время пожара в Москве.

14 дек. 1810 г. попечитель Московского ун-та П. И. Голенищев-Кутузов закрыл ОИДР как «недеятельное» (Там же. С. 89–90), а уже 22 дек. провел в своем доме заседание, посвященное открытию ОИДР в новом виде и составе. На заседание были приглашены профессора И. А. Двигубский, В. М. Котельницкий, П. И. Суворов и Р. Ф. Тимковский, а также Я. И. Бардовский, П. П. Бекетов, С. Н. Глинка, П. М. Дружинин, А. А. Перовский, барон Б. И. фон Фитингоф и С. П. Фонвизин (Там же. С. 214–217). По предложению Голе-

нищева-Кутузова новым председателем об-ва был избран Бекетов, секретарем — Двигубский (до 16 янв. 1825), казначеем — Дружинин (до 20 июля 1827) (Там же. С. 111–116).

Устав об-ва высочайше одобрен 21 янв. 1811 г. (подготовлен Голенищевым-Кутузовым по распоряжению министра народного просвещения гр. А. К. Разумовского; ПСЗ. Т. 31. № 24492). 13 марта 1816 г. устав был дополнен положением о почетных членах. На основании Высочайшего повеления от 12 янв. 1893 г. министр народного просвещения И. Д. Делянов утвердил 19 янв. того же года новый устав ОИДР.

Главной целью об-ва, согласно уставу 1811 г., являлась публикация летописей, устав регламентировал нормы их ежегодного издания, вводил обязательный выпуск трудов об-ва, а также ставил перед ним задачи сбора предметов старины, анализа и критики различных сочинений по рус. истории. С 30-х гг. XIX в. в связи с созданием Археографической комиссии (см. в ст. *Археографические комиссии*) проблема публикации летописей была снята с повестки дня ОИДР. По уставу 1893 г., «главнейшие задачи общества состояли в собирании материалов для отечественной истории и разработке оной по всем тем вопросам и предметам, в область ее входящем».

Согласно уставу 1811 г., об-во включало действительных членов, благодетелей, соревнователей и корреспондентов. Действительными членами являлись, как правило, люди, известные «в ученом свете сочинениями или отличными сведениями из российской истории и древностей», проживавшие преимущественно в Москве или ее ближайших окрестностях. В 1811 г. их число было установлено в 30 чел., в 1893 г. увеличено до 100 чел. Благодетелем могло быть лицо, совершившее «какое-либо значительное для общества пожертвование книгами, рукописями, или денежными, либо другими какими-нибудь пособиями». Члены-соревнователи утверждались по письменному представлению действительных членов, в основном это были профессиональные историки. Уставом 1811 г. также предполагалось наличие корреспондентов ОИДР в тех российских и зарубежных городах, где могли находиться источники по истории России; корреспонденты назначались



по письменному предложению кого-либо из членов об-ва. В появившуюся в составе об-ва в 1816 г. категорию почетных членов входили известные деятели науки и культуры, гос. деятели (среди них — кн. П. А. Вяземский, П. И. Шафарик, графы Д. Н. Блудов и Д. А. Толстой, Н. Х. Бунге, К. П. Победоносцев).

ОИДР возглавлял председатель, избиравшийся из числа действительных членов (с 1811), из числа действительных или почетных членов на 3 года (с 1893). Избранная кандидатура председателя представлялась попечителем Московского ун-та на утверждение министру народного просвещения. Председатель осуществлял контроль за соблюдением уставных отношений, открывал и закрывал заседания об-ва, визируя деловые бумаги. Согласно уставу 1811 г., на случай длительной отлучки председателя предусматривалось избрание временного председателя из числа действительных членов. В 1836 г. по предложению гр. С. Г. Строганова введена должность вице-президента, просуществовавшая до 1876 г. Избранный на пост вице-президента кандидат также проходил процедуру утверждения министром народного просвещения. В соответствии с уставом 1893 г. «в случае отлучки председателя, или когда Общество по какой-либо причине останется без председателя», временное председательство переходило к старейшему по времени избрания из живших в Москве действительных или почетных членов, к-рый, «раз приняв оное, сохраняет его до возвращения председателя или до выбора нового».

Должность председателя ОИДР с 1810 г. занимали: Бекетов (22 дек. 1810 — 14 дек. 1821), Малиновский (14 дек. 1821 — 12 апр. 1823, не утвержден; 24 мая 1830 — 22 февр. 1836), А. А. Писарев (12 апр. 1823 — 24 мая 1830), гр. С. Г. Строганов (22 февр. 1836 — 27 нояб. 1848; 29 марта 1857 — 22 янв. 1874), А. Д. Чертков (27 нояб. 1848 — 29 марта 1857), Н. В. Исаков (22 февр. — 18 мая 1874, не утвержден), С. С. Иванов (1874–1875, 1876, назначенный временный председатель), М. П. Погодин (21 апр. — 8 дек. 1875), В. Н. Лешков (7 февр. — 3 апр. 1876, не утвержден), гр. Д. Н. Толстой (с 1878 Толстой-Знаменский) (29 апр., 16 окт. 1876 — 31 янв. 1879), С. М. Соловьёв

(31 янв. — 4 окт. 1879), И. Е. Забелин (6 нояб. 1879 — 5 мая 1888), Г. Д. Филимонов (5 мая 1888 — 26 февр. 1893, временный председатель), В. О. Ключевский (26 февр. 1893 — 25 нояб. 1905), Д. И. Иловайский (1905 — 10 апр. 1906, временный председатель), В. Г. Глазов (10 апр. 1906 — между июнем 1918 и янв. 1919, с 1917 формально), М. К. Любавский (30 янв. 1917 — 1929, до 19 янв. 1919 временный председатель).

На 3 года из числа членов об-ва избирались секретарь и казначей. Секретарь вел делопроизводство ОИДР и ведал его архивом. По сложившейся с 1837 г. традиции секретари выступали редакторами изданий об-ва, в 1893 г. эта традиция была закреплена в уставе. После И. А. Двигубского должность секретаря занимали: И. М. Снегирёв (15 апр.

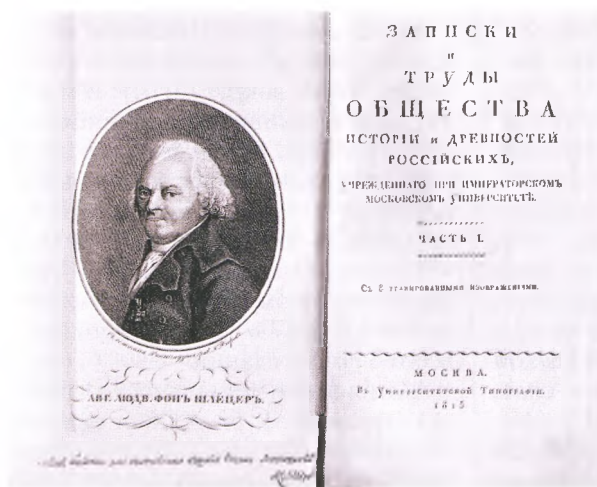
(12 июня 1837 — 27 сент. 1841), П. М. Строев (27 сент. 1841 — 25 янв. 1847), В. М. Ундольский (25 янв. 1847 — 1 нояб. 1864), Филимонов (23 янв. 1865 — 26 мая 1898), Е. И. Соколов (25 нояб. 1898 — 1915), К. В. Покровский (с 1915).

Численный состав ОИДР колебался: 125 чел. — в 1835 г., 167 чел. — в 1847 г., 107 чел. — в 1877 г., 150 чел. — в 1904 г., 138 чел. — в нач. 1917 г. (*Тодийчук*. 1989. С. 15, 19, 22, 29, 36), 115 чел. — к марту 1920 г. (*Демидов, Ишутин*. 1978. С. 279).

Торжественное открытие возобновленного ОИДР состоялось 13 марта 1811 г. В 10–30-х гг. XIX в. заседания об-ва были нерегулярными, а в условиях Отечественной войны 1812 г. и в период восстановления Московского ун-та (1812–1815), а также в 1818, 1819, 1822 гг. не проводились вовсе. На заседаниях обсуждались вопросы пополнения б-ки и нумизматической коллекции, приобретения рукописей, читались до-

клады на археолого-нумизматические темы, по проблемам летописания, связей славян с соседями и др. В 1815–1837 гг. выходили «Записки и труды

Титульный лист
кн. «Записки и труды
Общества истории
и древностей российских».
М., 1815. Ч. 1



1825 — 18 марта 1833), С. П. Шевырёв (18 марта 1833 — 12 дек. 1836), Погодин (12 дек. 1836 — 6 февр. 1845), Ф. Л. Морозкин (21 февр. — 20 окт. 1839, избран во время длительного отсутствия Погодина), О. М. Бодянский (6 февр. 1845 — 27 нояб. 1848; 18 дек. 1857 — 6 сент. 1877), И. Д. Беляев (27 нояб. 1848 — 18 дек. 1857), А. Н. Попов (27 окт. 1877 — 30 мая 1881), Е. В. Барсов (15 окт. 1881 — 29 сент. 1907), Любавский (29 сент. 1907 — 30 янв. 1917), С. А. Белокуров (февр. 1917 — 3 дек. 1918), М. М. Богословский (19 янв. 1919 — 1929).

Согласно изменениям 1816 г., внесенным в устав 1811 г., для заведования б-кой об-ва, нумизматическим кабинетом и музеем из действительных членов избирался библиотекарь (по уставу 1893 г. — на 3 года). Библиотекарями ОИДР состояли: М. Т. Каченовский (2 мая 1811 — 7 марта 1836), Е. Ф. Корш

ОИДР» (в 1826 — «Труды и записки ОИДР», с 1827 — «Труды и летописи ОИДР») (ч. 1–8), а также изданы 3 части сб. «Русские достопамятности» (1815–1844). Ядро ОИДР в 10–20-х гг. XIX в. составляли К. Ф. Каллайдович, Каченовский, Н. С. Арцыбашев. Среди членов вновь открытого об-ва были и представители РПЦ, в частности митр. Евгений (Болховитинов; с 1811 член-соревнователь, с 1816 почетный член). Митр. Евгений предоставил для публикации источники с комментариями, сообщения о раскопках и находках в Киеве, краткое исследование о «черниговской гривне», статью, посвященную открытию памятника древнерус. лит-ры (Сведение о Кирике, предлававшем вопросы Нифонту еп. Новгородскому // Тр. и летописи ОИДР. 1828. Ч. 4. Кн. 1. С. 122–129) и др. Также он поддержал идею археографического обследования рус. мон-рей,

содержавшуюся в докладе Строева «О средствах удобнейших и скорейших к открытию памятников отечественной истории и об успешнейшем способе обрабатывать оные», прочитанном в 1823 г. (Там же. С. 277–301). Строев предложил организовать археографические экспедиции по России (тогда его программа принята не была, но вполсл. легла в основу деятельности Археографической комиссии).

Первоначально ОИДР существовало на частные пожертвования, однако при активной поддержке своего председателя, гр. Строганова, 29 апр. 1837 г. оно получило статус и наименование «императорское» (2 ПСЗ. Т. 12. № 10264. С. 333), а также ежегодное финансирование в 5 тыс. р. (Фролова. 2011. С. 147). С того же года по инициативе гр. Строганова члены ОИДР начали выпуск нового периодического изд. «Русский исторический сборник» (1837–1844. Т. 1–7). В 1846–1848 и 1858–1918 гг. издавались «Чтения в Обществе Истории и Древностей Российских» (ЧОИДР; в 1858–1917 — 4 выпуска в год; всего вышло 264 книги, содержавшие свыше 4 тыс. публикаций, исследований и материалов, преимущественно по древнему и средневековому периодам русской истории, истории Русской Церкви, а также по истории слав. земель). В 40-х гг. XIX в. установилась и регулярность проведения заседаний об-ва. Так, в 1846–1848 г. состоялось 23 заседания, к каждому из к-рых выходила новая книга ЧОИДР.

В окт. 1848 г. министр народного просвещения гр. С. С. Уваров запретил выпуск ЧОИДР после опубликования в них перевода Дж. Флетчера «О государстве Русском» (1848. № 1. С. 1–106 (изъята цензурой из тома)), содержавшего критику политической и церковной жизни Русского гос-ва в кон. XVI в. Секретарь ОИДР Бодянский за допущенную публикацию был переведен в Казанский ун-т, состоялись перевыборы председателя и секретаря общества. Вместо ЧОИДР в 1849–1857 гг. выходил «Временник ОИДР» (опубл. 25 книг). При этом деятельность общества на нек-рое время стала менее активной.

В 1857 г., с возвращением к руководству ОИДР гр. Строганова и Бодянского, в деятельности об-ва наметился подъем, был возобновлен

выпуск ЧОИДР. С 1866 г. традиционной стала практика чтения научных докладов на заседаниях. Первым из них стало выступление председателя Вилепской комиссии по разбору древних актов П. А. Бессонова, рассказавшего об исторических трудах этой комиссии. За 1866–1876 гг. на годичных, ординарных и чрезвычайных собраниях было прочитано 20 сообщений (заседания не были публичными, присутствовать на них могли только члены об-ва).

Публикация в 1873 г. в ЧОИДР полемической заметки «Трилогия на трилогию: Исторический очерк из современной жизни русского университета, К. Муция Сцеволы. С предисловием О. Бодянского» (1873. Кн. 1. Смесь. С. 284–356), в к-рой содержалась критика идей пересмотра университетского устава 1863 г., и ответ на нее в газ. «Московские ведомости» под названием «Пасквиль на казенные деньги» вызвали новое разбирательство вокруг ОИДР. В марте 1875 г. Высочайшим повелением было определено, чтобы издания об-ва выходили только с разрешения председателя, на страницах ЧОИДР запрещалась полемика. Конфликт с «Московскими ведомостями» привел к очередному спаду в деятельности об-ва: в 1873–1877 гг. состоялось всего 8 его заседаний.

Активизация деятельности ОИДР в 1-й пол. 90-х гг. XIX в. связана с именами Ключевского и Белокурова (действительный член с 1887, казначей с 1890). Наряду с ними важную роль в работе ОИДР в нач. XX в. играли Любавский, Ю. В. Готье, Богословский и др. В периодических изданиях об-ва публиковались не только материалы его членов, но и труды др. историков: так, в 1905–1917 гг. за счет ОИДР опубликованы сочинения 43 авторов, не являвшихся его членами (Демидов, Ишутин. 1978. С. 273).

С кон. 50-х — нач. 60-х гг. XIX в. важное место в изданиях ОИДР заняли труды по истории Русской Церкви. За время деятельности ОИДР в его работе принимали участие свыше 50 представителей духовенства. Хотя действительных членов (за период до 1890 — 13 чел., в т. ч. еп. Амвросий (Орнатский), архиеп. Филарет (Гумилевский), архимандрит (вполсл. митрополит) Макарий (Булгаков; с 1879 почетный член), архим. (вполсл. архиепископ) Макарий (Мирослобов), еп. Порфирий (Успенский),

архимандриты Леонид (Кавелин) и Григорий (Воинов-Борзецовский), протоиереи М. Я. Диев, А. В. Горский и С. К. Смирнов) и членов-соревнователей ОИДР (за период до 1890 — 11 чел., из к-рых 7 стали почетными членами (в т. ч. архиеп. Савва (Тихомиров) в 1866) и 1 — действительным) из его среды за всю историю общества было немного, однако некоторые из них публиковались в ЧОИДР весьма часто. Среди таких авторов: архим. Леонид (Кавелин) — 71 публикация (Белокуров. 1916. С. 279), архим. Григорий (Воинов-Борзецовский) — 56 (Там же. С. 276) и архимандрит (вполсл. архиепископ) Макарий (Мирослобов) — 42 публикации (Там же. С. 280). Большинство напечатанных ими материалов невелико по объему, однако именно эти авторы в некоторой степени определяли лицо ЧОИДР сер. — 2-й пол. XIX в. Среди первых публикаций по церковной тематике в изданиях ОИДР были работы: В. А. Милютина «О недвижимых имуществах духовенства в России» (ЧОИДР. 1859. Отд. 1. Кн. 4; 1860. Кн. 3; 1861. Кн. 1, 2), архим. Макария (Мирослобова) «Сборник церковно-исторических и статистических сведений о Рязанской епархии» (1863. Отд. 1. Кн. 2, 3, 4), Ю. Ф. Крачковского «Очерки униатской Церкви» (1871. Отд. 1. Кн. 1, 2; 1876. Кн. 3, 4). Представители духовенства публиковали работы по краеведению — Сибири (прот. А. И. Сулоцкий, список работ см.: Белокуров. 1916. С. 284), Москвы (архим. Григорий (Воинов-Борзецовский), Московской епархии (в ЧОИДР опубликованы вып. 4–11 «Исторических материалов о церквях и селах [Московской епархии] XVI–XVIII ст.» В. И. и Г. И. Холмогоровых (1885. Отд. 1. Кн. 3, 4; 1886. Кн. 1, 3, 4; 1888. Кн. 4; 1889. Кн. 1; 1892. Кн. 1; 1896. Кн. 4; 1897. Кн. 1; 1901. Кн. 1, 2; 1910. Кн. 4; 1911. Кн. 3; 1913. Кн. 2)), по истории монастырей (архим. Леонид (Кавелин)). В 1911 г. прот. И. П. Кречетович опубликовал в ЧОИДР работу «Крестьянская реформа в Оренбургском крае (по архивным данным)» (1911. Кн. 2. С. I–VIII, 1–628).

Одним из признанных специалистов по истории Церкви был действительный член ОИДР Г. Ф. Карпов. В ЧОИДР он опубликовал работу «Очерки из истории Российской церковной иерархии» (1864. Отд. 1. Кн. 3, 4), в к-рой прежде всего рас-

смаатривал вопрос о влиянии Церкви на процесс объединения земель вокруг Москвы. В ЧОИДР были опубликованы труды Е. Е. *Голубинского* «История Русской Церкви» (1900. Кн. 1; 1901. Кн. 3; 1904. Кн. 2–3; 1906. Кн. 2; 1916. Кн. 4; в качестве приложений помещены библиография, атласы, фототипические снимки) и «История канонизации святых в Русской Церкви» (1903. Кн. 1). Некоторые опубликованные исследования были посвящены крупным памятникам книжности XVI–XVIII вв. и изучению биографий их создателей.

Наряду с церковной историей важное место в публикациях ОИДР отводилось внутренней и внешней политике средневеков. Руси («История борьбы Московского государства с Польско-Литовским» Г. Ф. Карпова (1866. Отд. 1. Кн. 3, 4), «Новгород сам в себе» В. В. Пассека (1869. Отд. 1. Кн. 4), «О влиянии борьбы между народами и условиями на образование строя Русского государства в домонгольский период» М. Д. Затыркевича (1873. Отд. 1. Кн. 1–4)), истории XIX в. («Пятидесятилетие Бородинской битвы» И. П. Липранди (1866. Отд. 1. Кн. 1–4), «О существе польских волнений» С. П. Шипова (1862. Отд. 1. Кн. 1)).

В ЧОИДР публиковались различные типы источников: *Изборник 1073 г.* (1882. Кн. 4; подготовлен к изданию Бодянским и А. Л. Дювернуа); «Историко-юридические акты переходной эпохи XVII–XVIII вв.» (1886. Отд. 1. Кн. 3, 4; К. П. Победоносцев); «Русско-австрийский союз 1759 г.» (1887. Отд. 1. Кн. 1; Д. Ф. Масловский); «Россия и Швеция в 1-й пол. XVII в. Сб. мат-лов, извлеченных из Московского гл. архива МИД и Шведского гос. архива... в 1616–1651 гг.» (1897. Отд. 1. Кн. 3, 4; 1898. Кн. 1; К. И. Якубов); «Акты Литовско-Русского государства» (1899. Отд. 1. Кн. 4; М. В. Довнар-Запольский); «Разрядные записи за Смутное время (7113–7121 гг.)» (1907. Отд. 1. Кн. 2–3; Белокуров); «Дневальные записки приказа Тайных дел 7165–7183 гг.» (1908. Отд. 1. Кн. 1–2; Белокуров); «Сотницы, грамоты, записи» (1902. Отд. 1. Кн. 2; 1903. Кн. 3; 1904. Кн. 4; 1908. Кн. 4; 1909. Кн. 4; 1911. Кн. 3; 1913. Кн. 4; С. А. Шумаков); серия документов под общим названием «Смутное время Московского государства» (1910. Отд. 1. Кн. 3; 1911. Кн. 4; 1912.

Кн. 1–2; 1915. Кн. 2, 4; 1916. Кн. 1; 1918. Кн. 1; С. К. Богоявленский, С. Б. *Веселовский*, Готье, Н. В. Рождественский, Л. М. Сухотин и др.). Члены ОИДР (Барсов, Белокуров и др.) публиковали различные документы из монастырских архивов и др. источники по истории Русской Церкви.

ОИДР вручало ряд премий за написание исторических произведений. В 1845 г. учреждена премия им. кн. Д. В. Голицына за «составление истории Московского градоначальства при генерал-губернаторе князе Д. В. Голицыне» (не была вручена). 29 февр. 1892 г. высочайше утверждена ежегодная премия им. Г. Ф. Карпова за труды по истории Малороссии (учреждена на проценты с капитала в 11,5 тыс. р., внесенного в ОИДР в 1890 вдовой историка А. Т. Карповой; вручение — ежегодно с 1893). 27 окт. 1906 г. министром народного просвещения П. М. Кауфманом-Туркестанским утверждены правила о присуждении премии им. А. П. Бахрушина за «лучшее сочинение по истории и археологии г. Москвы и Московской губернии» (на проценты с капитала в 6 тыс. р., вручение — раз в 4 года с 1909). В 1914 г. учреждена премия им. Д. И. Иловайского (на проценты с капитала в 12 тыс. р., пожертвованного Иловайским: полная — 1,5 тыс. р., большая — 1 тыс. р., малая — 500 р., вручение — раз в 3 года; единственное вручение состоялось в 1917). Ряд лауреатов премии им. Г. Ф. Карпова был удостоен ее за труды по церковной истории. Так, 1-м лауреатом премии стал В. О. Эйнгорн за работу «О сношениях малороссийского духовенства с Московским правительством в царствование Алексея Михайловича» (опубл. в 1899 под названием «Очерки из истории Малороссии в XVII в. Ч. 1: Сношения малороссийского духовенства с Московским правительством в царствование Алексея Михайловича»), в 1897 г. ее получил М. И. Лилеев за кн. «Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII–XVIII вв.» (К., 1895. Вып. 1), в 1900 г. — К. В. *Харлампович* за кн. «Западно-русские православные школы XVI и нач. XVII в., отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги их в деле защиты православной веры и Церкви» (Каз., 1898), в 1906 г. — А. С. Крыловский за кн. «Львовское Ставропигиальное братство» (К., 1904), в 1917 г. —

Н. В. Лысогорский за кн. «Единоверие на Дону в XVIII–XIX вв.» (Серг. П., 1914).

Об-во продолжило существование и после революционных потрясений 1917 г., однако в 1918 г. прекратилась его издательская деятельность, работа ограничилась проведением заседаний и чтением на них научных докладов. Всего за период с 1917 по 1929 г. состоялось 159 заседаний, на к-рых сделано 166 докладов (*Бухерт*. 2002. С. 150, 160–165). Состав действительных членов об-ва дополнили известные историки, в т. ч. С. В. Бахрушин, В. И. Пичета, Н. П. Чулков (все в 1920), И. А. Голубцов, А. А. Новосельский, В. В. Шереметевский (все в 1922) (Там же. С. 154).

В сент. 1922 г. ОИДР предложили пройти дополнительную регистрацию в Главнауке, в связи с чем были подготовлены изменения в устав. Однако 10 апр. 1923 г. Комиссия по утверждению обществ, союзов и объединений Моссовета отказала об-ву в регистрации измененного устава, после чего его деятельность прекратилась на 2 года. 16 февр. 1925 г. адм. отдел Моссовета утвердил новый вариант устава ОИДР (Там же. С. 156; текст см.: ГАРФ. Ф. А–2307 (Главнаука). Оп. 8. Д. 271), и 11 мая 1925 г. деятельность об-ва возобновилась, при этом теперь она ограничивалась только Москвой и Московской губ. (*Бухерт*. 2002. С. 156. Примеч. 56). В это время состав ОИДР пополнился новыми действительными членами, среди них — К. В. Базилевич, Н. М. Дружинин, Д. Н. Егоров, А. В. Орешников, Д. М. Петрушевский, Н. А. Рожков, С. Д. Сказкин, Б. Е. Сыроечковский (все с 1925), В. И. Невский и М. Н. *Тихомиров* (с 1926) (Там же. С. 157). К осени 1928 г. в ОИДР насчитывалось 65 действительных членов и 4 члена-соревнователя (в т. ч. принятый в 1925 Л. В. *Черепин*, ставший в 1929 действительным членом) (Там же).

Последнее заседание об-ва состоялось 9 апр. 1929 г. (Там же. С. 158). Закрытие ОИДР, по всей видимости, было напрямую связано с началом «Академического дела» (1929–1931), некоторые из бывш. членов ОИДР подверглись репрессиям по т. н. делу славистов (1933–1934) (Там же).

Основной комплекс документов ОИДР хранится ныне в НИОР РГБ (Ф. 203), там же — поступившее

в 1930 г. собрание рукописей об-ва, насчитывающее 1759 ед. хр. за 1504–1899 гг. (*Голубцова, Ошанина*. 1952. С. 4). В составе собрания ОИДР – акты духовных лиц и мон-рей (в т. ч. духовная Новгородского митр. Аффония, 1645–1649), хозяйственные документы мон-рей (в т. ч. опись Кий-Островского Крестного мон-ря 1829 г., отдельные документы московского Чудова мон-ря кон. XVIII – XIX в.), материалы КДА (XVII–XVIII вв.), Холмогорской епархии (1711–1759), 58 писем к еп. Тверскому Арсению (Верещагину) за 1770–1779 гг. и др. (Там же. С. 3–4, 15, 21–23). Протоколы заседаний об-ва за апр. 1917 – февр. 1920 г. хранятся в РГАДА (Ф. 185. Оп. 1). Б-ка общества (к 1912 включала свыше 4,5 тыс. историко-юридических актов, свыше 14 тыс. томов книг и периодических изданий (*Демидов, Ишутин*. 1978. С. 274)) после его закрытия поступила в ГБЛ им. В. И. Ленина (ныне РГБ).

Ист.: Высочайше утвержденный устав ОИДР, 21 янв. 1811 г. // ПСЗ. 1830. Т. 31. № 24492. С. 519–540; Устав ОИДР с переменами и приб., одобренными министром народного просвещения 1816 г., марта 13 дня. [М., 1817]; Протоколы заседаний имп. ОИДР за 1844–1848, 1858–1859, 1862, 1881–1883, 1892–1913. М., 1848–1913; Б-ка ОИДР: [Кат.]. М., 1845. Вып. 1 / Сост.: П. М. Строев; 1905. Вып. 2: Описание рукописей и бумаг, поступивших с 1846 по 1902 г. вкл. / Сост.: Е. И. Соколов; *Титов А. А.* Мат-лы для истории имп. ОИДР: Переписка гг. действительных членов Об-ва (1830–1876). М., 1887; Устав Имп. ОИДР, состоящего при Имп. Моск. ун-те. М., 1893; Премии, учрежденные при ОИДР М., 1907. Лит.: Издания Моск. ОИДР: 1) Со времени основания его до 1836 г.; 2) От 1836 г. до наст. времени. М., 1847; *Гриневиц А. И.* Алфавитный указ. к периодическим изд. имп. ОИДР при Моск. ун-те, 1815–1862. М., 1862; *Потов Н. А.* История Моск. ОИДР. М., 1884. Ч. 1: (1804–1812); *Забелин И. Е.* Список и указ. трудов, исслед. и мат-лов, напечатанных в современных изд. имп. ОИДР при Моск. ун-те. М., 1884. [Вып. 1:] 1815–1883 гг.; 1889. [Вып. 2:] 1884–1888 гг.; *он же.* 80-летие Имп. ОИДР // ЖМНП. 1884. Ч. 233. № 5. Отд. 4. С. 1–11; Состав Имп. ОИДР при Моск. ун-те // ЧОИДР. 1890. Кн. 2. С. 1–42 (отд. паг.); *Павлов П. Е.* Столетие первого рус. ист. об-ва // ИВ. 1904. Т. 95. № 3. С. 1045–1054; *Белокуров С. А.* Указ. ко всем периодическим изд. Имп. ОИДР при Моск. ун-те: 1815–1915 г. М., 1916. СПб., 2011²; *Голубцова Е. И., Ошанина Е. Н.* Коллекция Моск. ОИДР // Зап. ОР ГБЛ. М., 1952. Вып. 13. С. 3–29; *Демидов И. А., Ишутин В. В.* ОИДР при Моск. ун-те // История и историки, 1975. М., 1978. С. 250–280; *Ишутин В. В.* Слав. проблематика в научных заседаниях ОИДР при Моск. ун-те в 1-й пол. XIX в. (1804–1848 гг.) // Историогр. исслед. по славяноведению и балканистике. М., 1984. С. 97–115; М. Н. Тихомиров – член ОИДР // АЕ за 1985 г. М., 1986. С. 311–317; *Фролова М. М.* А. Д. Чертков и ОИДР при Моск. ун-те // Во-

просы историографии и истории заруб. слав. народов. М., 1987. С. 27–37; *она же.* О. М. Бодянский и Имп. ОИДР (1842–1857) // О. М. Бодянский и проблемы истории славяноведения: Сб. ст. М., 2009. С. 217–231; *она же.* Ю. И. Венелин и ОИДР // Слав. мир в 3-м тысячелетии: Межкультурный и межконфесс. диалог слав. народов: Сб. ст. М., 2011. С. 143–151; *она же.* ОИДР и слав. проблематика (1848–1857) // Славяноведение. 2012. № 2. С. 86–101; *Тобийчук О. В.* Украина XVI–XVIII вв. в трудах ОИДР. К., 1989; *Артизов А. Н.* Л. В. Черепнин в Моск. ОИДР // АЕ за 1990 г. М., 1992. С. 160–163; *Демидова Н. Ф.* В. О. Ключевский как председатель «ОИДР»: (1893–1905) // АЕ за 1991 г. М., 1994. С. 87–98; *Бухерт В. Г.* ОИДР при Моск. ун-те в 1917–1929 гг. // АЕ за 2002 г. М., 2004. С. 149–165; *Малетю Е. И.* В. О. Ключевский и Моск. ОИДР: (По мат-лам Науч. архива ИРИ РАН) // Исслед. по источниковедению истории России (до 1917 г.): Сб. ст. М., 2004. С. 252–281; Русский ист. сб. М., 2004. Т. 1: 200-летние традиции рос. ист. организаций; *Аристова Л. Ю.* Роль О. М. Бодянского в издании «ЧОИДР» // Славяноведение в России в XIX–XXI вв.: К 170-летию создания университетских кафедр славистики: Сб. ст. М., 2007. С. 43–52; *Боярченко В. В.* ОИДР в сер. 1840-х гг. // ВИ. 2008. № 4. С. 114–121; *он же.* «Секретарь антикварского сословия»: О. М. Бодянский в ОИДР // Славяноведение. 2009. № 2. С. 91–102; *он же.* С. Г. Строганов, С. С. Уваров и «История Флетчера» 1848 г. // Рос. история. 2009. № 5. С. 144–150; *Шахназарова М. Г.* «Чтения в ОИДР» как историогр. источник (1893–1918 гг.) // Вестн. РГГУ. Сер.: Ист. науки. 2009. № 4. С. 133–145; *Петров Ф. А.* А. Д. Чертков – председатель ОИДР при Моск. ун-те // 150 лет на службе науки и просвещения: Сб. мат-лов юбил. междунар. науч. конф. М., 2014. С. 150–161.

Д. А. Цыганков

ОБЩЕСТВО ЛЮБИТЕЛЕЙ ДРЕВНЕЙ ПИСЬМЕННОСТИ (ОЛДП), научное об-во в Российской империи, Российской республике, РСФСР и СССР. Основано по инициативе историка литературы, библиографа кн. П. П. Вяземского (1820–1888). В период службы в К-поле при посольстве он много путешествовал по Греции и собрал богатую коллекцию рукописей. Длительное время занимаясь изучением «Слова о полку Игореве», Вяземский задумал создать об-во, к-рое объединило бы «людей науки во всеоружии знания и талантов, добрым подвигом подвизающихся на пользу отечественного просвещения».

Основателями об-ва выступили 48 членов-учредителей, подписавших проект его устава (список см.: Устав. 1877. С. 15–16). Среди членов-учредителей ОЛДП было: 3 архиерея – архиепископ Литовский и Виленский (впосл. митрополит Московский и Коломенский) *Макарий*

(*Булгаков*), архиепископ Херсонский и Одесский (впосл. митрополит Киевский) *Платон (Городецкий)*, епископ Харьковский и Ахтырский (впосл. архиепископ Тверской и Кашинский) *Савва (Тихомиров)*; военные и гос. деятели – генерал-фельдмаршал кн. А. И. Барятинский, гр. С. Г. Строганов, граф (с 1880) П. А. Валуев, кн. П. А. Вяземский, Н. В. Мезенцов, А. А. Половцов, гр. С. Д. Шереметев; историки и филологи – Е. В. Барсов, А. П. Барсуков, Н. П. Барсуков, П. И. Бартенев, А. Е. Викторов, В. О. Ключевский, Д. Ф. Кобеко, А. А. Куник, Р. И. Минцлов, П. И. Савваитов, Н. С. Тихомиров; крупные предприниматели – П. П. Демидов, кн. Сан-Донато, Т. С. Морозов, В. А. Ратьков-Рожнов, К. Т. Солдатенков; худож. кн. Г. Г. Гагарин, гр. А. Д. Шереметев и др. (Там же). 6 мая 1877 г. имп. Александр II утвердил положение Комитета министров о создании ОЛДП (2 ПСЗ. Т. 52. Ч. 1. № 57286. С. 436), 18 мая того же года министр народного просвещения гр. Д. А. Толстой утвердил устав об-ва.

Целью ОЛДП было провозглашено издание «славяно-русских рукописей, замечательных в литературном, научном, художественном или бытовом отношении» и переиздание книг, «сделавшихся библиографической редкостью, строго держащей текст рукописи или старопечатной книги, без исправлений» (Устав. 1877. С. 1). При этом издания должны были осуществляться «в точных снимках, с воспроизведением лицевых изображений и орнаментов».

Руководство об-вом осуществлял комитет, включавший председателя (он же председатель ОЛДП), секретаря и 3 действительных членов, избиравшихся на 3 года, при этом один из них ежегодно выбывал из состава комитета (первые 2 года по жребию, затем по очереди), но с правом быть вновь избранным (Там же. С. 8). В уставе предусматривалась возможность избрания почетного председателя об-ва; в случае его избрания он становился председательствующим в комитете, если изъявлял на это желание.

Развитие и изменение внутренней структуры ОЛДП не получило должного освещения в историографии, в связи с чем не существует полного списка его руководителей. Почетными председателями общества из-

бирались Валуев (10 нояб. 1877; см.: Протокол чрезвычайного собрания ОЛДП 10 нояб. 1877 г. СПб., 1878. С. 9) и кн. П. П. Вяземский (1883; состоял в должности до своей смерти 29 июня 1888; см.: Памяти кн. П. П. Вяземского. 1888. С. 14; Отчеты о заседаниях Имп. ОЛДП. 1888–1891. СПб., 1891. С. 2–3). Должность председателя ОЛДП занимали: гр. С. Д. Шереметев (1877 — не ранее 1880; см.: Протокол чрезвычайного собрания ОЛДП 10 нояб. 1877 г. СПб., 1878. С. 10; прямо назван председателем в дек. 1879, см.: Протокол полугодового собрания ОЛДП 7-го дек. 1879 г. // ПДП. СПб., 1880. Вып. 6(1). С. 1; вторично — 1888–1917), Д. Ф. Кобеко (не позднее 1886–1888; см.: *Лопарёв Х. М.* Мои первые шаги в Обществе // Сб. в память кн. П. П. Вяземского. 1902. С. 14–16; вторично — 1917 — нач. 1918 (?), в янв. 1918 был тяжело болен, ум. 20 марта 1918), Н. К. *Никольский* (1919 — 4 сент. 1924; см.: Архив РАН (СПб.). Ф. 247. Оп. 2. Д. 114. Л. 30–30 об.), Н. П. Лихачёв (1925 (?)) — 1926, и. о. председателя), С. Ф. *Платонов* (1926–1930; см.: РНБ ОР. Ф. 536. Оп. 3. Д. 371). Председатель ОЛДП назначал секретаря и казначея из числа членов об-ва или посторонних лиц.

Деятельность ОЛДП по изданию памятников разделялась на 7 отделов: 1) рукописи Свящ. Писания с лицевыми изображениями и без них; отдельные жития святых, пастырские поучения, слова, беседы и др. статьи духовного содержания; 2) учебники «старого времени»: буквари, грамматики, «цифирное искусство»; теоретические статьи по разным наукам и «художествам»; трактаты по естествоведению, астрономии, медицине, музыке, военному искусству и т. п.; 3) рукописи географического содержания: космографии, описания городов и мон-рей, хождения и путешествия, древние карты, планы и рисунки; 4) исторические сочинения и переводы, летописи с лицевыми изображениями, хронографы, древние рус. переводы польск. летописцев и т. д.; 5) рукописи, содержащие произведения словесности: повести, легенды, сборники песен и басен, драматические произведения и т. п.; 6) любые рукописи с лицевыми изображениями, не вошедшие в предыдущие отделы, для «точного и роскошного их воспроизведения»; 7) отдельные лис-

ты, воспроизводимые посредством светописы или гравирования по всем 6 отделам (Устав. 1877. С. 2–3). Для руководства отделами из числа членов ОЛДП на год избирался заведующий (с правом последующего переизбрания), один человек мог быть определен заведующим 2 отделами одновременно (Там же. С. 9). Оговаривалась также обязательность публикации отчетов о деятельности об-ва. Первыми руководителями отделов стали: кн. П. П. Вяземский (5-й), гр. С. Д. Шереметев (1-й), гр. Е. П. Шереметева (урожд. княж. Вяземская) (2-й и 7-й), А. П. Крыжин (3-й и 4-й) (*Борисовец*. 2016. С. 242).

ОЛДП включало членов-учредителей, действительных и почетных членов. В число членов-учредителей помимо 48 чел., подписавших проект устава, могли войти лица, внесшие в казну об-ва не менее 4 тыс. р. одновременно. Действительными членами становились лица, изъявившие на это желание, их кандидатуры должны были поддерживать не менее 3 действительных членов об-ва. Действительные члены вносили ежегодно членский взнос в размере 200 р. или одновременно не менее 4 тыс. р. Не внесший взноса до 1 апр. отчетного года считался выбывшим из числа членов об-ва (Устав. 1877. С. 7). Членами об-ва могли стать и учреждения, назначившие в него своего представителя. Число членов-учредителей, действительных членов и подписчиков на издания ОЛДП не должно было превышать 70 чел. Почетными членами избирались лица, оказавшие значительные услуги ОЛДП в его издательской деятельности, их число не должно было превышать 10 чел. (в первые 5 лет должно было быть избрано не более 5). Представители книгохранилищ, обществ и лица, с к-рыми ОЛДП вступало в контакты на предмет содействия как внутри России, так и за рубежом, могли получить дипломы членов-корреспондентов об-ва (Там же. С. 4). Лица, внесшие в казну об-ва одновременно 5 тыс. р., могли при желании передавать свои права по об-ву по наследству (Там же. С. 7).

В 1887 г. ОЛДП насчитывало 116 членов (7 почетных, 36 действительных и 73 члена-корреспондента), к 1903 г. — 164 члена (10 почетных, 35 действительных и 119 членов-корреспондентов) (см.: *Мещенина*. 2009. С. 251), к апр. 1908 г. — 166 членов (10 почетных, 28 действитель-

ных, 128 членов-корреспондентов; см.: Отчеты за 1907–1908 гг. // Отчеты о заседаниях Имп. ОЛДР в 1907–1910 г. СПб., 1911. С. 28 (отд. паг.)). Членами ОЛДП в кон. XIX — нач. XX в. состояли выдающиеся ученые: Ф. И. *Буслаев*, В. В. *Стасов*, Н. П. *Кондаков*, Н. В. *Покровский*, Н. П. *Лихачёв*, В. Н. *Щепкин*, Е. К. *Редин*, Д. В. *Айналов* и др.

ОЛДП взяла под покровительство имп. *Мария Александровна* († 1880), уполномочив своего секретаря П. А. Морица участвовать в заседаниях. Высочайшим повелением от 3 февр. 1883 г. ОЛДП получило наименование «Императорское» (3 ПСЗ. Т. 3. № 1358. С. 31). С 19 авг. 1902 г. находилось под покровительством имп. Николая II.

Заседания ОЛДП первоначально проходили в доме кн. П. П. Вяземского на Почтамтской ул., с 80-х гг. XIX в. — в т. п. Фонтанном доме Шереметевых (набережная р. Фонтанки, 34), куда были перемещены музей и б-ка ОЛДП, к-рые формировались с момента основания об-ва.

Основу рукописного собрания об-ва составила коллекция кн. П. П. Вяземского (согласно описанию 1902 г. — 544 рукописи, гл. обр. XVI–XIX вв.; см.: Изд. ОЛДП. 1902. № 119; согласно описи фонда 166 НИОР РНБ 1985 г. — 568 рукописей XIII–XIX вв.). В музее ОЛДП к 20-м гг. XX в. хранились: памятники станковой живописи на дереве и др. материалах XIV–XIX вв. (160 ед.); складни царских врат и резных крестов и икон XVI–XIX вв.; прориси (свыше 6 тыс.); медное и бронзовое литье (свыше 200); коллекция предметов домашнего обихода и церковная утварь XIV–XIX вв. западноевропейской, византийской, восточной и славянской традиций (свыше 500); картины, портреты, рисунки в различной технике (ок. 40); ткани, предметы одежды, головные уборы (ок. 200); гравюры, литографии, фотографии (свыше 700); лубок (свыше 1 тыс.); коллекции типографской печати; медали, монеты, жетоны (ок. 1500); изразцы (свыше 50); масонская коллекция (ок. 50); единственное известное в науке на тот момент собрание негативов (свыше 1200) с древних нотных рукописей и др.

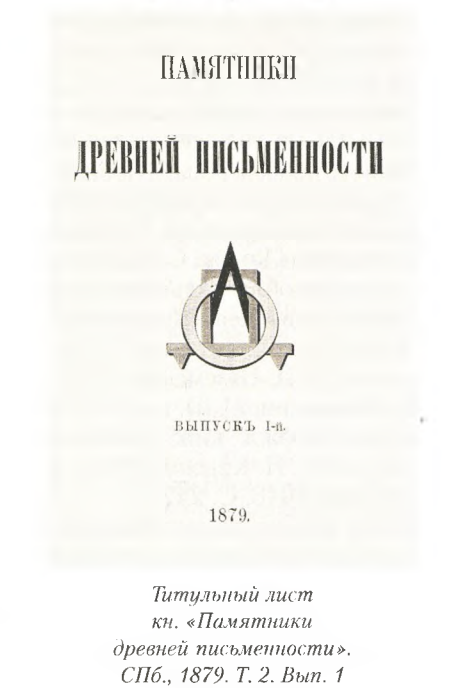
Об-во существовало на частные пожертвования, с 27 дек. 1902 г. на издание «Памятников древней письменности и культуры» ему из казны ежегодно выдавалось 2 тыс. р.

На собраниях комитета и общих заседаниях ОЛДП обсуждались вопросы, связанные с исследованием и публикацией рукописей, комплектованием б-ки и музея об-ва, сотрудничеством с различными учреждениями и частными лицами. Научные контакты об-ва велись посредством переписки и обмена изданиями с б-ками, университетами, архивными комиссиями, редакциями журналов, академиями и др. об-вами. Для публикаций отбирались малоизученные памятники XVI–XVII вв., а также более ранние тексты лицевых рукописей, орнаменты, миниатюры, образцы письма и украшений. Публикация рукописей выполнялась с воспроизведением лицевых изображений и орнаментов посредством светопечати, литохромии и ксилографии.

В нояб. 1898 г. при ОЛДП была образована Комиссия по изданию Лицевого иконописного подлинника (В. М. Васнецов, В. Т. Георгиевский, Кондаков, Лихачёв, Покровский, Н. В. Султанов, прот. М. И. Хитров), которая Высочайшим указом от 19 марта 1901 г. была преобразована в самостоятельный Комитет попечительства о русской иконописи под председательством гр. С. Д. Шереметева (3 ПСЗ. Т. 21. № 19828).

Одним из важных и до этого практически не разработанных в России направлений деятельности ОЛДП было изучение и издание нотированных рукописей. Среди первых изданий этого типа — «Первое учение мусикийских согласий. Мудрость четвертая: Мусика» (Изд. ОЛДП. 1877. № 6), сборник XVIII в. с лицевыми изображениями и крюковыми пометами «На реках Вавилонских» (псалом 136) (Там же. 1877. № 15) с демественной нотацией и красочными миниатюрами, «Мусикийское учение. Знамена осмогласного пения» (Там же. 1880. № 51) (в 1882 эти издания удостоены 1-й премии на Всероссийской промышленно-художественной выставке в Москве).

Сотрудничество с московскими учеными и музыкантами способствовало изданию «Круга церковного знаменного пения» (1884. № 83). Рукопись к изданию подготовил регент церкви Богородско-Глуховской мануфактуры И. А. Фортов, а научным редактированием потного текста (по желанию жертвователя А. И. Моро-



зова) занимался известный историк церковного пения, проф. Московской консерватории прот. Д. В. Разумовский. Благодаря щедрому пожертвованию Морозова «Круг церковного знаменного пения» был издан тиражом в 1200 экз. Благодаря финансированию Морозова экземпляры издания были безвозмездно переданы в б-ки духовно-учебных заведений тех из единоверческих церквей, где церковное пение велось по древним крюковым нотам. В 1886 г. архим. Леонид (Кавелин) подготовил к печати «Стихиры, положенные на крюковые ноты: Творение царя Иоанна Деспота Российского» (ПДПИ. 1886. Вып. 63), изданные факсимильно с нотной распифровкой по рукописи б-ки Троице-Сергиевой лавры. В 1890 г. была опубликована работа А. С. Фаминцына «Гусли» (Там же. 1890. Вып. 82).

Важную роль в изучении и публикации нотированных рукописей сыграл С. В. Смоленский, в 1903–1909 гг. возглавлявший в ОЛДП отдел «для разыскания и издания памятников старинного русского певческого искусства». Среди его работ, опубликованных в изданиях ОЛДП, — «О древне-русских певческих нотациях» (Там же. 1901. Вып. 145) и «О ближайших практических задачах и научных разысканиях в области русской церковно-певческой археологии» (Там же. 1904. Вып. 151). Ок. 7 лет Смоленский работал над текстом «Мусикии» И. Т. Коренева, подготовил к изданию «Муси-

кийскую грамматику» Н. П. Дилецкого (опубл. посмертно в 1910 на средства гр. С. Д. Шереметева). В 1906 г. Смоленский организовал 1-ю научную музыкально-археографическую экспедицию на Афон при поддержке ОЛДП и финансовой помощи гр. Шереметева (участники — Смоленский, А. В. Преображенский, П. А. Лавров, А. Н. Николов). В фотокопировании и выявлении рукописей большую поддержку экспедиции оказал библиотекарь Пантелеимонова монастыря о. Матфей, к-рый ради этого нарушил свое 5-летнее отшельничество в келье. Было сделано свыше 2 тыс. фотокопий из 7 рукописей Лаврской б-ки, кодексов Андреевского скита, Кутлумушского, Иверского, Ватопедского и Эсфигменского мон-рей. В Пантелеимоновом монастыре было скопировано 39 листов Евангелий VIII–XII вв. Альбомы фотоснимков, отложившиеся в архиве ОЛДП, представляют обширный комплекс богослужебных текстов, различные формы палеовизант. нотации («шартрской», «коаленской», «есфигменской» и «андреевской»), включая рукописи с экфонетическими знаками. К наст. времени в фонде ОЛДП в НИОР РНБ сохранились 9 альбомов и негативы (общее число негативов и фотоснимков — 1314; РНБ ОР. Ф. 536. Оп. 3. Д. 509–550), часть фотоматериалов находится в НИОР РНБ (Ф. 1175), РГИА (Ф. 1119) и РИИИ (Ф. 2). Смоленский и Преображенский занимались составлением сводного указателя греческих и древнерусских песнопений (не завершен, неопубл.), ставшего 1-м исследованием по сопоставительному изучению корпуса певч. книг и памятней византийского и древнерусского певческого круга. После смерти Смоленского Преображенский продолжил его работу по отделу. Неоднократно в археографические экспедиции на Афон ездил чл.-кор. ОЛДП (с дек. 1908) А. А. Дмитриевский, часть собранной коллекции фотоснимков к-рого хранится в фонде ОЛДП (РНБ ОР. Ф. 536. Оп. 3. Д. 567–572).

Издания ОЛДП выходили в 2 сериях. «Номерные издания» представляли собой полные литографированные или хромофотографированные воспроизведения рукописей, вполн. и с фототипической техникой репродуцирования (Изд. ОЛДП. 1877–1917. № 1–136). Они, как правило, предназначались для почет-

ных и действительных членов и только в единичных случаях поступали в б-ки и музеи. Среди первых выпусков «Номерных изданий»: «Краткое описание двадцати монастырей, обретающихся во св. горе Афонской. (Солун, 1839)» (1877. № 1); «Собрание гравированных изображений икон Божьей Матери, с сказаниями о них» (1877. № 2); «Логофет Пахомий. Житие св. Алексия митрополита» (2 вып.; 1877. № 4); «Азбука гражданская с нравоучениями, правленая рукою Петра I» (1877. № 8); «Обретение главы пророка и Крестителя Христова Иоанна Предтечи... в Емесе» (1877. № 9); «Слово Иоанна Златоустого на усекновение главы Иоанна Предтечи и о добрых и злых женах» (1877. № 10); «Служба св. Иоанну Предтече» (1877. № 11); Синодик Дедовской пуст. Тотемского у. (1877. № 13); «Заседание в Книжной палате 18 февр. 1627 г. по поводу исправления катехизиса Л. Зизания» (1877. № 17); «Космография 1670 г.: Описание сего света земель и государств великих» (2 вып.; 1878. № 21; 1880. № 57); «Закон Виподельский 1288 г., пергаментная рукопись, писанная хорватскою глаголицей» (1878. № 25); «Летовник Георгия Мниха» (3 вып.; 1878. № 26; 1880. № 56; 1881. № 69); «Житие св. Николая Чудотворца с лицевыми изображениями» (2 вып.; 1878. № 28); «Сказание о чудесах Владимирской иконы Божией Матери» (1878. № 30); «Житие Иоанна Богослова по рукописям XV в., с греч. текстом по рукописи 1022 г.» (1878. № 31); фундаментальный труд Ф. И. Буслаева «Русский лицевой Апокалипсис: Свод изображений из лицевых Апокалипсисов по русским рукописям с XVI в. по XIX» (3 вып.; 1880. № 53; 1881. № 75; 1884. № 82); «Изборник Святослава: Рукопись XI в. (1073)» (1880. № 55); «Книга глаголемая Козмы Индикоплова» (1886. № 86). В этой же серии вышли Радзивилловская, или Кёнигсбергская, летопись (1902. № 118), альбом В. В. Стасова «Миниатюры некоторых рукописей византийских, болгарских, русских, джагатайских и персидских» (1902. № 120), изданные Н. П. Лихачёвым «Лицевое житие св. блгв. князей Бориса и Глеба: По рукописям кон. XV ст.» (1907. № 124) и «Хождение св. ап. и евангелиста Иоанна Богослова: По лицевым рукописям XV и XVI в.» (1911. № 130), его работа «Манера письма Андрея

Рублева» (1907. № 126), образцовое изд. Мстиславова Евангелия П. К. Симони (1904. № 123; 1910. № 129).

Серия «Памятники древней письменности» (с нояб. 1898 — «Памятники древней письменности и искусства»; ПДПИ) представляла собой отчетную часть деятельности ОЛДП, содержащую сведения о заседаниях, ежегодные научные и финансовые отчеты, исследования, тезисы и резюме сообщений, библиографические описания и обзоры, а также тексты небольших по объему рукописей (1878–1925. Вып. 1–190). Тираж «ПДПИ» составлял 200 экз., 90 экз. предназначались для приобретения библиотеками высших и средних учебных заведений. В ПДПИ публиковались обзоры, каталоги, описания и указатели рукописей, хранившихся в библиотеках и частных собраниях. Среди подобных публикаций: «Обзор Московских книгохранилищ: Приложение к протоколу заседания ОЛДП», «Собрание факсимиле и материалов по книгопечатному делу в портфелях Т. Ф. Большакова», «Библиотека И. Н. Царского», «Славяно-русские рукописи Парижской библиотеки» Ф. И. Булгакова, «Книгохранилище Чудова монастыря» (все — 1879. Вып. 4); «Рукописи о России в Королевской библиотеке в Стокгольме» кн. В. С. Оболенского и «Описание рукописей, хранящихся в библиотеке Черниговской ДС» М. И. Лилеева (обе — 1880. Вып. 6(1)); «Описание рукописей Черниговской ДС» (1880. Вып. 7(2)); «Описание рукописей суздальского Спасо-Евфимиева монастыря» И. А. Шляпкина (1880. Вып. 9(4)); «Каталог российских рукописных книг, находящихся в библиотеке Новгородского Софийского собора» П. Н. Тиханова (1881. Вып. 21); «Гос. древлехранилище в термах Московского Кремлевского дворца» А. Е. Викторова (1882. Вып. 26); «Каталог патриаршей библиотеки (1718)» (1894. Вып. 103); «Статистические сведения о сохранившихся древне-русских книгах XI–XIV вв.» Н. В. Волкова (1897. Вып. 123). Также в ПДПИ публиковались крупные исследования, в частности «Из истории отечественных книг» М. Н. Сперанского (1898. Вып. 129; 1899. Вып. 131; 1900. Вып. 137; 1907. Вып. 171), «Житие Александра Невского: Разбор редакций и текст» В. Й. Мансикки (1913. Вып. 180) и др.

Одной из самых известных работ, осуществленных ОЛДП, стала публикация Сийского иконописного подлинника — собрания рисунков XVII в. (свыше 500 листов), предназначенного для использования в иконописной практике (подготовлено Н. В. Покровским; 1894. Вып. 106; 1895. Вып. 113; 1897. Вып. 122; 1898. Вып. 126). В альбомную часть издания вошли, в частности, переводы с икон Прокония Чирина, Симона Ушакова, Ф. Е. Зубова (см. в ст. *Зубовы*), Семена Спиридонова (Холмогорца) и др., как столичных, московских, так и ряда менее известных сев. иконописцев — напр., каргопольца Василия Мамонтова, усольца Федора, вологжанина Ермолая или сийского чернеца Никодима, к-рым, очевидно, был собран и сам подлинник. Важную часть этого издания составляют иконографические пояснения Покровского (*Вздорнов*. 1986. С. 166) и его работа «Лицевой иконописный подлинник и его значение» (ПДПИ. 1899. Вып. 133).

Для изучения рус. архитектуры важное значение имели публикации кн. Г. Г. Гагарина «Происхождение пятиглавых церквей» (1881. Вып. 12), Н. В. Султанова «Образцы древнерусского зодчества в миниатюрных изображениях» (Там же. 1881. Вып. 17) и др. В ПДПИ публиковались важные документы из монастырских архивов, в частности подготовленные архим. Леонидом (Кавелиным) «Вкладная книга Московского Новоспасского монастыря» (1883. Вып. 39) и «Проскинитарий святых мест святого града Иерусалима» (1883. Вып. 46). В 1914–1917 гг. ОЛДП издавало «Библиографическую летопись» (3 вып.).

Среди отдельных изданий ОЛДП, выпущенных в разное время, — «Счетная мудрость» (1879), «Костромские церковные древности» (1885), «Можайские акты 1506–1775» архим. Дионисия (Виноградова) (1892), «Зооморфные инициалы греческих и глаголических рукописей X–XI ст. в библиотеке Синайского монастыря» (1903), «Устав Нила Сорского» М. С. Боровковой-Майковой (1909), «Житие Ефросина Псковского» Н. И. Серебрянского (1909), «Древнейшие церковные обряды на русских богослужебных книгах» П. К. Симони (1909), «Зографский трифологий» (1911), «Сборник в память равноап. кн. Владимира» (1917).

С 1896 г. ОЛДП вручало ежегодную премию им. А. М. Кожевникова (утверждена министром народного просвещения И. Д. Деляновым 18 мая 1895) за «ученую разработку и издание небольших, но замечательных по древности и характеристичности, редких памятников славяно-рус-



Дворец графов Шереметевых на Фонтанке («Фонтанный дом») в С.-Петербурге. Фотография. 10-е гг. XXI в. Фото: А. И. Нагаев

ской письменности», учрежденную на проценты с капитала в 10 750 р., завещанного ОЛДП потомственным почетным гражданином Кожевниковым.

В 1917–1923 гг. в музее ОЛДП проводились классификация коллекций и реставрация памятников древнерус. живописи; продолжалась работа по описанию и каталогизации рукописей. С 1917–1918 гг. об-во носило название «Общество древней письменности и искусства» (ОДПИ). В это же время в связи с национализацией всех средств фактически прекратилась его издательская деятельность, чаще стали проводиться научные заседания. ОДПИ представлял свои рукописные собрания и б-ку для практических занятий слушателей высших учебных заведений. Главнаука поддерживала существование об-ва небольшой субсидией. В 20-х гг. XX в. об-во установило научные связи с Гос. публичной б-кой (ныне РНБ), Ленинградским об-вом исследователей культуры финно-угорских народностей, Объединением исследователей Псковской земли при Ленинградском областном бюро краеведения и др.

В 1923 г. состоялась перерегистрация ОДПИ, утверждение нового устава и началась передача коллекций об-ва в гос. собрания. С 1924 по 1929 г. на заседаниях ОДПИ выступили 55 докладчиков со 118 докладами.

Распоряжением уполномоченного Главнауки Наркомпроса РСФСР в Ленинграде ОДПИ в 1930 г. было присоединено к Научно-исследова-

тельскому ин-ту книговедения, являвшемуся структурной частью Гос. публичной б-ки, что фактически означало конец его существования. Сам НИИ книговедения был упразднен в 1-й пол. 1933 г.

В настоящее время большая часть собрания рукописей (свыше 1700), а также деловые бумаги и архив ОЛДП хранятся в НИОР РНБ (Ф. 536),

Дворец графов Шереметевых на Фонтанке («Фонтанный дом») в С.-Петербурге. Фотография. 10-е гг. XXI в. Фото: А. И. Нагаев

часть рукописей — в ГИМ, часть документальных материалов — в РГИА. Со-

брание икон в 20-х гг. XX в. поступило в Русский музей, а б-ка (свыше 15 тыс. названий, свыше 30 тыс. томов) — в Государственную публичную б-ку.

В 2008 г. было принято решение возродить традиции ОЛДП на базе НИОР РГБ в Москве. Осенью того же года утвержден устав благотворительного фонда содействия развитию культуры «ОЛДП», председателем правления к-рого стал Г. Л. Стерлигов. Основной целью фонда стало факсимильное издание различных редких и ценных памятников отечественной книжной культуры, а также просветительская деятельность. 5 окт. 2011 г. его отделение открыто в С.-Петербурге, торжественные мероприятия прошли в Шереметевском дворце (т. н. Фонтанном доме Шереметевых).

Ист.: Устав ОЛДП. СПб., 1877. Отчет о деятельности ОЛДП за 1877 г. СПб., 1878; Отчеты о заседаниях Имп. ОЛДП в 1885–1910 гг. СПб., 1897–1911; Краткий отчет о деятельности Об-ва любителей др. письменности и искусства за 1917–1923 гг. СПб., 1925. (ПДПИ; 190); Афонская экспедиция ОЛДП, 1906: В 2 кн. М., 2012 (РДМДМ; 7).

Лит.: Записка об учреждении Об-ва любителей древнеслав. письменности. СПб., 1877; ОЛДП // ВАИ. 1888. Вып. 7. С. 4–16; Памяти кн. П. П. Вяземского. СПб., 1888; Шереметев С. Д. Основание ОЛДП, 1877. СПб., 1891; Лопарев Х. М. Описание рукописей ОЛДП. СПб., 1892. Ч. 1: (F. I — F. 190); 1893. Ч. 2: (Q. I — Q. 258); 1899. Ч. 3: (O. I — O. 176). (ПДПИ; 100, 105, 114); Имп. ОЛДП: 1877–1882–1896. СПб., 1896; Описание рукописей кн. П. П. Вяземского. СПб., 1902. (ПДПИ; 119); Сб. в память кн. П. П. Вяземского. СПб., 1902; Апраксин П. П. К 25-летию ОЛДП // РВ. 1903. Т. 284. № 4. С. 763–777; Нумерные издания ОЛДП: Кат. СПб., 1911; Степанский А. Д. К истории научно-ист. обществ в дорев. России // АЕ за 1974 г. М., 1975. С. 38–55; *Вздор-*

нов Г. И. История открытия и изучения рус. средневек. живописи, XIX в. М., 1986. С. 164–168; *Шруба М.* Лит. объединения Москвы и Петербурга 1890–1917 гг.: Слов. / Под ред.: А. И. Рейтблат. М., 2004; *Борисовец Е. А.* К истории науч. деятельности С. В. Смоленского в ОЛДП // Искусствознание. 2007. № 3/4. С. 600–608; *она же.* Из истории науч. работы С. В. Смоленского в ОЛДП: (По мат-лам архива ОЛДП) // С. В. Смоленский и отеч. муз. культура. Каз., 2009. С. 78–89; *она же.* Архив ОЛДП в ОР РНБ // «Слова и золотая вязь...»: Сб. ст. памяти В. М. Загребина (1942–2004). СПб., 2016. С. 240–251; *Гришин К. П.* П. Н. Тиханов и ОЛДП // Рус. сб. Брянск, 2009. Вып. 5. С. 194–206; *Мещенина А. А.* О петербургских «консерваторах» и научно-ист. обществах посл. трети XIX — нач. XX вв. // Проблемы ист. регионоведения: Сб. науч. тр. СПб., 2009. Вып. 2. С. 241–270; *Молчанов В. Ф.* «Общество любителей древней письменности» в истории науки и книжной культуры России // Румянцевские чт.–2009. М., 2009. Ч. 1. С. 155–160; *Великодная И. Л.* Нумерованные издания ОЛДП // Вивлиофика: История книги и изуч. книжных памятников. М., 2011. Вып. 2. С. 106–110.

Е. А. Поттхаст-Борисовец

ОБЩЕСТВО ЛЮБИТЕЛЕЙ ДУХОВНОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ

(ОЛДП; офиц. название — «Московское общество любителей духовного просвещения»), российское научное и просветительское об-во. С 1859 г. в среде московского духовенства обсуждалась идея учреждения Епархиальной б-ки. Начало ее формирования было положено в 1862 г., когда для нее пожертвовали свои книжные собрания братья прот. А. И. Невоструев и археограф К. И. Невоструев. В рамках подготовки к открытию б-ки ряд представителей московского духовенства (в т. ч. проф. МДА П. С. Казанский, К. И. Невоструев) осенью 1862 г. высказали мысль о необходимости создания ОЛДП. На заседании 4 нояб. было решено ходатайствовать об учреждении ОЛДП; тогда же 17 чел. изъявили желание быть действительными членами создававшегося об-ва (после особой пригласительной подписки к ним присоединились еще 77 чел.). Вскоре был составлен проект устава об-ва, к-рый 24 нояб. представили на рассмотрение митрополиту Московскому и Коломенскому свт. *Филарету (Дроздову)*. Митр. Филарет благожелательно отнесся к идее создания об-ва и лично составил проект «Положения об образовании Московского общества любителей духовного просвещения», принятый 11 мая 1863 г., в день открытия Епархиальной б-ки (высочайше утвержден 22 июня того же года). Впосл. «Положение...» было

заменено уставом, утвержденным Синодом 23 марта 1906 г.

ОЛДП открылось 17 сент. 1863 г. Его цель, согласно «Положению...» (Записка об учреждении ОЛДП. 1872. С. 8), состояла в том, чтобы «споспешествовать распространению и возвышению в духовенстве, а также в прочих классах народа, религиозно-нравственных и других, потребностям православной веры соответствующих, познаний». В Уставе 1906 г. закреплялось, что ОЛДП «имеет свою целью с одной стороны взаимное содействие членов его друг другу в деле собственного усовершенствования в области богословского знания, с другой — служение русскому Обществу в деле его духовно-нравственного просвещения» (Устав Моск. ОЛДП. Б. м., б. г. С. 1).

В задачи ОЛДП, сформулированные в 1863 г., входило: издание сочинений религиозного и нравственного содержания; основание периодического издания; проведение чтений «о предметах православной веры, Церкви и жизни христианской, частью в собраниях собственно членов Общества, частью в собраниях, открытых и для посторонних».

Согласно «Положению...» 1863 г., а затем Уставу 1906 г., попечителями ОЛДП выступали митрополиты Московские и Коломенские. Они активно участвовали в жизни об-ва: присутствовали на заседаниях, утверждали должностных лиц, от их решений зависели все направления деятельности ОЛДП. Об-во возглавлял совет, председатель которого одновременно являлся председателем ОЛДП (он избирался действительными членами на 3 года или на неопределенный срок). Должность председателя ОЛДП занимали: архимандрит (впосл. епископ) Иаков (Кротков; 1863–1870), прот. И. Н. Рождественский (1870–1892), прот. И. Д. Петропавловский (1892–1894), прот. М. С. Боголюбовский (1894–1902), прот. И. Ф. Мансветов (1902–1908), прот. Н. Д. Извеков (1908 — не ранее нояб. 1918). Согласно «Положению...», в совет ОЛДП помимо председателя входили его помощник, «ученые блюстители» Епархиальной б-ки по главным отделам богословской лит-ры, библиотекари, казначей, секретарь и его помощник, по Уставу 1906 г., — председатель, товарищ председателя, казначей, секретарь, председатели отделов и их товарищи.

В состав ОЛДП, согласно «Положению...», входили почетные члены, действительные члены и «споспешествователи», согласно Уставу 1906 г., — почетные и действительные члены, сореволюционеры и пожизненные члены. Избрание в члены об-ва и назначение на должности происходили на общем собрании действительных членов. Действительные члены избирались по рекомендации не менее 2 членов об-ва, обязательный взнос для них составлял по «Положению...» 5 р. в год, по Уставу 1906 г. — не менее 5 р. в год. Внесшие одновременно не менее 100 р. именовались пожизненными членами. Почетные члены выбирались «из чтимых в Обществе и деятельных любителей духовного просвещения, а также из сторонних лиц, оказавших свое сочувствие духовному просвещению значительными благотворениями Обществу»; согласно Уставу 1906 г., они избирались советом об-ва из известных своими научными и духовно-просветительскими трудами лиц. Сореволюционеры вносили ежегодный взнос от 1 до 3 р. За все время существования в ОЛДП состояли 812 действительных членов, 127 почетных членов и 4 пожизненных члена (см., в частности: *Извеков*. 1913. С. 236–250). Наряду с представителями духовенства членами ОЛДП были известные ученые и общественные деятели, в т. ч. О. М. Бодянский, С. А. Белокуров, И. Д. Беляев, В. А. Грингмут, Н. А. Заозерский, Н. Ф. Кантрев, И. И. Срезневский, И. Ф. Токмаков, кн. С. Н. Трубецкой, В. Д. Фартусов, барон Д. О. Шепинг, П. В. Щапов и др. ОЛДП размещалось сначала в Высокопетровском мон-ре, а с 1902 г. — в Епархиальном доме (Лихов цер., 6). В ОЛДП в разное время действовало 11 структурных подразделений. Реальная деятельность некоторых из них началась раньше времени ее документального оформления.

Епархиальная библиотека, созданная во многом трудами буд. членов ОЛДП, стала подразделением об-ва с момента его создания. Она вмещала в себя б-ки отделов ОЛДП, образуя единое целое; с появлением в об-ве новых отделов создавались и новые отделы б-ки. Особый ее отдел составляла «Иванцевская библиотека» (пожертвования прот. А. М. Иванцова-Платонова (700 названий книг) и прот. Г. П. Смирнова-Плато-

нова (4 тыс. названий)). В 10-х гг. XX в. в Епархиальной б-ке находилось 1264 рукописи (данные на 1913 г.), свыше 23 тыс. наименований книг в 32 тыс. томов и выпусков (на 1915 г.), 489 наименований периодических изданий (на 1916 г.). Издания в б-ку поступали от жертвователей, их покупали, выписывали, обменивали (на дуплеты; на свои издания с др. об-вами, братствами, орг-циями). Последние известные покупки периодики в б-ку датируются окт. 1918 г.

Б-ка включала: издания Свящ. Писания на русском и иностранных языках; собрания апокрифов НЗ; толкования и комментарии на Свящ. Писание; издания богословской тематики; издания актов Вселенских и Поместных Соборов; Талмуд; симфонии; конкордации; статистические издания; отчеты духовных учебных заведений и об-в; древнюю и совр. проповедническую лит-ру; писания св. отцов и учителей Церкви; издания по патрологии; религиозно-нравственные книги; труды греческих и латинских классиков; издания по русской, всемирной и церковной истории, философии, географии, праву (гражданскому и церковному), иконописанию, церковной живописи, архитектуре, археологии, по всемирной и русской лит-ре, педагогике; словари и лексиконы и др. В нее поступали периодические издания: российские духовные (163 наименования, была представлена периодика всех епархий) и светские (215 наименований, гл. обр. с нач. XIX в., отдельные издания 2-й пол. XVIII в.), иностранные (111 наименований).

Максимальное количество посещений б-ки было отмечено в 1908/09 уч. г. и составило до 9 тыс. чел., подавших до 30 тыс. требований на получение книг.

В 1869 г. был учрежден Отдел иконоведения, действовавший до 1876 г. и в 1896–1900 гг. Его появление было вызвано потребностью представить образцы иконописания, соответствующие правосл. догматике и канонам, составить описи древних икон, дать их классификацию по стилям, школам, установить хронологические рамки их появления и т. д.; перед отделом была поставлена задача создания постоянной выставки образцов иконописного искусства, подготовка руководства для иконописцев. В работе отдела участвовали архимандрит (впосл. епископ) *Амфилохий (Сергиевский-Казанцев)*,

Д. М. Струков, благотворитель Д. И. Хлудов (см. в ст. *Хлудовы*), Токмаков, археограф и историк В. И. Холмогоров и др.

Деятельность Отдела иконоведения привела к формированию в ОЛДП коллекции икон (первые пожертвования поступили в 1869), что способствовало созданию в 1870 г. музея, к-рый действовал при ОЛДП до 1876 г., а затем был возобновлен в 1900 г. В музее хранились иконы (в 1913 г. — 200 старинных икон; см.: *Козлов*. 1997. С. 140), редкие издания по археологии и фотографические снимки икон, храмов, различные предметы древности.

В 1896–1900 гг. действовал Историко-археологический отдел, созданный на основе возникшего в 1889 г. Комитета по описанию церквей и приходов Московской епархии. В состав комитета входили М. С. Боголюбский (председатель), Н. А. Копьёв, В. Ф. Руднев, Д. М. Струков, В. И. и Г. И. Холмогоровы. Члены комитета (позднее отдела) занимались составлением историко-статистического описания Московской епархии.

В 1900 г. отделы иконоведения и историко-археологический были объединены в Церковно-археологический отдел. Сотрудники отдела занимались вопросами церковной истории, археологии, литургики, иконографии. Они осуществляли историко-археологические исследования храмов, росписей, икон (в т. ч. их соби- рание и хранение, выявление лучших древнерусских и греческих образцов), установление времени и порядка христ. богослужения, обрядовых действий. Среди членов отдела — диак. Н. П. Виноградов (председатель в 1917–1918), В. П. Гурьянов, Л. И. Денисов, прот. Н. Д. Извеков (председатель в 1900–1908), прот. Н. А. Скворцов (председатель в 1909–1917), Н. Д. Струков, А. И. Успенский. Сотрудники отдела принимали участие в работе учрежденной в 1910 г. в Москве церковной юбилейной комиссии по празднованию событий 1861, 1612, 1613, 1812 гг. Среди изданных трудов сотрудников отдела: описание Успенского «Иконы Церковно-археологического музея ОЛДП» (М., 1900–1905. 3 вып.); «Труды Церковно-археологического отделения при ОЛДП» (М., 1911. Вып. 1); исследования «Серпуховской Высоцкий монастырь, его иконы и достопамятности» (М., 1902) Д. К. Тренё-

ва; «Московские кремлевские дворцовые церкви и служившие при них лица в XVII в.» (М., 1906), «Церкви во имя Воскресения Христова и Воздвижения Честного Креста Господня в Большом Кремлевском дворце в Москве» (М., 1912), «Церковь во имя Рождества св. Иоанна Предтечи, что в Боровицкой башне в Московском Кремле» (М., 1913), «Московский придворный Архангельский собор» (Серг. П., 1916) прот. Н. Д. Извекова; «Материалы для истории церкви Московской епархии в эпоху Отечественной войны 1812 г.» (М., 1911. Вып. 1: Церкви г. Москвы Китайского и Ивановского сороков) прот. Н. А. Скворцова; «Безмолвный свидетель Бородинского боя — храм с. Бородина» (М., 1912) прот. С. В. Страхова; «Материалы для истории русской иконописи» (М., 1914) А. А. Глазунова и др.

В 1902 г. при Церковно-археологическом отделе была создана Комиссия по осмотру и изучению памятников церковной старины под председательством Успенского. Среди ее членов — архит. В. М. Борин, В. М. Васнецов (см. ст. *Васнецовы*), диак. Виноградов, Глазунов, Гурьянов, прот. И. Ф. Мансветов, прот. Н. А. Скворцов. Члены комиссии продолжили работу по осмотру и систематическому описанию памятников церковной старины, хранившихся в приходских, соборных и монастырских храмах Москвы и Московской епархии. В 1904–1911 гг. опубликованы 4 т. «Трудов» комиссии.

В 1870 г. возник Отдел распространения духовных нравственных книг, который находился под покровительством имп. Марии Александровны. Задача отдела состояла в распространении книг и брошюр духовного содержания в отдаленных от столиц местах в больших объемах и по невысокой цене, а часто и бесплатно. В 1872 г. отдел распространял издания в Архангельске и Усть-Сысольске, Бессарабии, Кавказском крае и Кубанской обл., в губерниях Сибири и Забайкальской обл. В 1878 г. рассылка книг осуществлялась в Акмолинскую и Амурскую области, Бакинскую, Бессарабскую, Варшавскую губернии, Дагестанскую обл., Енисейскую губ., Забайкальскую обл., Иркутскую, Олонекскую, Тифлисскую губернии, Сыр-Дарьинскую обл. и др. (всего в 219 мест). К 1894 г. лит-ра распространялась уже по 261 адресу. Отдел

не только высылал лит-ру правосл. населению, но и распространял ее по различным духовным миссиям РПЦ. По просьбе игум. (впосл. митрополит, свт.) *Макария (Невского)* книги были отправлены в Улалинский стан, издания высылались рус. миссионерам в Китай, Америку, на Сахалин, в Японию. Среди председателей отдела — свящ. В. П. Рождественский (с 1870), свящ. С. С. Гречанинов, прот. С. В. Страхов (*Извеков*. 1913. С. 226. Примеч. 1). Среди действительных членов отдела — архим. Амфилохий (Сергиевский-Казанцев), князя Н. П. и С. М. Голицыны, И. С. Аксаков, К. П. Победоносцев, Н. Ф. Самарин. Почетными членами отдела в разное время состояли вел. кн. Константин Николаевич, вел. кн. Александра Петровна, вел. кн. Мария Александровна, митр. *Платон (Городецкий)* и др.

В 1872–1880 гг. существовал Санкт-Петербургский отдел, учителем к-рого стал вел. кн. Константин Николаевич. Уже в 1-й год существования численность его членов составила 109 чел., к-рые представляли духовенство, аристократию, чиновников и др. Среди них — Победоносцев, Ф. М. Достоевский, А. Г. Евреинов, А. А. Киреев, И. Т. Осинин, Т. И. Филиппов. Члены отдела содействовали диалогу РПЦ со старокаатоликами, участвовали в их конгрессах и конференциях 70-х гг. XIX в., исследовали и обсуждали на заседаниях проблемы единорочества и раскола, вопросы взаимоотношений Церкви и гос-ва. Прот. Г. В. Флоровский характеризовал отдел как «очень значительный очаг богословских интересов» своего времени (*Флоровский Г. В., прот.* Пути рус. богословия. М., 2009. С. 528).

В 1897–1906 и 1908–1912 гг. при ОЛДП существовал Отдел публичных богословских чтений, деятельность к-рого была направлена на духовное просвещение интеллигенции, в частности на обличение и опровержение лжеучений, распространявшихся в этой среде. Чтения устраивали 2 раза в год — в Великий и Рождественский посты. Первоначально лекторами были священнослужители и лица с высшим богословским образованием, но затем круг лекторов расширился за счет лиц, имевших светское образование. Всего за время существования отдела 75 лекторами (в т. ч. 38 священнослужителями) было прочитано 176 лек-

ций (священнослужители прочитали 99 лекций; лекторы со степенями кандидата и магистра богословия — 144 лекции; доктора богословия и профессора — 9 лекций). Среди трудившихся в отделе — прот. Г. П. Смирнов-Платонов (председатель в 1897–1898), прот. И. Д. Петропавловский (председатель в 1898–1905), прот. Н. И. Боголюбский (председатель в 1905–1908), архимандрит (впосл. архиепископ) *Феодор (Поздеевский)*; председатель в 1908–1912), еп. Можайский Василий (Преображенский; председатель с 1912), архимандрит (впосл. митрополит) *Анастасий (Грибановский)*, Н. И. *Субботин*.

В 1899–1905 и 1908–1914 гг. действовал Законоучительский отдел, состоявший из 3 секций: 1) высших и средних муж. учебных заведений; 2) женских учебных заведений; 3) церковноприходских, городских и начальных школ. В отделе проводились общие собрания и собрания по секциям. На них обсуждались: программа по Закону Божию в различных учебных заведениях; вопросы, касавшиеся необходимого объема знаний по предмету, особенностей изучения церковнослав. языка, системы отметок, выставившихся ученикам, и условий приема экзаменов; поведение наставников и меры взыскания к ученикам; положение законоучителей в светских учебных заведениях; религиозно-нравственное воспитание подрастающего поколения; взаимоотношения семьи и школы и т. д. По предложению министра народного просвещения Н. П. Боголепова отдел участвовал в работе созданной в 1900 г. Комиссии по реформе учебно-воспитательного дела в России. Члены отдела проводили открытые уроки с последующим всесторонним обсуждением и отработкой методик преподавания. Среди сотрудников отдела — прот. А. Г. *Полотебнов* (председатель в 1899–1905), прот. Н. П. *Добронравов* (впосл. архиепископ епс.мч. *Николай (Добронравов)*), священники Д. Д. *Виноградов*, И. В. *Левитский*, С. Н. *Орлов*, Н. Г. *Попов* (председатель с 1909), П. В. *Успенский*, диак. Ф. Н. *Цветков*.

В 1900 г. в составе ОЛДП был образован Комитет внебогослужебных собраний. Члены ОЛДП начали проводить внебогослужебные собрания в Епархиальной б-ке еще в 1866 г. по подготовленной программе, однако после 1873 г. со-



Титульный лист
кн. «Чтения в Обществе
любителей духовного просвещения».
М., 1915

беседования прекратились. Возобновлены они были в 1879–1880 гг., сначала только в Епархиальной б-ке, а с 1882 г. стали проводиться еще и в 11 храмах. Комитет возглавляли vikarii Московских митрополитов, в т. ч. еп. Можайский Парфений (Левицкий; 1900–1904), еп. Серпуховской (впосл. архиепископ) *Никон (Рождественский)*; 1904–1906), еп. Можайский Серафим (Голубятников), еп. Серпуховской Анастасий (Грибановский). В 1900 г. в состав комитета вошли: прот. И. Д. Петропавловский, прот. В. С. Марков, свящ. И. Ф. Мансветов, свящ. Н. А. Колосов. К 1903 г. насчитывалось уже 66 мест, где с сентября до Недели Всех Святых по воскресеньям, а иногда и по праздничным дням проводились беседы. На них велись беседы об основных истинах Православия, читали и объясняли Свящ. Писание, разъясняли особенности церковных служб, таинств и обрядов, рассказывали о содержании церковных праздников, а также излагали Жития святых с выводами нравственного характера. Практиковалось общенародное пение, происходила раздача еженедельника «Воскресные беседы».

ОЛДП выпускало ряд периодических изданий. В 1863–1894 гг. и 1910–марте 1917 г. издавался ж. «Чтения в Московском обществе любителей духовного просвещения» (с 1872 — «Чтения в обществе любителей духовного просвещения»; до 1871 представлял собой выходивший нерегулярно сборник статей; в 1871–1894

и 1910–1913 — еженесячный, с 1914 — 4 выпуска в год). В 1867–1905 гг. ОЛДП издавало еженедельник «Воскресные беседы»; в 1869 — сер. 1906 г. и в нач. 1917 — сент. 1918 г. — «Московские епархиальные ведомости» (в 1880 — апр. 1917 и янв.—сент. 1918 — «Московские церковные ведомости», в мае—дек. 1917 — «Московский церковный голос»). Среди книжных изданий ОЛДП нужно выделить монументальный труд «Правила Святого Апостола, Святых Соборов Вселенских и Поместных и Святого Отца с толкованиями» (1876; инициатива издания принадлежала председателю ОЛДП прот. И. Н. Рождественскому; переводы изданы под ред. проф. МДА А. Ф. Лаврова-Платонова (впосл. архиепископ *Алексий (Лавров-Платонов)*) и профессора Московского ун-та А. С. *Павлова*; в подготовке издания принимали участие прот. М. И. Богословский, священники М. С. Боголюбский и И. Н. Никольский, прот. А. В. *Горский* и др.). К 100-летию со дня рождения митр. Филарета (Дроздова) ОЛДП издало 2-томный сборник, посвященный святителю (1883), в 1-м томе к-рого были помещены материалы из дел архива Московской ДС и указы Синода за время пребывания митрополита на Московской кафедре (1821–1867) с его полными резолюциями почти по каждому делу; 2-й том содержал статьи о святителе.

В 1872 г. члены ОЛДП участвовали в работе Политехнической выставки, в ее педагогическом разделе, занимавшемся разработкой преподавания Закона Божия. Члены ОЛДП были депутатами почти всех *археологических съездов*. В 1905–1908 гг., во время т. н. Московской церковной революции, в обществе возникли нестроения. В результате одни подразделения ОЛДП (напр., Законоучительский отдел и Отдел публичных богословских чтений) некое время не действовали, другие (в особенности Церковно-археологический отдел и Комитет внебогослужебных собраний) продолжали плодотворно функционировать.

Деятельность ОЛДП стала угасать в связи с началом первой мировой войны. Часть помещений об-ва была отведена под госпиталь с авг. 1915 до весны 1917 г. (РГБ ОР. Ф. 206. Коробка 13. Д. 1. Л. 83. 97). В Епархиальном доме, где располагались подразделения ОЛДП, заседал *Поместный*



боте Санкт-Петербургского отдела — в РГИА (Ф. 796, 797, а также в

Проект фасада Московского епархиального дома. 1901–1902 гг.

Архитекторы

П. А. Виноградов,

Г. К. Олтаржевский.

Фото: prihozhani.msdm.ru

ряде личных фондов и фондов ведомств), в личных фондах НИОР РНБ, НИОР РГБ и ГАРФ.

Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг., в связи с чем собрания нек-рых отделов ОЛДП проходили на квартирах сотрудников, а б-ка временно была открыта только для депутатов Собора (Моск. церк. голос. 1917. № 25. С. 1).

Деятельность ОЛДП после революционных потрясений 1917 г. продолжала сворачиваться. В янв. 1918 г. представитель об-ва (как владельца крупной б-ки и Церковно-археологического музея) получил место в Комиссии охраны памятников старины (Моск. ЦВед. 1918. № 4. С. 5). К нач. 1918 г. еще функционировали Епархиальная б-ка и Церковно-археологический отдел (прекратил существование в 1918); по всей видимости, действовали музей, Комитет внебюджетных собеседований и Комиссия по осмотру и изучению памятников церковной старины. Точное время прекращения деятельности нек-рых из этих подразделений, как и самого ОЛДП, установить не удалось. В кон. дек. 1918 г. Епархиальный дом был реквизирован хозяйственным отделом Моссовета (*Щеглов Г. Э. С. Г. Рункевич (1867–1924): Жизнь и служение на переломе эпох. Мн., 2008. С. 336*). Между тем ОЛДП функционировало еще в янв. 1919 г. (зафиксирована уплата членских взносов, см.: РГБ ОР. Ф. 206. Коробка 43. Д. 2. Л. 110 об.). Дальше других, вероятно, продолжала работать Епархиальная б-ка (по крайней мере до 26 сент. 1919; в этот день б-ку посещал последний записавшийся читатель, см.: Книга для записи книг, выдаваемых читателям 1916–1919 // РГБ ОР. Ф. 206. Коробка 36. Д. 3. Л. 94).

Основная часть архива ОЛДП ныне хранится в НИОР РГБ (Ф. 206; отдельные мат-лы имеются и в др. фондах НИОР), меньшая часть — в РГАДА (Ф. 1626), материалы о ра-

Часть рукописного собрания об-ва оказалась в Епархиальном собрании Отдела рукописей и старопечатных книг ГИМ. Б-ка ОЛДП после закрытия об-ва оказалась рассеяна по различным хранилищам, книги из нее ныне находятся в РГБ и ГПИБ в Москве, в Национальной б-ке Беларуси в Минске (поступили из Москвы для формирования фондов после окончания Великой Отечественной войны).

Ист.: Отчет ОЛДП за 5-й год своего существования. М., 1868; Записка об учреждении ОЛДП. Высочайше утвержденное Положение об образовании Об-ва. Извлечение из протоколов Об-ва с сент. 1863 по дек. 1871 г. М., 1872; Отчет... Отд. ОЛДП по распространению духовно-нравственных книг за 1872–1903 гг. М., 1873–1904; Отчет о деятельности ОЛДП за 1880–1891 гг. М., 1882–1892; Отчет о состоянии ОЛДП в 1882–1914/15 гг. М., 1883–1915; Сб. протоколов ОЛДП. С.-Петербургский отд. 1872/1873–1877. СПб., 1873–1877; Отчет о деятельности Отд. иконоведения при ОЛДП за 1896–1898 гг. М., 1898; Протоколы Церк.-археол. отд. при ОЛДП за 1909 г. М., 1910; Церк.-археол. отд. при ОЛДП в 1900–1913 гг.: (Кр. обзор его жизни и деятельности). М., 1913; Отчет Церк.-археол. отд. при ОЛДП за 1913–1915 гг. М., 1914–1915.

Лит.: Сборник, изд. ОЛДП, по случаю исполнившегося 25-летия его деятельности, 1863–1888 гг. М., 1888; *Соловьёв И.* ОЛДП за 25 лет своего существования (1863–1888) // ЖМНП. 1889. Ч. 261. № 1. Отд. 4. С. 13–25; *Мансветов И. Ф.* Восстановление Отд. иконоведения при ОЛДП и задачи его. М., 1896; *Известков Н. Д., прот.* Истор. очерк полувековой жизни и деятельности Моск. ОЛДП: (1863–1913 гг.). М., 1913; *Козлов В. Ф.* Главное церк. об-во Москвы: ОЛДП и памятники перк. старины (1863–1918) // Москва в нач. XX в. М., 1997. С. 132–141; *он же.* Из истории перк. краеведения нач. XX в.: (Моск. ОЛДП и его Церк.-археол. отд. как центр изучения памятников перк. старины) // Вестн. РГГУ. Сер.: Ист. науки. Регион. история. Краеведение. 2014. № 17(139). С. 9–29; *Филаткина А. И.* ОЛДП и его деятельность по изучению перк. искусства // ИХМ. 1999. Вып. 3. С. 242–248; *Зосима (Давыдов), игумен.* «Моск. церковная революция», или Деятельность Моск. ОЛДП в 1905–1908 гг. // ЕжБК. 2004. С. 398–409; *Воронцова И. В.* К истории «моск. перк. революции» (1905–1907) в ОЛДП: Три письма из арх. фонда архиеп. Никона (Рождественско-

го) // ЦиВр. 2007. № 2(39). С. 128–147; *Копылова Е. А.* Московская спарх. б-ка в период 1863–1919 гг. // Вестн. Волжского ун-та им. В. Н. Татищева. Сер.: Гуманит. науки и образование. Тольятти, 2011. Вып. 7. С. 209–225; *она же.* Участие С.-Петербургского отд. ОЛДП в переговорах представителей старокатоликов с Рус. Правосл. Церковью // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2011. № 3(40). С. 7–16; *она же.* Философские чтения в С.-Петербургском отд. ОЛДП и попытка создания филос. об-ва // Ист., филос., полит. и юрид. науки, культурология и искусствоведение: Вопр. теории и практики. Тамбов, 2012. № 5(19). Ч. 2. С. 76–79; *она же.* «Дело Овербека» в жизни С.-Петербургского отд. ОЛДП // Вестн. Волжского ун-та им. В. Н. Татищева. Сер.: Гуманит. науки и образование. 2013. Вып. 4(14). Т. 2. С. 167–178; *она же.* Деятельность С.-Петербургского отд. Моск. ОЛДП по ознакомлению зап. христиан с Православием (1871–1880) // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2013. № 3(52). С. 7–16; *она же.* Моск. ОЛДП: становление и традиции духовного просвещения в России в период сер. XIX — нач. XX в.: Капд. дис. М., 2016; *она же.* Архив ОЛДП: История и состав док-тов // Отеч. арх. 2017. № 4. С. 42–50; *она же.* К вопросу об издании журнала «Чтения в Обществе любителей духовного просвещения»: Создание, становление, основные редакционные идеи // Прикосновение к вечности: Сб. ст. М., 2017. С. 207–219; *Торопов Д. А.* Роль С.-Петербургского отд. ОЛДП на первом этапе переговоров представителей Рус. Церкви со старокатоликами (1871–1875) // ЦиВр. 2012. № 2(59). С. 176–191.

Е. А. Копылова

ОБЩЕЦЕРКОВНАЯ АСПИРАНТУРА И ДОКТОРАНТУРА ИМЕНИ СВЯТЫХ РАВНОАПОСТОЛЬНЫХ КИРИЛЛА И МЕФОДИЯ (ОЦАД), духовная образовательная орг-ция высшего образования РПЦ. Располагается в Москве в комплексе Патриаршего подворья храмов св. мучеников Михаила и Феодора Черниговских



Эмблема

Общецерковной аспирантуры и докторантуры.

2013 г.

и Усекновения главы Иоанна Предтечи под Бором в Черниговском пер. (Пятницкая ул., д. 4/2, стр. 1). ОЦАД реализует образовательные программы в соответствии с федеральными

образовательными стандартами высшего образования и образовательными стандартами в системе духовного образования РПЦ на уровнях магистратуры, аспирантуры и докторантуры, осуществляет подготовку церковных специалистов к соисканию ученых степеней кандидата и доктора богословия, доктора церковной истории (по нормам и правилам, действующим в РПЦ), ученой степени кандидата теологии в системе гос. аттестации научных и научно-педагогических кадров. Целью образовательной и научной деятельности ОЦАД является формирование соответствующего совр. требованиям слоя научных и научно-педагогических работников в сфере правосл. богословия (теологии) как отрасли знания, специалистов по теории и практике теологического образования, организации работы и управлению деятельностью образовательных орг-ций, по церковно-дипломатическим (межправославным, межхристианским), церковно-общественным, церковно-правовым отношениям для синодальных и епархиальных учреждений РПЦ, других орг-ций и учреждений. Учебную и воспитательную деятельность обеспечивают Ученый совет; 5 кафедр; управления: учебно-методическое, научных и образовательных проектов, по общественным связям и протоколу; отдел научной аналитики и диссертационных советов, инспекция по воспитательной и внеучебной работе, библиотека. По состоянию на июнь 2018 г. подготовку в докторантуре ОЦАД проходили ок. 30 чел., в аспирантуре — ок. 80 чел. (по очной и заочной формам обучения).

Филиал аспирантуры МДА. В дек. 1963 г. по инициативе Ленинградского и Ладожского митр. *Никодима (Ротова)* при Отделе внешних церковных сношений (с 2000 *Отдел внешних церковных связей*) (ОВЦС) был создан филиал аспирантуры МДА, в котором проходили обучение сотрудники отдела. Выполняя функции повышения квалификации церковно-адм. кадров, филиал аспирантуры подготавливал священнослужителей для служения на зарубежных приходах. Среди выпускников — Киевский и всея Украины митр. *Владимир (Сабодан)*, председатель ОВЦС Волоколамский митр. *Иларион (Алфеев)*. В нач. 80-х гг. XX в. в филиале аспирантуры пре-

подавал *Кирилл (Гундяев*; ныне Патриарх Московский и всея Руси). В филиале аспирантуры состоялись 46 выпусков.

История ОЦАД. Решением Синода РПЦ от 31 марта 2009 г. по инициативе Патриарха Кирилла филиал аспирантуры при ОВЦС был преобразован в Общецерковную ас-



*Заседание
Ученого совета ОЦАД.
26 дек. 2015 г.
Foto: hilarion.ru*

пирантуру, ректором которой был назначен Волоколамский еп. *Иларион (Алфеев)*, председатель ОВЦС. Обязанности председателя Наблюдательного совета аспирантуры принял на себя Патриарх Кирилл. 7 мая 2009 г. был принят подготовленный Рабочей группой под председательством архиеп. *Илариона (Алфеева)* устав и изменено название — «Общецерковная аспирантура и докторантура святых равноапостольных Кирилла и Мефодия». 27 июля того же года Синод одобрил итоги деятельности Рабочей группы и утвердил Устав ОЦАД. Были сформированы 9 кафедр: богословия, внешних церковных связей, библистики, истории, церковных искусств и археологии, управления и канонического права, церковно-практических наук, философии, древних и новых языков. В сент. — окт. 2009 г. прошли первые вступительные экзамены на кандидатскую и докторскую программы. Также была открыта 2-годичная программа курсов повышения квалификации, к-рые не подразумевали написания итоговой квалификационной работы (с 2011 набор не проводился). В апр. 2010 г. был подписан договор с Московским гос. лингвистическим ун-том с целью обеспечить преподавание в ОЦАД иностранных языков, в т. ч. редких. В 2010 г. в ОЦАД была открыта магистратура. 4 сент. 2012 г. состоялись первые защиты докторских диссертаций, 3 сент. 2013 г. — кандидатской

диссертации, 18 дек. того же года — магистерских работ.

Диссертационные советы. 9 нояб. 2011 г. Патриарх Кирилл утвердил результаты совещания руководителей духовных учебных заведений, реализующих программы послевузовского богословского образования, и внесение предложения о создании Общецерковного докторского диссертационного совета, который будет общим для всех научно-академических

учреждений РПЦ. Председателем назначен митр. *Иларион (Алфеев)*. Состав совета утверждает-ся Патриархом. 30 мая

2016 г. приказом Мин-ва образования и науки РФ создан объединенный диссертационный совет Д.999.073.04 по защите диссертаций на соискание ученой степени кандидата и доктора наук по специальности 26.00.01 «Теология» (философские и исторические науки) на базе ОЦАД, ПСТГУ, Московского гос. ун-та им. М. В. Ломоносова и Российской академии народного хозяйства и гос. службы при Президенте РФ (РАНХиГС). 26 апр. 2018 г. выдано разрешение Мин-ва образования и науки на ликвидацию 10 мая существующего совета и создание вместо него 11 мая объединенного совета Д.999.213.04 по защите диссертаций на соискание ученой степени кандидата и доктора теологии по той же специальности. В 2017 г. создан кандидатский диссертационный совет ОЦАД.

Учебный процесс. Работа ОЦАД соответствует бессрочной лицензии на осуществление образовательной деятельности, выданной Федеральной службой по надзору в сфере образования и науки в марте 2011 г. 7 февр. 2018 г. приказом Рособнадзора ОЦАД получила гос. аккредитацию по укрупненной группе направлений подготовки 48.00.00 («Теология») на 2 высших уровнях образования (магистратура и аспирантура) с правом выдачи диплома гос. образца. К 2018 г. в структуре ОЦАД в Москве действовали 5 кафедр по основным направлениям

церковной науки: богословия и литургики, внешних церковных связей и общественных наук, церковной истории, библеистики, иностранных языков. С 2014 г. как обособленное структурное подразделение действует кафедра педагогики и теории образования в С.-Петербурге, осуществляющая деятельность на базе Русской христианской гуманитарной академии. Каждая из кафедр имеет свою специфику и нацелена на создание своей научной школы на основе традиций, заложенных восточнохрист. (в частности, русским) богословием, отечественной и зарубежной гуманитаристикой, с акцентом на постановку и решении актуальных междисциплинарных теоретических и практических задач, стоящих перед церковной наукой. Кафедра внешних церковных связей и общественных наук унаследовала задачи и традиции филиала аспирантуры МДА при ОВЦС. Особое значение придается кафедре богословия и литургики, подготавливающей специалистов по основным разделам правосл. богословия и теологическим дисциплинам, литургике и церковным искусствам, патрологии, западнохрист. теологии, связанным с теологией аспектам философии, культурологии, искусствоведения; по каноническому праву. Значительное внимание в ОЦАД уделяется овладению методологией научно-теологических исследований.

ОЦАД реализует программы магистратуры по направлению подготовки 48.04.01 («Теология»): «Внешние церковные связи» и аналогичную программу церковной магистратуры; «Философия и история религии» (совм. с НИУ «Высшая школа экономики» (далее: ВШЭ)); «Теология образования» на базе кафедры педагогики и теории образования в С.-Петербурге; «Каноническое право» (совм. с ВШЭ); программу подготовки научно-педагогических кадров в аспирантуре «Актуальные проблемы богословия»; «Теология» и аналогичную программу церковной аспирантуры, направленную на подготовку священнослужителей и сотрудников синодальных и епархиальных учреждений; программу церковной докторантуры по богословию и церковной истории. При поступлении в конкурсе участвуют выпускники духовных и светских вузов как российских, так и зарубежных. На докторскую программу принимают-

ся кандидаты наук (богословия). Обучение в очной магистратуре длится 2 года, в аспирантуре — 3 года на очном и 4 — на заочном отделении. В качестве руководителей и консультантов приглашаются ведущие отечественные и зарубежные ученые, как церковные, так и светские. Создана возможность для защиты диссертаций на соискание ученой степени кандидата и доктора богословия не только мужчинами, но и женщинами (сотрудницами синодальных и епархиальных учреждений, церковными педагогами, регентами, искусствоведами, иконописцами, церковными филологами, педагогами и психологами).

Научная деятельность. Основными направлениями исследований являются: патрология и история Церкви, библеистика, в т. ч. библейские тексты в социокультурном контексте, методология теологии, богословская эпистемология как академическая дисциплина и путь богопознания, взаимодействие религии и науки, теология как интеллектуальный ресурс гуманитарных исследований, теологические истоки основных идей совр. философии и культурологии, христ. антропология и гносеология в историческом и совр. зап. христианстве, теология образования, религ. педагогика и церковная образовательная политика, моральная теология (нравственное богословие) и этика, ценности и мировоззрение совр. человека, сакраментология, литургика и формирование комплексных молитвенно-литургических практик в различные исторические периоды, каноническое право, политическая теология и др.

ОЦАД занимается организационной и научной поддержкой становления теологии как отрасли знания в совр. России, раскрытия теологии не только как вероучения определенной традиции, но и как сложного комплекса рационального знания, дисциплин, изучающих формы религ. жизни, историю вероучений, религ. культурное наследие, формирования внутренней структуры теологической отрасли. С этой целью решением Синода от 26 дек. 2012 г. на базе ОЦАД создана Межведомственная координационная группа по преподаванию теологии в вузах, председателем к-рой назначен митр. Иларион (Алфеев). В нее вошли руководители синодальных органов

управления образованием, а также ректоры ведущих Духовных Академий. По этим направлениям ОЦАД взаимодействует с Мин-вом образования и науки РФ, Мин-вом просвещения РФ, Межрелигиозным советом России, Федеральным учебно-методическим объединением по теологии, ведущими образовательными и научными учреждениями Русской Церкви и со светскими вузами, к-рые осуществляют подготовку theologов и проводят исследования в этой области.

По инициативе ОЦАД 15 февр. 2018 г. создана Научно-образовательная теологическая ассоциация (НОТА) как профессионально-экспертное объединение вузов России в сфере теологии и теологического образования. Учредителями НОТА также являются МГУ, СПбГУ, Национальный исследовательский ядерный ун-т «МИФИ» (Московский инженерно-физический ин-т), РАНХиГС, ПСТГУ, МПГУ, Северо-Кавказский федеральный ун-т, Московский архитектурный ин-т. В НОТА ОЦАД выступает как ведущий научно-методический и экспертный центр в России в сфере теологии, объединяет движение российских вузов за возвращение теологии в российское образовательное пространство.

В ОЦАД периодически проходят научные конференции и семинары по основным направлениям исследований. Регулярно проводятся всероссийские и международные конференции по патристике (ежегодно) и библеистике. В июне 2017 г. на базе ОЦАД прошла 1-я, а в нояб. 2018 г. — 2-я Всероссийская научная конференция «Теология в научно-образовательном пространстве».

Почетными докторами ОЦАД являются Патриарх Московский и всея Руси Кирилл, Диоклийский митр. *Каллист (Уэр)* и итал. историк, общественный и церковный деятель Андреа Риккарди.

М. В. Шкаровский, Д. В. Шмонин

Международная деятельность ОЦАД. Международный отдел ОЦАД занимается развитием контактов с зарубежными богословскими и светскими учебными заведениями, организацией преподавательских и студенческих обменов и стажировок, привлечением иностранных ученых и преподавателей к чтению лекций, участию в научных конференциях и семинарах, проводимых ОЦАД, а также организацией др. мероприя-

тий в рамках международных проектов и на основании соглашений о сотрудничестве. По состоянию на 2018 г. силами международного отдела налажены партнерские отношения с зарубежными учебными и научными заведениями Греции, Бельгии, Германии, Швейцарии, Италии, Кипра, Нидерландов, США, Сербии, Ливана и Египта.

В 2012 г. по инициативе Патриарха Кирилла на базе ОЦАД была создана Комиссия Московского Патриархата по регулированию студенческого обмена под председательством митр. Илариона (Алфеева). Работа комиссии ведется по 3 основным направлениям: организации обучения студентов Московского Патриархата за рубежом, обучению иностранных граждан в учебных заведениях Московского Патриархата, организации краткосрочных институтов. В рамках сотрудничества с комиссией зарубежные упр-ты, благотворительные фонды, колледжи, языковые школы и др. учреждения предоставляют стипендии студентам из РПЦ, которые по благословению священноначалия намерены трудиться в ее адм. и академических структурах. В 2018 г. ок. 70 представителей Московского Патриархата проходили обучение за рубежом. Наиболее важными программами обучения являются языковые стажировки, магистратура и докторантура, краткосрочные исследовательские стажировки. В российских духовных школах (ОЦАД, МДА, СПбДА, богословский факт ПСТГУ, Сретенская, Ставропольская и Екатеринбургская Духовные семинарии) по состоянию на 2018 г. комиссией организовано обучение в общей сложности 70 студентов из стран дальнего зарубежья. С 2015 по 2018 г. было организовано ок. 20 краткосрочных летних институтов (ежегодно 5–6) для представителей Поместных православных, а также иностранных Церквей. Партнерами данного проекта являются: Папский совет по содействию христ. единству Римско-католической Церкви (РКЦ), Епископская конференция Германии (РКЦ), *Евангелическая Церковь Германии, Англиканская Церковь, Антиохийская Православная Церковь*, форум гражданских об-в России и Германии «Петербургский диалог», Фрибургский ун-т (Швейцария) и проч.

*Иером. Павел (Черкасов),
диак. Димитрий Серов*

Издательская деятельность ОЦАД. В 2015 г. на базе ОЦАД открыт издательский дом «Познание», ориентирующийся на тематику древней и совр. христ. интеллектуальной культуры. С 2015 по 2018 г. в изд-ве ОЦАД вышли более 80 книг по патрологии, библистике, истории Церкви, христ. антропологии и педагогике, а также комментированные переводы отцов Церкви и переводы работ совр. зарубежных теологов. Один из основных издательских проектов ОЦАД — подготовка комплекса учебников для бакалавриата духовных учебных заведений РПЦ. В рамках этого проекта на базе ОЦАД были объединены усилия ок. 100 преподавателей как духовных школ РПЦ, так и светских высших учебных заведений. Были изданы 6 учебных пособий по дисциплинам «Новый Завет», «Патрология» и «История нехристианских религий». В 2018 г. на базе ОЦАД началась подготовка рус. версии сер. «Христианские источники» (Sources Chrétiennes) в рамках совместной договоренности Института «Христианские источники», ОЦАД и Духовно-образовательного центра им. прп. Женевиёвы Парижской.

М. Г. Калинин

Кампус ОЦАД. В июне 2010 г. ОЦАД был передан комплекс зданий Патриаршего Черниговского подворья, 18 авг. того же года настоятелем Иоанновского храма назначен митр. Иларион (Алфеев). 1 нояб. 2015 г. Патриарх Кирилл совершил чин великого освящения Иоанновского храма. К 3 окт. 2017 г. завершены работы по реставрации и росписи храма святых Михаила и Феодора Черниговских. Одним из зданий подворья является 3-этажный доходный дом 1880 г. (архит. Н. Н. Степанов) на Пятницкой ул., построенный для церковных нужд.

М. А. Титов

Центр непрерывного образования ОЦАД. С 2011 г. в ОЦАД регулярно организуются краткосрочные курсы повышения квалификации для представителей епархиальных структур, а также для преподавателей духовных школ РПЦ. С 2015 г. на базе ОЦАД проводятся курсы повышения квалификации для возопоставленных архиереев. В нач. 2017 г. в качестве отдельного структурного подразделения ОЦАД был создан Центр непрерывного образования. Ежегодно центр проводит

в среднем 10 семинаров по различным программам повышения квалификации для руководителей и сотрудников епархиальных отделов РПЦ. Сотрудничество с синодальными отделами, образовательными учреждениями, учебно-методическими центрами и др. структурами РПЦ по вопросам совместного проведения культурно-просветительских мероприятий, обмена опытом, обучения слушателей позволяет унифицировать и совершенствовать учебные программы. Проводились курсы для секретарей епархиальных управлений, сотрудников епархиальных структур, православных образовательных организаций, священнослужителей, окормляющих вузы, старообрядных приходов РПЦ, преподавателей вузов МЧС на базе Академии гос. пожарной службы МЧС Москвы. На сент. 2018 г. обучение прошли более 2 тыс. слушателей.

И. А. Парфёнов

Арх.: Архив ОВЦС; Архив ОЦАД.

Ист.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2009. № 5. С. 12–13; № 9. С. 7.

Лит.: *Иларион (Алфеев), митр.* ОЦАД — духовная школа нового типа // ЖМП. 2011. № 4. С. 26–31; *он же.* Общецерк. диссертационный совет и развитие богосл. науки // Там же. 2016. № 10. С. 46–48; *Боровик А.* Защитились первые докторанты в Общецерк. аспирантуре // Там же. № 10. С. 80; *Мага А.* Компетентная апологетика // Там же. 2012. № 4. С. 74–75; *она же.* Архивные мат-лы: описать и преумножить // Там же. № 11. С. 60–62; Духовное наследие прп. Исаака Сирина обсудили ученые и богословы мира // Там же. 2013. № 11. С. 69; Наследие Симеона Нового Богослова обсудили на науч. конф. // Там же. 2015. № 1. С. 79; В Общецерк. аспирантуре прошёл круглый стол «Христианские ценности как фактор совр. междунар. отношений» // Там же. № 2. С. 82; *Анохин Д., Реутский А.* Крещение Руси — мост из прошлого в будущее // Там же. 2016. № 1. С. 34–38; Всеправославный Собор должен показать миру единство Православия // Там же. № 4. С. 26–28; Общецерковный диссертационный совет и развитие богословской науки: Интервью с митр. Иларионом // Там же. № 10. С. 46–48; *Лебедев В.* Человек состоит из веры: ОЦАД им. святых равноап. Кирилла и Мефодия издала кн. «История религий» // Там же. 2017. № 1. С. 82–83; Новые книги изд. дома «Познание» ОЦАД им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия // Там же. 2018. № 2. С. 94–95; № 3. С. 94–95; Служения и встречи Святейшего Патриарха Кирилла: 11 марта // Там же. № 4. С. 26–27.

ОБЩИЕ БАПТИСТЫ — см. *Баттисты*.

ОБЩИНА, социальная организация, обладающая самоуправлением (родовая, соседская, сельская О.; рус. «мир», серб. «здруга», герм.

«марка»), а также местная административно-территориальная единица — муниципалитет, напр. коммуна во Франции или в Италии. Слово «община» применяется также к организованной или неорганизованной совокупности лиц, принадлежащих к определенной национальности, обычно составляющей меньшинство в данном городе, области или гос-ве (напр., груз. О. в Москве, Лондоне, Приморском крае, Бельгии), или к той или иной религии (ислам. О. в Гааге, буддистская О. в Бельгии) и конфессии (католич. О. в С.-Петербурге).

В христ. богословии слово «община» употребляется также в различных значениях, сопряженных с семантикой внецерковного употребления этого термина. Общинное начало у строения Церкви при этом противопоставляется началу институциональному: слово «община» обозначает элемент соборности, коллегиальности, самоуправления, в то время как «институт» указывает на факт учреждения той или иной церковной орг-ции со стороны вышестоящей инстанции и ее подчиненность этой инстанции.

С т. зр. правосл. экклезиологии Вселенская Церковь представляет собой одновременно и О. и институт — в ней присутствуют оба этих начала, что прямым образом вытекает из ее богочеловеческой природы: Церковь создана Самим Господом Иисусом Христом («на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» — Мф 16. 18). Церковь — это Божественное учреждение, в котором Св. Дух подает людям благодатные силы для духовного возрождения, спасения и обожения, и в этом смысле она представляет собой институт. В то же время с человеческой стороны Церковь, по авторитетному определению Катехизиса свт. Филарета (Дроздова), — это «общество человеков, соединенных православною верою, законом Божиим, священноначалием и Таинствами» (*Филарет, митр. Московский*. Пространный христ. катехизис. Варшава, 1931. С. 50), и, следов., она является также и О. В самом Свящ. Писании слово «церковь» употребляется и для указания на ее неземную природу (Дом Божий, «который есть Церковь Бога живого, столп и утверждение истины» — 1 Тим 3. 15); Тело Христово, «которое есть Церковь»

(Кол 1. 24–25), и для того, чтобы обозначить ее как человеческое общество: говоря о том, что согрешившего брата надо сначала обличить наедине, а если не послушается — то перед свидетелями, Господь добавил: «Если же не послушает их, скажи церкви; а если и церкви не послушает, то да будет он тебе, как язычник и мытарь» (Мф 18. 17).

Этимология слова «церковь» на разных языках указывает на оба этих — Божественное и человеческое — начала в природе Церкви. Понятие «церковь» ведет происхождение от двух греческих слов: на славянских и германских языках («црква» — по-сербски, Kirche — по-немецки, church — по-английски) слово «церковь» восходит к греч. словосочетанию *κυριακή οἶκος* (Дом Господень), а на латыни и в романских языках (лат. *ecclesia*, франц. *l'église*, итал. *chiesa*) происходит от греч. слова *ἐκκλησία*, к-рое обозначает народное собрание — высший орган власти в греч. полисах. В Септуагинте греч. слово *ἐκκλησία* является эквивалентом имеющего сходное значение древнеевр. слова *qāhāl* (см., напр., 3 Цар 8. 65, где «большое собрание» передано как *qāhāl gādōl* в масоретском тексте и как *ἐκκλησία μεγάλη* в Септуагинте).

Антиномические понятия общинности и институциональности, характеризующие церковный строй, несимметричны: божественное происхождение Церкви, ее богоучрежденность самоочевидным образом доминирует над ее человеческим началом, над ее общинной природой, поэтому подлинной церковностью обладает только то, что восходит к Откровению Божию, к Свящ. Преданию, авторитетными носителями к-рого являются преемники апостолов — епископы.

Элемент общинности содержится во Вселенской Церкви, в автокефальных, автономных и самоуправляемых Церквах, в митрополии, в местной церкви — епархии. Но в обыденном употреблении слово «община» прилагается по преимуществу к низшим единицам церковной орг-ции — приходам, монастырям, братствам, сестричествам, но не к духовным школам, церковным изд-вам, адм. церковным ведомствам и др. церковным институтам.

В первые века существования Церкви епископ был в каждом городе, где имелась христ. О. Обычное название

его области, т. е. города и прилегающих к нему пригородных селений, — *λαοικία*. В первые 2 века христианства богослужение совершалось в городской церкви епископом в сослужении пресвитеров, диаконов и церковнослужителей. Такие церкви устраивались в катакомбах, на кладбищах, в частных домах. С ростом числа христиан одна епископская церковь уже не могла вмещать всю городскую О. В сер. III в. в крупнейших городах империи, таких как Рим, Александрия, Антиохия, Фессалоника, Эфес, Коринф, Милан, Карфаген, кроме главной, кафедральной, церкви устраиваются и др. храмы, в к-рых для молитвы собираются верующие, живущие поблизости. Епископы назначали в такие церкви особых пресвитеров и др. клириков для самостоятельного совершения богослужений — ранее пресвитеры лишь сослужили епископу. В канонических источниках первое упоминание о церковной О. во главе с пресвитером находится в Гангр. 6: «Аще кто кроме Церкви особо собрания составляет, и, презирая Церковь, церковная творити хочет, не имея с собою пресвитера по воле епископа, да будет под клятвою».

В эпоху гонений христ. О. существовали почти исключительно в городах. Недаром лат. слово *paganus*, первоначально обозначавшее деревенских жителей, приобрело значение «язычник» — «поганый» (по-славянски и по-русски), но в IV в., особенно после издания Миланского эдикта, повсеместно появляются христ. храмы за пределами городов. Увеличение числа таких храмов было вызвано массовым обращением язычников в христианство; почти все языческие храмы перестраивались в христ. церкви и освящались. Кроме того, новые церкви строились гос. властями, сельскими О., частными землевладельцами на принадлежащих им землях: христ. храмы воздвигались на местах, освященных мученической кровью и св. мощами. В таких храмах совершались общественные богослужения и преподавались таинства. Первоначально для возглавления христ. О. в сельской местности ставились т. н. хорепископы (от *χώρα*, что значит «сельская округа»), права к-рых были ограничены в сравнении с ординарными епископами. Поставление хорепископов было запрещено Лаод. 57: «Не подобает в малых градах и селах по-

ставляти епископов, но периодевтов; а поставленным уже прежде ничего не творити без воли епископа града».

О. верующих, молящихся в одном храме, во главе к-рой ставился пресвитер, либо называлась одинаково с городскими О., возглавляемыми епископами, — *παροικία*, либо по отношению к таким О. употреблялось иное слово — *ἐνορία*, никогда не применявшееся по отношению к О. во главе с епископами — епископиям. Поэтому словом *παροικία* в канонах обозначаются как О., возглавляемые епископами, так и приходы в совр. значении этого слова. О повсеместном существовании таких приходов свидетельствует Халкид. 17: «По каждой епархии, в селах, или предградиях сущие приходы, должны неизменно пребывать под властью заведывающих оными епископов...» Давая толкование этому правилу, патриарх Феодор IV Вальсамон писал: «Некоторые утверждали, что здесь правило говорит не о приходах, а о других правах, принадлежащих епископии каждой области. Но это неверно, как видно из конца правила, где говорится, что в городах, которые царь вновь устроил или устроит, он может устанавливать что ему угодно относительно епископских прав».

Лишь в VI в. впервые на Западе слово «парикиа» (*παροικία*) стало по преимуществу употребляться для обозначения прихода в совр. понимании. Оттуда это слово перешло в серб. язык: «парохия» — приход, «парох» — приходский священник. В Зап. Руси приходская О. стала называться «парафия». В греч. традиции приход называется *ἐνορία*. Когда речь идет как о епископской, так и о приходской О., в канонах употребляется также слово *ἐκκλησία* (церковь). Во мн. случаях, подобно словоупотреблению в русском языке, это слово как в канонах, так и в иных греч. текстах обозначает храм — кириакон.

С повсеместным учреждением приходских О. во главе с пресвитерами территориальный принцип церковной организации в полной мере распространяется и на них, так что всякий приход обретает свои границы как в городах, так и в сельской местности и территория епархии складывается из совокупности территорий ее приходов. Согласно Трул. 38, установление границ приходов производится в соответствии с адм. деле-

нием: «Отцами нашими положенное сохраняем и мы правило, гласящее тако: аще царскою властью устроен или впредь устроен будет град; то гражданским и земским распределениям да следует и распределение церковных дел» (ср.: IV Всел. 17). Спор о границах прихода может возникнуть в том случае, когда отсутствуют соответствующие документы. Однако 30-летний срок давности существования границ признается достаточным основанием для признания их законности и без наличия документов подтверждает права прихода на ту или иную территорию.

В Русской Церкви с начала ее истории, когда она еще составляла митрополию К-польского Патриархата, христ. О. возглавляли пресвитеры, поставленные епископами, а не сами епископы, как это было в древней Церкви. При этом недостаточное число пресвитеров в эпоху христианизации Руси влекло за собой обширность приходов и частые перемещения священнослужителей по территории своего прихода для совершения треб. Центрами приходских О., как правило, становились погосты — места сбора дани в период «полюдья», а также своего рода ярмарок. В этих погостах, строились храмы, при храмах устраивались христ. кладбища, отчего в посл. слово «погост» в отдельных местностях стало употребляться со значением «кладбище». С завершением христианизации Руси, в канун монголо-татар. нашествия, самостоятельные приходские О. со своим храмом и приходским причтом устраивались во всех крупных поселениях, к-рые получали название «село», в отличие от «деревни» — поселения без храма. Как и в Византии, приходские О. обретают четкие территориальные границы.

Внутреннее устройство приходских О., их связь с епархиальным архиереем строились на тех же канонических основаниях, что и в Византии. Однако из-за обширности территории епархий и многочисленности приходов в каждой из них епархиальному архиерею невозможно было хорошо знать всех клириков своей епархии, поэтому в Русской Церкви, как и в христ. древности, миряне оказывали значительно большее влияние на поставление приходских священников, чем в Византии. Обычно на вакантное церковное место кандидат либо избирался прихо-

жанами, либо назначался князем или боярином, если храм находился на земле вотчинника; после этого ставленник отправлялся в епархиальный город к архиерею рукополагаться. При этом после Владимирского Собора 1274 г. в употребление вошло составление прихожанами «заручных прошений» на сей счет. Эти «прошения» представлялись епископу, которому принадлежало окончательное решение при поставлении клирика, но на практике в большинстве случаев архиерей доверял мнению прихожан.

Важность общинного начала в устройении прихода подчеркивалась в «Определении о православном приходе» (др. название — «Приходской устав»), изданном Поместным Собором 1917–1918 гг.: «Под руководством преемственно Богопоставленных пастырей все прихожане, составляя единую духовную семью во Христе, принимают живое участие во всей жизни прихода, кто как может своими силами и дарованиями» (Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви, 1917–1918 гг. М., 1994. Вып. 3. С. 10).

Боле поздние акты церковной власти, в частности «Положение об управлении Русской Православной Церкви», принятое Поместным Собором 1945 г., с одной стороны, основывались на экклезиологических идеях Собора 1917–1918 гг. и его постановлений, а с другой — соотносились с гос. законодательством и учитывали реальные условия жизни, сложившиеся в 40-х гг. XX в. Согласно «Положению», приходская О., состоящая не менее чем из 20 чел., по ее заявлению регистрируется гражданской властью, к-рая предоставляет ей храм. Это делается по согласованию с епархиальным архиереем. В «Положении» предусмотрено существование 4 органов управления приходской О.: распорядительного органа — двадцатки, заменяемой после учреждения прихода приходским собранием, исполнительного — церковного совета, контрольного — ревизионной комиссии и настоятеля храма. В состав церковного совета входили настоятель в качестве председателя совета, а также избираемые собранием староста, его помощник и казначей.

В определение статуса приходской О. были внесены корректировки и уточнения Уставом РПЦ,

принятым Архиерейским Собором 2000 г. В сравнении с предыдущим Уставом в Уставе 2000 г. не было указания на минимальное число прихожан в 20 лиц. Гонения на Церковь в советскую эпоху побуждали мн. христиан скрывать свое участие в церковной жизни и уже в этих целях посещать разные храмы. Наконец, условия жизни в большом городе с его сложной транспортной системой, притом что место службы у большинства его жителей расположено далеко от места проживания, делают близлежащий храм не всегда самым доступным. Все эти обстоятельства сделали для мн. совр. христиан необязательной саму идею о необходимости принадлежать к определенной приходской О. При этом ряд пастырей высказывают сожаления в пользу обозначения границ между приходскими О. даже в больших городах: необходимость в этом обосновывается, напр., ситуациями, когда вызывают священника к тяжелобольным или находящимся при смерти христианам. Внесение порядка в размежевание приходов может существенно уменьшить число случаев, когда священнику приходится ехать на другой конец города к умирающему, рискуя не застать его живым и ставя в трудное или безвыходное положение тех, кто обратятся за подобной же требой в свой приходский храм и не успеют застать священника в своем приходе, потому что он отъехал в чужой.

Присутствующая в совр. церковной публицистике идея образования альтернативных приходом О., основанных на профессиональной общности, на групповых интересах, склонностях, предпочтениях или вокруг отдельных пастырей-духовников, тем более на тех или иных направлениях богословской мысли или политической ангажированности, представляется необоснованной, контрпродуктивной, грозящей подрывом канонических основ церковного строя. В соответствии с каноническими нормами общинное начало, элементы деятельности мирян должны развиваться в рамках прихода, под руководством приходских настоятелей и др. клириков, поставленных преемниками апостолов — епископами.

Помимо приходских О., основанных на территориальном принципе, на рубеже III и IV вв. появляются христ. О. монашеского типа —

мон-ри, территориальное начало в статусе к-рых выражается не в их внутреннем устройении, а в том, что, находясь в той или иной местности, мон-рь входит в юрисдикцию местного епископа либо изымается из нее и переходит в ведение Предстоятеля Поместной Церкви в соответствии с определенными положениями на сей счет (см. в ст. *Ставропигия*). В наст. время статус мон-рей регламентируется «Положением о монастырях и монашесствующих», принятым Архиерейским Собором 2017 г. В нем воспроизводится определение монастырской О., содержащееся в действующем Уставе РПЦ (XVIII 1), согласно к-рому «монастырь — это церковное учреждение, в котором проживает и осуществляет свою деятельность мужская или женская община, состоящая из православных христиан, добровольно избравших монашеский образ жизни для духовного и нравственного совершенствования и совместного исповедания православной веры» (Положение о монастырях и монашесствующих. III 3. 1). «Положение» добавляет к этому: «Монастырь — это община христиан, совместно осуществляющих монашеский образ жизни в духе взаимной любви и доверия, под руководством игумена или игумении» (Там же).

Христ. О. особого рода являются братства и сестричества. Братства появились в Зап. Руси в XVI в. Их происхождение связано с древнерус. братчинами, или братовщинами, — своего рода складчинами для совместного праздничного пира, к-рые устраивались в двенадцатые, великие и престольные праздники и назывались Никольщиной, Покровщиной и т. д. Такие братчины создавались в рамках определенного прихода в городах, иногда приобретали сословный характер — это было особенно характерно для Новгорода и др. городов Сев.-Вост. Руси: напр., в XII в. в Новгороде существовала «Иванская купецкая братчина». Помимо устройства праздников, братчина преследовала также благотворительные цели, тратила часть собранных в складчину средств на приходские нужды. Со временем братчины до известной степени институтизировались, их участники избирали старост, а иногда также судей, к-рые по взаимному соглашению безапелляционно решали тяжёлые дела между братчиками.

В XVI в. братчины послужили примером для организации братств в крупных городах Зап. Руси: во Львове, в Вильне, в Киеве. В XVI в. подобные братства окончательно институтизируются, получают грамоты от польск. королей, местных правосл. епископов и К-польских патриархов, они берут на себя уже гл. обр. благотворительные задачи, собирают средства на разнообразные церковные нужды. Их деятельность выходит далеко за рамки приходов и даже епархий. В XVII в. они практически становятся церковно-общественными орг-циями, деятельность которых была ориентирована на защиту Православия от агрессии со стороны униатства, в связи с чем они подвергаются дискриминации со стороны властей Речи Посполитой, способствовавших внедрению и распространению унии. В результате одни братства в Польше были запрещены и прекратили существование, другие перешли в унию, нек-рые какое-то время действовали нелегально.

После разделов Польши уже в составе Российской империи в западных епархиях возрождаются братства. В 1864 г. Святейшим Синодом были изданы «Основные правила для учреждения православных церковных братств», в к-рых братства характеризуются как об-ва, составленные из лиц правосл. исповедания разных сословий, для служения нуждам правосл. Церкви, противодействию посягательствам на ее права со стороны иноверцев, инославных и раскольников, для строительства и благоустройства правосл. храмов, для дел христ. просвещения и благотворительности и миссионерского служения. Такие братства образуются в рамках приходов, при мон-рях, а также в границах целых епархий. В 1893 г. в России действовали 159 правосл. братств, в к-рых состояли более 37 тыс. братчиков.

После Октябрьской революции 1917 г. продолжали существовать ранее учрежденные братства и создавались новые братства и сестричества, но дискриминационная политика властей по отношению к Церкви, аресты членов затрудняли их деятельность. Законодательство 1929 г. сделало само их существование нелегальным, и в 30-х гг. XX в. братства и сестричества прекращают существование. Начало возрождения братств и сестричеств в РПЦ от-

носятся уже только к кон. 80-х гг., по благословению патриарха Алексия II в 1990 г. возник Союз православных братств. Деятельность некоторых братств вызвала критику со стороны священноначалия, духовенства и мирян. На Архиерейском Соборе 1994 г. было отмечено уклонение одних братств в радикальный политизированный консерватизм, других — в реформаторский подход к каноническим основам церковного строя, третьих — в коммерциализацию своей деятельности. В связи с этим было принято решение о деятельности братств исключительно в приходских рамках.

Устав РПЦ 2000 г. зафиксировал это положение, и оно повторено в действующем Уставе. В нем, в частности, говорится, что «братства и сестричества создаются прихожанами только с согласия настоятеля и по благословению епархиального архиерея. Братства и сестричества имеют целью привлечение прихожан к участию в трудах по поддержанию храмов в надлежащем состоянии, к благотворительности, милосердию, религиозно-нравственному просвещению и воспитанию. Приходские братства и сестричества при приходах состоят под начальственным наблюдением настоятеля. Братства и сестричества приступают к своей деятельности после благословения епархиального архиерея» (Устав РПЦ. XVII 11).

Лит.: Чистович И. А. Очерк истории Западнорусской Церкви. СПб., 1884. Ч. 2; Бердников И. С. Краткий курс церковного права Православной Церкви. Каз., 1888; Суворов Н. Курс церковного права. Ярославль, 1890; Харламович К. Западнорусские церковные братства и их просветительная деятельность в кон. XVI и нач. XVII в. СПб., 1888; Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви. 1917–1918. М., 1994; Павлов А. С. Курс церковного права. СПб., 2002; Лукашова С. С. Миряне и Церковь: Религ. братства Киевской митрополии в кон. XVI в. М., 2006; Цыпин В., прот. Каноническое право. М., 2009; Собрание документов Русской Православной Церкви. М., 2013. Т. 1: Нормативные документы.

Прот. Владислав Цыпин

ОБЩИНА СВЯТОГО ЭГИДИЯ

[итал. Comunità di Sant'Egidio], католич. община мирян, светская благотворительная и миротворческая организация. Основана в Риме в февр. 1968 г. Андреа Риккарди, учащимся рим. лицея Вирджилио (в наст. время профессор, исследователь христианства в совр. мире, в 2011–2013 министр международного сотрудни-

чества и интеграции в Правительстве Италии). Названа по ц. св. Эгидия в Риме, резиденции общины. В наст. время О. св. Э. ведет деятельность более чем в 70 странах, объединяет людей разного вероисповедания, возраста и социального положения, живущих молитвой, бескорыстным служением бедным и работой для созидания мира.

В 1968 г., в разгар студенческих протестов европ. молодежи, воодушевленной идеей революции, Риккарди и его друзья думали, что «изменение мира начинается с изменения себя, и ключом к нему является Евангелие». Деятельность О. св. Э. основывается на принципах, сформулированных *Ватиканским II Собором* (1962–1965): полном и деятельном участии мирян в жизни Церкви, понимаемой как народ Божий, возрождении литургической жизни, главенстве Слова Божия, христ. свидетельстве в обществе, евангельской любви к бедным, поиске пути к единству христиан. С сер. 70-х гг. XX в. из Рима О. св. Э. начала распространяться по др. городам Италии, с 80–90-х гг. — по Европе, Америке, Африке и Азии. 18 мая 1986 г. община признана Папским престолом как «международная ассоциация мирян» (*Associazione Internazionale di fedeli*); ее деятельность признаётся Италией и другими гос-вами, а также международными организациями, в т. ч. ООН.

С 2003 г. президентом О. св. Э. является Марко Импальяццо, проф. новейшей истории. Духовным руководителем с первых лет существования организации остается пресв. Винченцо Палья, архиеп. ad personam Терни—Нарни—Амелии, президент Папской академии жизни.

Одно из главных направлений деятельности О. св. Э. — служение бедным; члены общины призывают не рассматривать таких людей как социальную категорию, а стремятся прежде всего установить с ними личные отношения. Характерной чертой О. св. Э. является дружба с теми, кто нуждаются в помощи и поддержке: стариками, бездомными, беспризорными, детьми, попавшими в трудную ситуацию, инвалидами, мигрантами, заключенными, больными. Основу работы общины составляет служение во благо бедных и нуждающихся, молитва и ежедневное чтение Евангелия, общинный характер деятельности. Стремление ответить на

конкретные нужды бедных и тех, кто попали в тяжелую ситуацию, привело к созданию ряда социальных проектов: открытию домов семейного типа для стариков и инвалидов, столовых для бедных, центров помощи бездомным, языковых школ для иммигрантов, художественных мастерских для инвалидов, организации сети помощи на дому одиноким пожилым людям. С 1982 г. О. св. Э. проводит рождественские обеды для малоимущих и бездомных (в наст. время такие обеды проходят в сотнях городов мира; с 2003 — в Москве).

О. св. Э. реализует важные международные проекты, в т. ч. программу DREAM (Disease Relief through Excellent and Advanced Means) по лечению больных СПИДом и др. болезнями в Африке (в наст. время в программе участвуют более 500 тыс. пациентов в 11 странах); программу BRAVO (Birth Registration for All Versus Oblivion) по регистрации «несуществующих» для гос-ва детей (без свидетельства о рождении) в африкан. странах; «гуманитарные коридоры», позволяющие особо уязвимым категориям беженцев с Ближ. Востока и из региона Африканского Рога приехать в Европу, имея гарантии безопасности в пути, контроля принимающих и их интеграции в принимающих европ. странах.

О. св. Э. ведет миротворческую работу по посредничеству в конфликтах и сохранению мира во мн. регионах. В 1992 г. при посредничестве общины в Риме было подписано итоговое мирное соглашение, завершившее гражданскую войну в Мозамбике (О. св. Э. ведет в этой стране гуманитарные проекты с 80-х гг.). Члены общины работали в целях установления мира и примирения враждующих сторон на Балканах, в Албании, Ливане, Кот-д'Ивуаре, Гватемале, Сенегале, Ираке, Сирии, Колумбии, Либерии, Дарфуре, Того, на Филиппинах, в Центрально-Африканской Республике. Миротворческая деятельность О. св. Э. и ее отдельных членов отмечена международными премиями: Бальцана (2004), Карла Великого (в 2009 присуждена проф. А. Риккарди), фонда Жака Ширака (2010).

О. св. Э. участвует в развитии диалога между католиками и православными, а также межхрист. и межрелиг. диалога. С 1987 г. ежегодно проводятся встречи «Люди и религии»,

начатые в 1986 г. в Ассизи папой Римским *Иоанном Павлом II*; в них принимают участие авторитетные представители христ. Церквей и основных мировых религий, политические и культурные деятели.

С 80-х гг. XX в. О. св. Э. сотрудничает с РПЦ, наиболее развитое направление совместной работы — дела милосердия. Совместно с МП РПЦ был организован ряд конференций «Православные и католики в служении милосердия» с участием представителей правосл. Церквей и Римско-католической Церкви. 31 окт. 2014 г. проф. А. Риккарди был вручен диплом почетного доктора *Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия*. Многие годы община сотрудничает с МИД РФ по международным вопросам.

В России и на Украине действуют группы «Друзей общины святого Эгидия», работа к-рых во многом вдохновлена делами милосердия О. св. Э.

Официальный сайт О. св. Э.: www.santegidio.org [Электр. ресурс].

Лит.: *Riccardi A. Sant'Egidio, Roma e il mondo: Colloquio con J.-D. Durand e R. Ladous*. Mil., 1997; *idem. Convivere*. R.: Bari, 2006 (рус. пер.: *Риккарди А. Жить вместе в 21 в.* / Пер.: С. В. Файн. СПб., 2014); *idem. Tutto può cambiare: Conversazioni con M. Naro*. R., 2018; Милосердие: Древнее слово для нового времени. СПб., 2010; Сила возраста: Уроки старости для семей и молодежи / Ред.: Д. Батталья; пер. с итал.: О. Уварова, М. Челлишева, С. Файн. СПб., 2015; *Fare Pace: La diplomazia di Sant'Egidio* / A cura di R. Morozzo Della Rocca. R., 2018.

С. В. Файн

ОБЪЕДИНЁННАЯ МЕТОДИСТСКАЯ ЦЕРКОВЬ [англ. United Methodist Church], крупнейшая методистская церковь в США, имеющая своих последователей во всем мире. Член *Всемирного Совета Церквей, Всемирного методистского совета*, Национального совета церквей (США).

Вероучение и богослужебная практика. О. м. ц. приняла Исповедание веры Методистской церкви 1962 г., продолжила использовать в качестве вероучительных документов 25 статей религии (24 подготовленные Дж. Уэсли на основе 39 статей Церкви Англии, 25-я была добавлена амер. методистами в 1784), «Типовые проповеди Джона Уэсли» (1746–1760) и его «Объяснительные заметки к Новому Завету» (1755). В О. м. ц. признаются 2 таинства:

Крещение и Евхаристия. Крещение как детей, так и взрослых совершается окроплением, обливанием или погружением (по желанию). Евхаристия в конгрегациях совершается с различной периодичностью — от ежеквартальной до еженедельной. В большинстве из них вместо вина используется неферментированный виноградный сок. С т. зр. О. м. ц. это выражает пастырскую заботу о выздоравливающих алкоголиках, обеспечивает участие детей и молодежи и поддерживает воздержание. Принимать причастие в О. м. ц. могут и христиане из других конфессий, ибо «стол, за которым мы собираемся, принадлежит Господу, он должен быть открыт для всех, кто отвечает на любовь Христа, независимо от возраста или членства в церкви» (*Book of Worship*. Nashville, 1992. P. 29). Кроме того, принимать участие в Вечери Господней могут и некрещеные, т. к. считается, что это может стать 1-м шагом на пути к таинству Крещения. Великий пост в О. м. ц. начинается в Пепельную среду и заканчивается на закате в Великую субботу. Пост не предполагает пищевых ограничений, а является временем саморефлексии, покаяния и сосредоточения на Боге.

О. м. ц., особенно в США и Европе, постоянно поддерживает диалог по темам, вызывающим дискуссии в Церкви и в обществе. Конфликты, связанные с равенством полов, разводами, абортами, нетрадиц. сексуальной ориентацией прихожан и пастырей и т. п., продолжались почти непрерывно с момента образования деноминации. Для определения позиции О. м. ц. по наиболее важным вопросам были разработаны и изданы «Социальные принципы», впервые утвержденные на Генеральной конференции 1972 г., к-рые дополняются на каждой конференции. Так, О. м. ц. определила свое отрицательное отношение к эвтаназии, смертной казни, насилию в семье, абортам, сексуальному насилию и домогательствам, клонированию человека, генно-модифицированным продуктам, алкоголизму, наркомании, азартным играм. О. м. ц. не осуждает самоубийц, т. к. «христианская точка зрения на самоубийство начинается с утверждения веры, что ничто, включая самоубийство, не отделяет нас от любви к Богу (Рим 8: 38–39)» (*Ibid.* P. 115). О. м. ц. не потворствует практике гомосексуализма и счи-

тает ее несовместимой с христ. учением, но, говоря, что «Божья благодать доступна всем», просит семьи и церкви не отвергать и не осуждать лесбиянок и гомосексуалистов, т. к. Церковь должна служить всем людям. Однако это служение не распространяется на легализацию однополых союзов, потому что брак определяется как союз мужчины и женщины. В нач. XXI в. в О. м. ц. осуждаются и проблемы трансгендеров. В 2008 г. Судебный совет постановил, что назначенные пасторы-трансгендеры могут служить в конгрегациях в рамках деноминации. «Социальные принципы» также охватывают отношение О. м. ц. к окружающему миру в целом, т. к. «все творение принадлежит Господу, и мы несем ответственность за то, как мы используем его... Вода, воздух, почва, минералы, энергетические ресурсы, растения, животная жизнь и пространство должны цениться и сохраняться, потому что они являются творением Бога, а не только потому, что они полезны для людей» (*The Book of Discipline*. Nashville, 2012. P. 106); отношение к обществу и в обществе: О. м. ц. осуждает «акты ненависти или насилия в отношении групп или лиц по признаку расы, цвета кожи, национального происхождения, этнической принадлежности, возраста, пола, инвалидности, статуса, экономического положения, сексуальной ориентации, гендерной идентичности или религиозной принадлежности» и принимает «социальные условия, в которых человеческие сообщества поддерживаются и укрепляются во имя всех людей и их роста» (*Ibid.* P. 110); определяет отношение к экономике: «...мы утверждаем, что все экономические системы находятся под судом Божиим не меньше, чем другие аспекты созданного порядка» (*Ibid.* P. 128), и, «как церковь, мы призваны поддерживать бедных и бросить вызов богатым. Для того, чтобы начать бороться с бедностью, мы выступаем за меры по поддержанию адекватного дохода, качественного образования, достойного жилья, профессиональной подготовки, реальных возможностей трудоустройства, адекватной медицинской помощи» (*Ibid.* P. 130); О. м. ц. определила свое отношение к гос-ву и международному сообществу: «...государство не должно пытаться контролировать церковь, и церковь не должна стремить-

ся доминировать над государством. Законное и жизненно важное отделение церкви от государства, которое служило делу религиозной свободы, не должно быть истолковано как отмена всех религиозных выражений из общественной жизни» (Ibid. P. 135). Международное сообщество — «единство, которое сегодня насаждает технологическая революция» — не способствует достижению стабильного мира. Поэтому О. м. ц. «как церковь посвящает себя созданию мирового сообщества, которое стало бы сообществом людей, искренне любящих друг друга» (Ibid. P. 139), и выступает против войны как инструмента внешней политики.

Структура. О. м. ц. состоит из ежегодных конференций (Annual Conference); округов (District) и приходов (Local church). Приходы возглавляют служители (minister), округа — окружные суперинтенденты (District Superintendent), ежегодные конференции — епископы. Высший орган — Генеральная конференция (General Conference). Количество членов, включая автономные церкви, на 2018 г. — 12,3 млн чел. В США ежегодно проводятся 54 конференции под руководством епископов в 46 епископских районах. Существуют 75 ежегодных конференций в Африке, Европе и на Филиппинах, к-рые контролируются 20 епископами. Центральные конференции были впервые созданы в Методистской епископальной церкви в Азии (в Индии в 1885 и в Китае в 1897), затем в Европе (1908), в 20-х гг. XX в. — в Африке и Лат. Америке.

В 30-х и 60-х гг. XX в. по разным причинам ежегодные конференции за пределами США стали автономными, особенно в большинстве регионов Азии и во всей Лат. Америке. Подавляющее большинство этих автономных церквей являются аффилированными автономными или дочерними орг-циями О. м. ц. и отправляют делегатов на Генеральную конференцию (без права голоса). Главным управляющим органом О. м. ц. является Генеральная конференция, которая собирается раз в 4 года и состоит из равного количества священнослужителей и мирян (не более 1 тыс. чел.). Между генеральными конференциями деятельность О. м. ц. контролирует Совет епископов. Постоянно действует Судебный совет, который разбирает



Дж. Уэсли.
1788 г.

Худож. У. Гамльтон
(Национальная портретная галерея,
Лондон)

возникшие споры и дела, связанные с нарушениями Конституции О. м. ц. Также существуют агентства, советы и комиссии, связанные с видами деятельности О. м. ц.: по вопросам служения, финансов и администрации, по пенсионным и медицинским льготам, оказанию помощи, в сфере высшего образования, миссионерского служения, по проблемам религии и расовой принадлежности, положения и роли женщин, архивов и истории, массовых коммуникаций, издательского дела. О. м. ц. финансирует 13 семинарий и поддерживает ок. 100 колледжей и ун-тов в США, включая Бостонский ун-т, ун-т Эмори, ун-т Дьюка, Южный методистский ун-т. За пределами США О. м. ц. имеет 360 школ и образовательных учреждений.

История. О. м. ц. была создана 23 апр. 1968 г. (Даллас, шт. Техас) в результате слияния Методистской церкви и Объединенной евангелической братской церкви. Соглашение об объединении заключили еп. Л. Уик от Методистской церкви и еп. Р. Мюллер — от евангелической. Вошедшие в О. м. ц. церкви также возникли в результате слияния методистских и евангелических церквей, попытки объединения к-рых были еще в нач. XIX в. Первые конгрегации *методистов* в Сев. Америке возникли в 60-х гг. XVIII в. Р. Стробридж организовал общины в штатах Мэриленд и Виргиния, Ф. Эмбери — в Нью-Йорке, Т. Уэбб — в Филадельфии. В 1768 г. Джон Уэсли отправил в Америку 2 проповедников-мирян — Р. Бордмана и Дж. Пил-

мора. Два года спустя Р. Райт и Ф. Асбери были отправлены на помощь растущим амер. методистским об-вам. Первая конференция методистских проповедников в колониях состоялась в 1773 г. в Филадельфии. Присутствовавшие присягнули на верность руководству Уэсли и приняли решение, что, как миряне, они не будут совершать таинства. В местной англикан. приходской церкви методисты получали таинства Крещения и Вечери Господней. Была введена в действие система проведения регулярных конференций, аналогичная той, к-рую Уэсли учредил в Англии. Амер. революция внесла серьезные изменения в жизнь амер. методистов. В дек. 1784 г. в Балтиморе состоялась Рождественская конференция методистских проповедников, на к-рой была организована независимая Методистская епископальная церковь в Америке. В 1785 г. была опубликована 1-я Книга дисциплины, в 1792 г. состоялась 1-я Генеральная конференция, в 1808 г. разработан проект церковной конституции. В этот период также появились 2 церкви, которые почти полностью состояли из немецкоязычных прихожан. В сент. 1800 г. была создана Объединенная церковь братьев во Христе, общины которой находились на территории штатов Пенсильвания, Мэриленд и Виргиния. Основатели церкви — реформатский пастор Ф. Оттербейн (1726–1813) и меннонит М. Бём (1725–1812) — изначально движимые идеями *пие-тизма*, приняли доктрину и организационное устройство методистов. В 1803 г. в Пенсильвании Дж. Олбрайт (1759–1808) создал Евангелическую ассоциацию. Олбрайт вначале был лютеран. проповедником, а затем перешел в методизм. В 1807 г. на 1-й ежегодной конференции он был избран епископом. Обе церкви активно использовали систему т. н. разъездных проповедников (circuit riders), к-рые посещали отдаленные поселения. Первые попытки слияния этих церквей, предпринятые в нач. XIX в., успехом не увенчались. Затем последовали расколы внутри Методистской епископальной церкви: из-за несогласия с епископальной системой устройства (1830); из-за разного отношения к рабовладению (1844), когда единая прежде церковь разделилась на Епископальную церковь Севера и Епископальную церковь Юга. Кроме того,

в 1813–1917 гг. методисты-афроамериканцы образовали независимую Африканскую методистскую епископальную церковь и Африканскую методистскую епископальную церковь Сиона. Евангелическая ассоциация также не избежала раскола, в результате к-рого в 1891 г. возникла Объединенная евангелическая церковь. В 20-х гг. XX в. начался процесс постепенного сближения родственных церквей. В 1922 г. Евангелическая ассоциация и Объединенная евангелическая церковь создали единую Евангелическую церковь. В 1946 г. на базе Объединенной церкви братьев во Христе и Евангелической церкви возникла Объединенная евангелическая братская церковь. В 1939 г. был наконец преодолен раскол между методистскими церквями Севера и Юга и появилась единая Методистская церковь. В 1968 г. Объединенная евангелическая церковь и Методистская церковь создали О. м. ц., куда вошла большая часть амер. методистов (ок. 11 млн чел.). Объединенная церковь поставила перед собой ряд важных задач, одна из к-рых — получение женщинами «полного духовного статуса» — была выполнена в 1980 г., когда в О. м. ц. появилась 1-я женщина-епископ — Марджори Мэттьюз; в 2008 г. Хоакина Нханала (Мозамбик) стала 1-й женщиной методистским епископом в Африке.

О. м. ц. продолжает развиваться, придерживаясь принципов, разработанных Уэсли: нести любовь и справедливость, исцелять больных, питать голодных, освобождать угнетенных, заботиться о странниках и проявлять сострадание к людям. В 2008 г. определены 4 основных направления развития О. м. ц.: служение бедным, здравоохранение, развитие церквей и обучение лидеров для церкви. Так, О. м. ц. борется за ликвидацию болезней, связанных с нищетой, — малярии, ВИЧ, СПИДа и туберкулеза, снабжая больницы, клиники и миссии в Африке необходимыми лекарствами, а также обеспечивая санитарное просвещение, информационно-пропагандистскую деятельность и инфраструктуру. К 2020 г. планируется охватить медицинской помощью 1 млн африкан. детей. Хотя О. м. ц. принимает участие во многих глобальных программах, основная деятельность разворачивается на уровне местных конгрегаций.

Миссионерская деятельность
О. м. ц. Несмотря на конфликты и раскол в Сев. Америке, на протяжении всей своей истории методисты вели активную миссионерскую деятельность за рубежом. Они создавали собственные миссии и принимали участие в междоминационных проектах. В 1820 г. афроамер. проповедник Д. Кокер организовал церковь в Либерии — колонии для бывш. рабов, созданной при участии Американского об-ва колонизации. До 1833 г. миссионерская работа велась мирянами, позднее в Либерию прибыл М. Кокс, к-рый стал 1-м официально назначенным миссионером. В 1856 г. Генеральная конференция приняла «Положения об избрании миссионерских епископов», к-рые в своей юрисдикции ограничивались выборным регионом. В 1863 г. «миссионерским епископом» был назначен бывш. раб Дж. Робертс, прибывший в Либерию в 1829 г. После его смерти в 1875 г. епископы снова стали на время приезжать из США. В 1884 г. на Генеральной конференции была представлена петиция Либерийской конференции, в к-рой содержалась просьба о назначении епископа-резидента в Африку. Им стал У. Тейлор. Он выполнял 2 конкретных задания: осуществлял надзор за Либерией и расширял миссии на Африканском континенте. С 20 мая по 10 сент. 1885 г. Методистская епископальная церковь основала 5 миссионерских пунктов, чтобы начать работу в Анголе. В 1886 г. епископ и его сотрудники вошли в Н. Конго. В том же году Тейлор также посетил короля Португалии и получил разрешение на работу в португ. Вост. Африке (Мозамбик). Он создал конгрегации в юж. части Либерии, Сьерра-Леоне, Анголе, в Мозамбике и Заире. В 1896 г. Дж. Хартцелл был избран епископом в Африку, а к 1897 г. Методистская епископальная церковь появилась в Родезии (Зимбабве). В течение этого периода ежегодные конференции помимо конференций в Соединенных Штатах были организованы на региональном уровне в рамках т. н. центральных конференций. В 1847 г. Дж. Коллинз и М. Уайт высадились в Фучжоу (Китай) под эгидой миссионерского об-ва Методистской епископальной церкви. В 1856 г. Уильям Батлер прибыл в Калькутту со своей женой К. Батлер (одной из буд. основательниц жен. миссионерского

об-ва). В 1873 г. Р. Маклей приехал в Японию. В 1885 г. У. Скрантон, его мать М. Скрантон и Г. Аппенцеллер начали работать на Корейском п-ове. С 1870 по 1875 г. методистские миссионеры вели миссионерскую кампанию в Индии, к югу от р. Ганг, под рук. Дж. Тоберна и Тейлора. Эти усилия привели к созданию Южноиндийской конференции в 1876 г. Тоберн также начал работу в Юго-Вост. Азии, когда в 1879 г. открыл миссию в Рангуне, Бирма (ныне Янгон, Мьянма). В 1885 г. он возглавил создание миссии в Сингапуре, к-рая позже охватила весь Малаккский п-ов и Саравак. В 1902 г. была создана ежегодная конференция в Малайзии. Миссия распространилась и на территорию совр. Индонезии, включая вост. часть о-ва Борнео (1901), Суматру (1905), Яву (1905), зап. часть о-ва Борнео (1906) и о-ва Банка (1911). В 1899 г. Тоберн начал успешную работу в Маниле, и в 1908 г. была организована ежегодная конференция Филиппинских о-вов.

Европейская миссия О. м. ц. начала работу, когда мигранты, моряки, солдаты и др., познакомившиеся с амер. методизмом, вернулись домой в Европу. Л. Якоби присоединился к методистам после иммиграции в Цинциннати в 1838 г. Он вернулся в Германию в 1849 г. и начал собирать церковь в Бремене. Евангелическая ассоциация, имеющая этнические и языковые связи с Германией, отправила К. Линка в качестве своего 1-го офиц. миссионера в Германию в 1850 г. Норвеж. моряк О. Петерсен, ставший в Америке методистом, в 1849 г. начал проповедовать в Норвегии. Первая конгрегация в Дании была основана К. Виллерупом в 1856 г. В 1895 г. в Берлине состоялось 1-е заседание Центрального совета конференций и миссий Методистской епископальной церкви в Европе. В 1900 г. епископ, назначенный в Европу, поселился в Цюрихе. В 1908 г. Генеральная конференция санкционировала создание Центральной конференции для всей Европы. Его 1-я сессия состоялась в 1911 г. в Риме. Во время первой мировой войны епископский надзор по политическим мотивам был разделен между 2 епископами. Генеральная конференция 1920 г. создала 3 епископские зоны для Европы. После 1924 г. они стали 3 отдельными центральными конференциями. Конференция Центр. Европы вклю-

чала в себя Германию, Швейцарию, Австрию, Венгрию, Югославию, Болгарию и Россию; Сев. Европы – Данию, Норвегию, Швецию, Финляндию и страны Балтии; Юж. Европы – Францию, Испанию, Италию, Сев. Африку. Все конференции возглавляли епископы-американцы. Из-за тяжелого экономического кризиса и смерти епископа-надзирателя конференция Юж. Европы была распущена в 1932 г. Позднее конгрегации Юж. Европы присоединились к Конференции Центр. Европы. В 1936 г. Германия самостоятельно избрала своего епископа и стала Центральной конференцией (в границах герм. рейха). В 1970 г. методисты ГДР избрали епископом одного из своих пасторов и также создали независимую Центральную конференцию. После политического воссоединения Германии в 1992 г. 2 центральные конференции вновь объединились. Еп. Рюдигер Минор из ГДР был назначен для наблюдения за возрождением методистского присутствия на территории бывш. СССР. В 1993 г. он стал епископом Объединенной методистской церкви Евразии.

Миссии О. м. ц. (и ее предшественников) в странах Европы и бывш. СССР: в Албании (1889–1920, восстановлена в 1990), Австрии (1870–1897), Бельгии (1920–1967, восстановлена в 2008), Болгарии (1857, восстановлена в 1991), Хорватии (1923, 1995–2010), Франции (1791, 1868–1907), Венгрии (1905), Македонии (1873–1921), Румынии (1873–1920, восстановлена в 2011), Сербии (1899), Словацкой Республике (1925), Чешской Республике (1920), Швейцарии (1840, 1856–1866), Дании (1857), Норвегии (1953), Финляндии (1859–1883), Белоруссии (1920, восстановлена в 2002), Эстонии (1907), Казахстане (1999), Киргизии (2003), Латвии (1908–1911, восстановлена в 1991), Литве (1900–1905, восстановлена в 1995), Молдавии (2000), России (1889, восстановлена в 1990), Швеции (1854), Таджикистане (2006, на 2018 закрыта), Украине (1923–1994), Узбекистане (2004, на 2018 закрыта).

В наст. время в Европе существуют 3 центральные конференции: Центр. и Юж. Европа (15 стран) – одна епископская область, 7 ежегодных конференций; Германия – одна епископская область, 3 ежегодные конференции; Сев. Европа и Евразия (14 стран) – 2 епископские об-

ласти, 10 ежегодных конференций. Приходы в России распределены по 4 конференциям: Центр. Россия (36 конгрегаций, 895 чел.), Сев.-Зап. Россия (24 конгрегации, 722 чел.), Юж. Россия (31 конгрегация, 743 чел.), Вост. Россия – Казахстан (20 конгрегаций, 847 чел.).

И. Р. Л.

ОБЪЕДИНЁННЫЕ АРАБСКИЕ ЭМИРАТЫ [ОАЭ; араб. دولة الإمارات العربية المتحدة], гос-во в Юго-Зап. Азии, на востоке Аравийского п-ова. Граничит на юго-востоке и северо-востоке с *Оманом* (основной территорией к юго-востоку и эксклавом Руус-эль-Джибаль на п-ове Мусандам к северо-востоку; 2-й оманский эксклав – Мадха, охватывает анклав ОАЭ Нахва); на юге и западе – с *Саудовской Аравией*; на северо-западе – с *Катаром* (по морю). Омывается на севере Персидским, на востоке – Оманским зал. Аравийского м. Включает неск. сот мелких прибрежных, часто песчаных островов (Абу-эль-Абьяд, Сир-Бани-Яс, Шурайа, Джанана, Марав и др.), большинство к-рых необитаемы. Административно-территориальное деление – 7 эмиратов. Офиц. язык – арабский; среди языков повседневного общения наряду с арав. диалектами арабского ведущие места занимают английский, хиндустани (хинди/урду), персидский (фарси/дари) и пилипино. Площадь – 83,6 тыс. кв. км. Столица – Абу-Даби (1,94 млн чел.; 2012). Крупнейшие города: Дубай (2,11 млн чел.), Шарджа (1,33 млн чел.), Эль-Айн (580 тыс. чел.), Аджман (400 тыс. чел.), Эль-Фуджайра (146 тыс. чел.). ОАЭ – член ООН и ЛАГ (1971), Орг-ции исламского сотрудничества (1972; до 2011 Орг-ция Исламская конференция), МВФ и МБРР (1972), ВТО (1996). **География.** Территория, занимающая юго-вост. погружение докембрийской Аравийской платформы, состоит преимущественно из низменных пустынных равнин, на западе – каменистых, на севере – солончаковых, а на юге – покрытых барханными грядами и связанных с зыбучими песками Руб-эль-Хали. Исключение составляет п-ов Мусандам на северо-востоке (эмираты Эль-Фуджайра и Рас-эль-Хайма), куда заходят зап. отроги складчатых Оманских гор (Джебель-эль-Хаджар), образованных из отдельных платообразных массивов, где имеются возвышен-

ности до 1153 м. Береговая линия преимущественно низкая и изрезанная неглубокими заливами, в Персидском зал. окаймлена коралловыми рифами (изредка – с мангровыми зарослями), прибрежные зоны с обширными илистыми осушками в приливно-отливной части богаты месторождениями соли. Постоянных рек нет, имеют место многочисленные временные водотоки (вади). Большая часть растительного покрова (вплоть до пальмовых плантаций в крупнейших оазисных зонах Лива и Эль-Бурайми) – результат правительственных программ по озеленению страны. Климат тропический, крайне жаркий и сухой, с частыми и сильными песчаными и пыльными бурями. Среднемесячные температуры: +20°C зимой, +35°C летом (максимальные – до +50°C, по мере отдаления от побережья). Осадки нерегулярны, неравномерны (сильные локализованные ливни) и скудны, гл. обр. с нояб. по май (на равнинах в среднем в год до 100 мм, вдоль вост. побережья – 100–140 мм, в горах – 300–400 мм). Относительную влажность воздуха заметно повышает юго-вост. ветер (шарки), дующий в конце лета на побережье.

Население составляет 9,4 млн чел. (оценка ООН на 2017), из к-рых иммигранты – 88% (данные ООН на 2016). Одна треть населения – арабы, из к-рых только 30% происходят из коренных жителей ОАЭ, будучи потомками племен конфедераций хинави (или кахтани: бану-яс, манасир, давасир, хувала, марар и др.) и гафири (или аднани: кавасим, шаркийин, бану-малик, бану-ки-таб, нуайми и др.), а также племенных объединений шиху, авамир, бану-хаджир и др. Остальные – уроженцы Египта, Ирака, Йемена, Судана, Ливана. Две трети населения – выходцы из стран Зап., Юж. и Юго-Вост. Азии (Иран, Пакистан, Индия, Бангладеш, Филиппины) и Вост. Африки (Эритрея, Эфиопия, Сомали) – носители языков балочи, малаялам, пушту, телугу, панджаби, бенгали, сингали и др.

По оценкам на 2017 г., прирост населения составил 2,37%, уровень рождаемости – 15,1 чел. на 1 тыс. жителей, уровень смертности – 1,9 чел. на 1 тыс. жителей, показатель фертильности – 2,32 ребенка на 1 женщину. В возрастной структуре: 21% – дети до 15 лет, 77,9% – лица 15–64 лет, 1,1% – лица 65 лет и старше. Средняя



продолжительность жизни — 77,7 года (мужчины — 75 лет, женщины — 80,4 года), средний возраст — 30,3 года. Грамотность (оценка на 2015) — 93,8% (мужчины — 93,1%, женщины — 95,8%). Доля городского населения — 86,1% (в основном сосредоточено в агломерациях Дубая, Абу-Даби и Шарджи).

Государственное устройство. ОАЭ — федерация 7 эмиратов (Абу-Даби, Дубай, Шарджа, Рас-эль-Хайма, Эль-Фуджайра, Умм-эль-Кайвайн, Аджман), каждый из к-рых является конституционной монархией, обладающей собственным территориальным суверенитетом. Их правители (эмиры) формируют верховную инстанцию гос. управления ОАЭ — Высший федеральный совет. Глава гос-ва — президент (пост, наследственно занимаемый правителем Абу-Даби, в настоящее время — шейхом Халифой ибн Зайдом Аль Нахайяном), осуществляющий обязанности верховного главнокомандующего, — формально назначается Высшим федеральным советом сроком на 5 лет. Глава исполнительной власти — председатель Совета министров (пост, наследственно занимаемый правителем Дубая, в наст. время — шейхом Мухаммадом ибн Рашидом Аль Мактумом), совмещаю-

щий свои обязанности с функциями вице-президента; формально назначается президентом и утверждается Высшим федеральным советом. Председатель Совета министров формирует и представляет на утверждение президенту состав правительства, к-рое непосредственно проводит в жизнь внутреннюю и внешнюю политику страны, будучи ответственным перед главой гос-ва и Высшим федеральным советом. Как основной участник законодотворческого процесса правительство разрабатывает законопроекты, к-рые направляет на утверждение президенту после консультаций с верховным законосовещательным органом — Федеральным национальным советом, куда входят 40 депутатов, представляющих эмираты пропорционально численности их населения (от 4 до 8 от каждого), половина к-рых с 2006 г. избирается коллегией выборщиков, а другая — назначается правителями-эмирами (на 4 года). Судебная власть представлена Высшим союзным судом. Основной закон — федеральная Конституция (с мая 1996). Политические партии запрещены.

Религия. Христианство исповедует ок. 10% иммигрантского населения ОАЭ, функционируют в общей сложности более 40 церквей.

Православие. По оценочным данным на 2015 г., в ОАЭ проживало ок. тысячи правосл. семей, гл. обр. арабов из Палестины, Сирии и Ливана, а также выходцев из России, Румынии, Сербии, с Украины, из Грузии.

Русская Православная Церковь представлена приходом св. ап. Филиппа в Шардже, где имеется храмовый комплекс. В Абу-Даби и Дубае богослужения совершаются по праздникам и особым случаям в ц. свт. Николая и в ц. Благовещения Пресв. Богородицы *Антиохийской Православной Церкви*. В 2004 г. между эмиром шейхом Султаном ибн Мухаммадом Аль Касими и председателем ОВЦС МП митр. Смоленским и Калининградским *Кириллом* (ныне Патриарх Московский и всея Руси) было достигнуто соглашение о выделении земельного участка под строительство правосл. храма. В дек. 2005 г. решением Синода на территории ОАЭ был учрежден приход св. ап. Филиппа в юрисдикции РПЦ, в апр. 2007 г. он был официально зарегистрирован. Окормлял приход игум. Александр (Заркешев), настоятель прихода свт. Николая в Тегеране. В том же году эмиром шейхом Султаном ибн Мухаммадом Аль Касими был выделен земельный участок в Шардже под строительство правосл. храма и культурно-просветительского центра. В сент. 2007 г. закладку буд. ц. св. ап. Филиппа совершил митр. Кирилл в сослужении игум. Александра (Заркешева). В церемонии принял участие наследный принц эмирата Шарджа шейх Исам ибн Сакр Аль Касими. В авг. 2011 г. строительство 1-го в Персидском зал. правосл. храмового комплекса было завершено. Настоятелем стал архим. Александр (Заркешев). Храм представляет собой 5-купольное шатровое сооружение, демонстрирующее различные рус. архитектурные школы (проект — Ю. В. Кирс, роспись и иконостас — А. и Е. Ивановы, Е. Сидоренко). При нем с июня 2012 г. функционирует культурно-просветительский центр, 3-этажное здание к-рого соединяет с храмом крытый переход со звонницей.

Территория ОАЭ традиционно окормляется Антиохийской Православной Церковью. В 1980 г. Константин (Папастефану), митр. Багдадский и Кувейтский (1969–2014), организовал православные приходы в Абу-Даби и Дубае. С 1989 г. приход свт. Николая в Абу-Даби воз-

главлял свящ. Стефанос Нуайме. Службы проходили в правосл. ц. свт. Николая при англикан. центре св. Андрея (построен в 1975 при посольстве Великобритании, предоставляет место для богослужений ок. 40 различных христ. групп). В 2015 г. службы в ц. свт. Николая, проводимые на греч. и араб. языках, регулярно посещали ок. 300 чел. В нояб. 2009 г. при финансовой и адм. поддержке эмира Дубая Мухаммада ибн Рашида Аль Мактума было завершено строительство ц. в честь Благовещения Пресв. Богородицы в Дубае. В 2014 г., после отхода от служения митр. Константина, Синод Антиохийской Православной Церкви принял решение об объединении правосл. общин ОАЭ в отдельный Экзархат. Весной 2014 г. новый патриарх Иоанн X совершил в страну пастырский визит, в ходе которого назначил главой нового Экзархата еп. Григориоса (Хури) и заложил 1-й камень собора св. Илии в Абу-Даби. В янв. 2018 г. состоялось торжественное открытие собора, вмещающего ок. 1,3 тыс. чел., в присутствии патриарха Иоанна X, министра толерантности ОАЭ, иностранных послов и членов православной общины.

Древние Восточные Церкви. Коптская Церковь имеет на территории ОАЭ 6 церквей: св. Антония



Православная
ц. св. ап. Филиппа в Шардже.
2011 г.

Фото: Сергей Афанасьев

в Абу-Даби, святых Марии и Шенуды в Эль-Айне, святых Марка и Паисия Великого в Дубае, св. Мины в Джебель-Али (близ Дубая), святых Марии и Меркурия Кесарийского в Шардже, святых Марии и арх. Михаила в Рас-эль-Хайме. Крупнейшую из них — св. Антония в Абу-Даби, построенную в 2007 г., регулярно посещают ок. 3–4 тыс. прихожан. Службы проходят на конт. и араб. языках.

Маланкарская Церковь имеет в ОАЭ 4 прихода в юрисдикции епархии Дели: собор св. Фомы в Дубае (ок. 3,5 тыс. чел.), ц. св. Георгия в Шардже (ок. 2,5 тыс. чел.), ц. св. Дионисия в Эль-Айне (ок. 230 чел.), ц. св. Георгия в Абу-Даби (ок. 220 чел.). В Рас-эль-Хайме действует паломнический центр св. Марии.

Маланкарская Сирийская Церковь Мар Фомы имеет в ОАЭ неск. приходов, в т. ч. в Джебель-Али (близ Дубая; основан в 1969), в Абу-Даби (1971), в Шардже (в 1978) в Эль-Айне (как независимый в 1985), в Эль-Фуджайре.

Сирийская яковитская Церковь имеет неск. приходов в ОАЭ, в т. ч. собор св. Игнатия в Дубае, собор св. Георгия в Эль-Айне, ц. св. Стефана в Абу-Даби, ц. св. Марии в Шардже, ц. св. Георгия в Рас-эль-Хайме, ц. св. Петра в Эль-Фуджайре. Приходы находятся на пощении митрополита Меланорского, патриаршего викария всех церквей в ОАЭ.

Армянская Апостольская Церковь имеет 2 церкви — св. Мучеников в Абу-Даби и св. Георгия Просветителя в Шардже, находящиеся под управлением епархии Кувейта и стран Персидского зал. Киликийского Католикосата. При обеих церквях действуют приходские школы. В ОАЭ служит постоянный священник, который также регулярно посещает арм. общины в Катаре и Бахрейне. Численность армян в ОАЭ составляет, по разным оценкам, от 3 до 11 тыс. чел. (гл. обр.

выходцы из Сирии, Ливана, Ирана, Ирака, Египта, Армении, России, Европы, США и Канады). Армяне прибыли в ОАЭ в сер. 70-х гг. XX в. гл. обр. в качестве наемных рабочих. В 1977 г. состоялась 1-я арм. служба в англикан. ц. Св. Троицы в Дубае. В 1979 г. арм. общины в ОАЭ посетил священник Киликийского Католикосата Ошакан Чолоян, в 1980 г. он был утвержден наместником католикоса в Кувейте и странах Персидского зал. с резиденцией в Эль-Салми (Кувейт). В 1994 г. была создана епархия Кувейта и Персидского

зал., в которую вошла арм. община в ОАЭ. В 1998 г. в Шардже была освящена 1-я в ОАЭ арм. ц. во имя св. Георгия Просветителя. В 2014 г. освящена ц. св. Мучеников в Абу-Даби, в 2016 г. при ней был открыт культурный центр.

Римско-католическая Церковь — наиболее многочисленная христ. организация в ОАЭ, насчитывает ок. 4,5% жителей страны. Подавляющее их большинство — граждане Филиппин и Индии, занятые в качестве неквалифицированной рабочей силы на предприятиях ОАЭ. Территория ОАЭ входит в юрисдикцию апостолического викариата Юж. Аравии с центром в Абу-Даби (до 1973 — в Адене, Йемен). Действуют 8 приходов: собор св. Иосифа в Абу-Даби (кафедра викариата; 1-я церковь освящена в 1965, действующий собор — в 1983), ц. св. Павла в Абу-Даби (освящена в 2015), ц. св. Марии в Эль-Айне (1-я освящена в 1969, ныне действующая — в 2009), ц. Вознесения Девы Марии в Дубае (1-я освящена в 1967, ныне действующая — в 1989), ц. св. Михаила в Шардже (1-я освящена в 1971, ныне действующая — в 1997), ц. св. Франциска Ассизского в Джебель-Али (освящена в 2001), ц. св. Антония Падуанского в Рас-эль-Хайме (1-я церковь освящена в 1999, ныне действующая — в 2013), ц. Богородицы Неустанной Помощи в Эль-Фуджайре (освящена в 2002). Верующие-униаты — граждане Украины, Польши и Словакии — используют для богослужений храм Антиохийской Православной Церкви в Дубае. В викариате осуществляют служение францисканцы-капуцины, к к-рым принадлежит и его глава, П. Хиндер. На пощении сестер-кармелиток находится единственная в стране католическая школа св. Иосифа в Абу-Даби.

Протестантские церкви, деноминации и секты. Англиканская Церковь в ОАЭ представлена 2 капелланствами, входящими в состав диоцеза Кипра и стран Персидского зал. Епископальной Церкви Иерусалима и Ср. Востока. Капелланство Абу-Даби объединяет церкви св. Андрея в Абу-Даби и св. Фомы в Эль-Айне. Кроме того, в Абу-Даби ведется строительство крупнейшей в регионе англикан. ц. Всех святых. Капелланство Дубая, Шарджи и Сев. Эмиратов включает церкви Св. Троицы в Дубае, Христа в Джебель-Али, св. Мартина в Шардже, св. Луки



в Рас-эль-Хайме и св. Николая в Эль-Фуджайре. Многие англикан. церкви, напр. ц. св. Андрея в Абу-Даби, ц. Св. Троицы в Дубае, ц. Христа в Джебель-Али, являются меженациональными: в них имеют возможность проводить службы представители др. христ. конфессий.

Кроме того, в ОАЭ представлены следующие протестантские конгрегации: Христианские братья, Коптская евангельская церковь, Церковь евангелического альянса, Арабская евангельская церковь в Дубае, Дубайская городская церковь Братство Эмиратов, Дубайская объединенная христианская церковь. Общее число протестантов в ОАЭ составляет до 4% населения.

Ислам. Гос. религию — суннитский ислам — исповедуют 85% граждан ОАЭ, исторически принадлежащих к различным *мазхабам*: в приморских районах эмиратов Абу-Даби и Дубай и в эмиратах Аджман и Умм-эль-Кайвайн доминируют *маликиты* (исторически — среди племен конфедерации хиनावи); в пустынных районах тех же эмиратов (в т. ч. в оазисной зоне Эль-Бурайми) и в эмиратах Шарджа и Рас-эль-Хайма значительно присутствие *ханбалитов* (исторически — среди племен конфедерации гафири), учение к-рых (в форме *ваххабизма*) возобладало среди правящих домов большинства княжеств; немногочисленные сообщества шафиитов, крупнейшая группа к-рых (исторически — племя пиху) сосредоточена в Эль-Батине, разбросаны по эмиратам Абу-Даби и Дубай. 15% граждан ОАЭ — приверженцы *шиизма*, включая имамитов, компактно проживающих помимо городов Абу-Даби и Дубай в эмирате Эль-Фуджайра (в основном потомки выходцев из Ирана), и *исмаилитов* (ответвления ходжа), населяющих Умм-эль-Кайвайн (в основном потомки выходцев из Британской Индии, носители языка синдхи). Мусульмане — сунниты и шииты (включая *зайдитов* среди йеменцев и *друзов* среди ливанцев) — преобладают и среди иммигрантов (ок. 55%). *Хариджиты* (ибадитского толка) проживают в прилегающих к оманской границе районах, прежде всего в оазисе Эль-Бурайми и в целом на востоке эмиратов Абу-Даби, Дубай, Шарджа, Эль-Фуджайра и Рас-эль-Хайма; хариджизма придерживаются также большинство выходцев из Омана. Деятельность суфийских

братств (тарик) носит ограниченный характер.

Другие религии. Среди многочисленных мигрантов, постоянно проживающих в ОАЭ, 25% составляют индуисты, 5% — буддисты, 5% — сикхи и бахайты. Дубай — единственный эмират, где разрешено функционирование сикхской гурдвары (в Джебель-Али), индуистского мандира (в Бур-Дубае) и буддийского храма (в Эль-Гархуде).

Религиозное законодательство. Утверждая гос. статус суннитского ислама и шариат в качестве основы юридической системы страны (95% суннитских имамов содержится на средства из казны), законы ОАЭ (разд. VII Конституции) и офиц. практика высших лиц (публичные выступления и участие в символических мероприятиях) подчеркивают важность веротерпимости в отношении всех религ. общин, проживающих в пределах федерации, включая те, к-рые не относятся к традиционно «покровительствуемым» мусульманами религиям Писания (иудаизм и христианство). Тем не менее шариатские нормы сохраняют значимость в частно-, семейно- и уголовно-правовой сфере и в регулировании взаимоотношений между мусульм. и немусульм. частями населения: ограничения в форме одежды (хотя и менее строгие, чем в соседних монархиях), запрет на проповедь негос. религий в СМИ, строгие меры наказания за браки мусульманок с немусульманами, смертная казнь за прелюбодеяние и мужеложство, как и за отступничество от ислама, при поощрении к переходу в эту религию новообращенных.

История. Юж. побережье Персидского зал. между полуостровами Мусандам и Катар человек освоил в VII тыс. до Р. Х. В окрестностях Джебель-Хафит (эмират Абу-Даби) выявлены захоронения неолитических охотников и рыболовов и ранних земледельцев (V–IV тыс. до Р. Х.). Расцвет бронзового века здесь приходится на 2-ю пол. III тыс. до Р. Х.: в многочисленных погребениях на о-ве Умм-эн-Нар (эмират Абу-Даби) обнаружена керамика из долин Инда, Тигра и Евфрата и с юга Иранского нагорья. Широкие торговые связи подготовили возвышение т. н. страны Маган, откуда, согласно памятникам на *аккадском языке*, в Месопотамию ввозили медь, жемчуг и овощи. Во 2-й пол. II — 1-й пол.

I тыс. до Р. Х. прибрежную полосу Магана и простиравшегося к западу от него Дильмуна колонизировали финикийцы. В VI–V вв. до Р. Х. на эту территорию распространялась власть *Ахеменидов*, а с кон. IV в. до Р. Х. завоевания *Александра Великого* втянули их в орбиту эллинистической цивилизации.

При *Селевкидах* в расположенных на юж. побережье Персидского зал. греко-македон. колониях чеканили серебряные и медные монеты — подражания тетрадрахам — с изображением головы Александра на одной стороне и сидящего Зевса — на другой (позднее — с надписью: «Абиель» — предположительно имя местного владетеля). Находки амфор с Родоса и изделий из финик. и егип. стекла свидетельствуют об активной транзитной торговле. В кон. I тыс. до Р. Х. к Персидскому и Оманскому заливам двинулись южносемит. племена из центра *Аравии*. Во II в. до Р. Х. эти берега находились под влиянием царства Харакена, возникшего в дельте месопотамских рек под верховенством парфянских Аршакидов, а с сер. III в. от Р. Х. перешли под скипетр Сасанидов. В то время здесь распространялись зороастризм (благодаря поселениям иранцев) и иудаизм (под влиянием миграций после разрушения Второго храма). В V–VI вв. на юж. побережье Персидского и Оманского заливов выросли храмы и обители *Церкви Востока*, о масштабе к-рых дают представленные руины мон-ря (на стене — резной по штукатурке орнамент с изображением креста) на о-ве Сир-Бани-Яс (Абу-Даби).

Ок. 630 г. местные племена, по преданию, добровольно приняли ислам, получив послание от *Мухаммада*, хотя речь скорее всего может идти лишь о признании его верховного авторитета. В 632 г. нек-рые из них восстали, но последняя битва мусульман с отступниками близ Диббы решила судьбу края. В сер. VIII в., когда ослабление *Омейядов* позволило Оману свергнуть власть *Халифата*, Шарджа и Дубай обрели фактическую самостоятельность и лишь с кон. IX в. платили дань *Аббасидам*. Богатые торговые города, обслуживавшие транзитные маршруты по Аравийскому м. и в целом по Индийскому океану, нередко пользовались самоуправлением. В процветающий порт преобразилась Эль-Фуджайра. В X в. юг Персидского



зал. контролировали исмаилиты-карматы, а с распадом их имамата в кон. XI в. войска сельджукидских султанов, действовавших от имени аббасидских халифов, противоборствовали здесь с оманскими имамами. В нач. XIII в. большинство князьков (в частности, в Умм-эль-Кайвайше, Эль-Фуджайре и Джульфаре — неподалеку от совр. Рас-эль-Хаймы) покорились могущественной морской державе со столицей в Ормузе, а в сер. XIII в. восточно-арав. берега подверглись вторжению монг. ильханов Хулагуидов. Влияние *Османской империи*, проникшее сюда в нач. XVI в., не выходило за рамки весьма условного подданства, пока к сер. века португальцы не закрепились как на Бахрейне, так и по обеим сторонам Ормузского прол., в частности в Джульфаре. Вплоть до сер. XVII в. Португалия боролась с османами, полстрекая против них араб. племена, а после изгнания османов в соперничество включились Англия, Нидерланды, Франция и Иран. В кон. XVII в. династия Ярубидов объединила Вост. Аравию с африкан. побережьем Индийского океана. Небывалый расцвет корсарства, к-рое местные вожди рассматривали наряду с каботажными перевозками как законный способ добывания средств к существованию, принес этим краям среди европейцев славу Пиратского берега.

В 1727 г. на Мусандам переселилось крупное объединение кавасим, к-рое, подчинив местные роды и захватив близлежащие острова, осело и создало собственное шейхство. Его правящий дом Аль Касими руководил морским разбоем из Рас-эль-Хаймы и Шарджи, периодически захватывая юго-зап. берега Ирана. К 1780 г. его флот, насчитывавший до неск. сот парусников, практически парализовал торговлю в Ормузском прол. Против него были уже бессильны и оманцы, до кон. XVIII в. успешно противодействовавшие проникновению сюда брит. и франц. Ост-Индских компаний (ОИК), которые также соперничали между собой. В 1761 г. шейх Дияб ибн Иса из рода фалахи основал на прибрежном о-ве Абу-Даби поселение, ставшее местопребыванием его потомков — дома Аль Нахайян. В 1793 г. род фаласи во главе с шейхом Убайдом ибн Саидом переселился в бухту Дубай, создав шейхство, к-рым с 1833 г. правил дом Аль Мактум.

К нач. XIX в. вместе с новыми федерациями номадов на Пиратском берегу утвердилось и ваххабитское учение, а в 1800–1803 гг. местные шейхи, прежде всего кавасим, признали верховную власть эмиров Неджда Аль Сауд. После того как в 1792 г. в результате обострения внутренних противоречий из состава Оманского имамата выделился султанат Маскат, вожди Пиратского берега в союзе с недждийцами выступили против Маската и тем самым заставили его заключить в 1798 г. договор о дружбе и торговле с брит. ОИК, к-рая под предлогом борьбы с пиратством и работоторговлей приступила к совместным регулярным рейдам против непокорных княжеств.

В связи с тем что разгром в 1818 г. Первого Саудовского эмирата егип. правителем Мухаммадом Али грозил усилением османских позиций, ОИК решила направить к Пиратскому берегу мощную эскадру, к-рая в дек. 1819 г. штурмовала и снесла укрепления Рас-эль-Хаймы, а затем разрушила Умм-эль-Кайвайн, Шарджу и Дубай, попутно сжигая все араб. суда, вплоть до рыбацких лодок. В янв.—марте 1820 г. под давлением британцев 9 шейхов Пиратского берега подписали «Генеральный договор о мире», провозгласивший свободу мореплавания в Персидском зал. и обязавший их прекратить нападения на брит. суда и работоторговлю, причем за ОИК признавалось право надзора за навигацией и морскими силами правителей. Пользуясь непрекращающимися междоусобицами шейхств из-за земли и мест ловли жемчуга — важнейших источников дохода, ОИК в 1835 г. навязала им «Первое морское соглашение» о полугодовом перемирии (на сезон лова жемчуга), к-рое впосл. ежегодно продлевалось. В мае 1853 г. Великобритания заключила с шейхами Шарджи, Рас-эль-Хаймы, Умм-эль-Кайвайна, Аджмана, Дубая и Абу-Даби «Договор о постоянном морском мире», в к-ром взяла на себя обязанность посредницы в урегулировании сухопутных споров между ними, защищать их владения от нападений извне и наказывать их в случае нарушения условий. Так родились словосочетания «Договорный Оман» (ДО) или «Договорный берег», к-рые заменили топонимом Пиратский берег. «Исключительное соглашение» 1892 г. окон-

чательно устанавливало здесь брит. протекторат.

Его установление не затронуло внутрисполитическую жизнь княжеств, к-рую по-прежнему определяло соотношение сил тех или иных знатных семейств в портовых поселениях. В результате усобиц внутри правящего рода в 1869 г. от Шарджи откололось шейхство Рас-эль-Хайма. В 1876 г. обособилась Эль-Фуджайра, ставшая в 1902 г. окончательно независимой. Со 2-й пол. XIX в. с Шарджей соперничал за роль главного торгового посредника на востоке Персидского зал. Дубай, к-рый к 20-м гг. XX в. превратился в один из крупнейших перевалочных пунктов арав. коммерции. В Абу-Даби переворот проложил дорогу к власти шейху Зайду ибн Халифе Аль Нахайяну (1855–1909), к-рый в распрях с Шарджей, Катаром и Недждом многократно расширил свое княжество, сделав его сильнейшим в военном отношении среди всех шейхств ДО и распространив его влияние на внутрирайонный Оман и Руб-эль-Хали.

В кон. 20-х — нач. 40-х гг. XX в. традиц. основу экономики шейхств подорвали мировой кризис 1929–1933 гг., вызвавший временное падение спроса на предметы роскоши, и искусственная культивация жемчуга, приведшая к окончательному падению цен на этот вид драгоценностей. За 1925–1946 гг. доходы от жемчужного промысла в Персидском зал., формировавшие до 90% поступлений в бюджет ДО, упали в 60 раз. Регион оказался в глубоком кризисе. В 1908 г. в Персидском зал. был открыт нефтегазоносный бассейн. В 1922 г. Лондон очередным договором ограничил право шейхов предоставлять нефтеразведывательные и нефтедобывающие концессии. Управлявшаяся из Лондона «Iraq Petroleum Company» учредила дочернюю «Petroleum Development (Trucial Coast) Ltd.», к-рая получила концессии на разведку и добычу нефти в шейхствах ДО. Геологоразведочные работы были приостановлены из-за начавшейся второй мировой войны, во время к-рой княжества, получившие от брит. администрации статус эмиратов (их правители, однако, сохранили титул шейхов), придерживались нейтралитета, хотя их границы между собой, а также с имаматом Оман, султанатом Маскат и Королевством Саудовская Аравия (КСА) не были четко определены. В 1945

и 1950–1951 гг. владельцы шейхств неоднократно встречались для обсуждения объединения полицейских органов, консолидации вооруженных сил (ВС), таможенной службы и денежной системы протектората. Из глубочайшего экономического кризиса ДО вышел лишь с началом крупномасштабной добычи нефти в 60-х гг. XX в. Первые нефтяные поля были обнаружены в 1958 г. в Абу-Даби. С 1962 г. экспорт нефти, а в последующие годы — разработка еще целого ряда крупных месторождений вывели этот эмират в разряд ведущих нефтедобывающих гос-в. В 1967 г. Абу-Даби, чьи запасы достигали ок. 10–13% мировых (оценки на кон. 60-х гг. XX в.), вступил в ОПЕК. В Дубае нефть в коммерческих объемах была впервые найдена в 1966 г.

Для противодействия нарастающим антибрит. настроениям и предотвращения массовых выступлений британцы в авг. 1966 г. санкционировали переворот, в результате которого неугодный им шейх Абу-Даби Шахбут ибн Султан был смещен его братом Зайдом — убежденным сторонником централистского федерализма. В янв. 1968 г. лейбористское Правительство Великобритании заявило о выводе до кон. 1971 г. войск из районов «к востоку от Суэца» и о последующем предоставлении независимости существовавшим там протекторатам. После ухода брит. войск предполагалось создание Федерации княжеств-сателлитов в составе ДО, Бахрейна и Катара. В марте 1968 г. было объявлено об образовании Федерации Арабских Эмиратов (ФАЭ) во главе с Высшим советом, куда вошли все 9 владельцев. Однако Катар и Бахрейн, превосходя остальные эмираты экономически и демографически, отказывались признать равенство всех участников федерации. К кон. 1969 г. из-за противоречий между княжествами ФАЭ фактически распалась.

В июле 1971 г. шейхи Абу-Даби и Дубая заключили новый союзный договор, к которому в дальнейшем примкнули правители Аджмана, Умм-эль-Кайвайна, Шарджи и Эль-Фуджайры. Подавляющее большинство стран ЛАГ и Великобритания заявили о готовности признать буд. союз, но Тегеран и Эр-Рияд выдвинули территориальные претензии сразу к неск. его членам. После

вывода брит. войск в сент. того же года Бахрейн и Катар взяли курс на полную независимость. В дек. 1971 г. подписанная 6 княжествами временная конституция вступила в силу и конференция в Дубае провозгласила независимость ОАЭ. Президентом Высший совет правителей избрал шейха Абу-Даби Зайда Аль Нахайяна, вице-президентом и главой правительства — шейха Дубая Рашида Аль Мактума. В дальнейшем эти посты фактически закрепились за шейхами этих эмиратов. Великобритания сразу же заключила с ОАЭ договор «О дружбе», аннулировавший все прежние соглашения между эмиратами и ее правительством и предусматривавший «проведение в случае необходимости взаимных консультаций по всем интересующим обе стороны вопросам». Еще до наступления нового года федерацию признал СССР, а в февр. 1972 г. к ней присоединилась и Рас-эль-Хайма.

Новое гос-во прежде всего озабочено институциональным оформлением контроля над своим единственным богатством — нефтью, в 1972 г. установив для зарубежных компаний, занимавшихся разведкой и разработкой нефтяных месторождений, концессионные платежи за эксплуатацию своей территории и обязательство передавать в казну 55% доходов от реализации нефти. В бюджет полунищих княжеств начали поступать колоссальные средства. В 1974 г. к Абу-Даби и Дубаю перешло 25% акций иностранных компаний, а к 1982 г. эта доля возросла до 51%. Два крупнейших эмирата сохранили свое лидерство по нефтедобыче.

Представители рода Аль Нахайян (в Абу-Даби), ратовавшие за повышение статуса федеральной власти, соперничали за лидерство с домом Аль Мактум (в Дубае), отстаивавшим сохранение значительных полномочий за отдельными эмиратами. Несмотря на то что внутренняя рыхлость федерации вплоть до 80-х гг. XX в. неоднократно проявлялась в различных сферах, ОАЭ, умело вкладывая сверхдоходы в промышленность и сельское хозяйство, в кратчайшие сроки совершили прорыв в социально-экономической сфере и обеспечили высокую степень внутривластной стабильности. С 1963 по 1983 г. коренные жители ОАЭ оказались обеспечены на поколения вперед и, не-

смотря на свое меньшинство, их, как и всю хозяйственную, коммуникационную, туристическую инфраструктуру, обслуживали сотни тысяч иммигрантов, сформировавшие здесь многолюдные диаспоры. За 1968–2003 гг. численность населения ОАЭ увеличилась в 20 раз, а средняя продолжительность жизни выросла за 1960–2003 гг. с 53 до 75 лет. Демографические пертурбации породили резкую диспропорцию в половом распределении населения (женщин — немногим более 1/3, мужчин — немногим менее 2/3). Массированные миграции способствовали и стремительной урбанизации: удельный вес горожан за 1973–1976 гг. увеличился с 44 до 84%. Уже в 1979 г. экономически активное население на 90% составляли иностранцы. К 2003 г. доля индийцев и пакистанцев среди жителей ОАЭ составляла соответственно ок. 30% и ок. 20%. В кон. 70-х — нач. 90-х гг. XX в. в ОАЭ были основаны первые высшие учебные заведения — Ун-т ОАЭ в Эль-Айне (1977), Ун-т науки и технологий в Аджмане (1988) и авиационный колледж в Дубае (1991–1992), а также высшие технологические колледжи в Абу-Даби, Эль-Айне и Дубае (1988–1989). К 1993 г. доля неграмотных сократилась до 24% среди мужчин и до 19% среди женщин.

Во внешней политике важным фактором оставалось урегулирование территориальных споров с соседями. Эр-Рияд поставил условием признания нового гос-ва решение вопроса о принадлежности Эль-Айна (Эль-Бурайми). В авг. 1974 г. КСА, признав права ОАЭ и Омана на Эль-Айн, получило от них сухопутный коридор Сабха Бита на юге Абу-Даби, 2 маленьких острова и право построить дорогу и нефтепровод для выхода к Персидскому зал., а также долю в разработках спорного месторождения.

В 1978–1979 гг. вопрос о ликвидации внутренних границ, об объединении бюджетов эмиратов и о проч. вызвал острый кризис, и сохранить единство федерации удалось лишь благодаря активному посредничеству ЛАГ, и особенно Кувейта. Исламская революция 1979 г. в Иране и начавшаяся ирано-иракская война 1980–1988 гг. подтолкнули ОАЭ вместе с 5 соседями по региону к учреждению в 1981 г. военно-политического и экономического объеди-

нения — Совета сотрудничества арабских гос-в Персидского зал. (ССАПЗ). Несмотря на поддержку, оказывавшуюся федерацией с кон. 70-х гг. XX в. различным группировкам афган. моджахедов, в 1986 г. открылось посольство СССР в Абу-Даби и в 1987 г. посольство ОАЭ в Москве.

В июне 1987 г. династический спор в Шардже вновь едва не привел к распаду федерации. Во время Кувейтского кризиса 1990–1991 гг. ОАЭ разорвали дипломатические отношения с Ираком и приняли участие в возглавляемой США антиирак. коалиции. После освобождения Кувейта Абу-Даби поддержал санкции против Багдада, с к-рым восстановил офиц. контакты только в 1998 г. В 1994 г. ОАЭ заключили договор о военном сотрудничестве с США, а в 1995 г. — с Францией.

Соглашение о границе, подписанное в ходе визита султана Омана в ОАЭ в 1999 г., отложило определение ее линии на участке эмиратов Шарджа и Рас-эль-Хайма до 2002 г. С Катаром ОАЭ разграничили свои владения в нояб. 2000 г. В кон. 1992 г. Шарджа добровольно уступила Тегерану о-в Абу-Муса. В 2000 г. Иран объявил острова Томбе-Бозорг и Томбе-Кучек своей неотъемлемой территорией. Свои внушительные финансовые ресурсы ОАЭ вкладывали в программы ООН, особо поддерживая по традиции палестинское движение. Признав в 1997 г. наряду с Пакистаном и КСА режим талибов, ОАЭ после террористических атак сент. 2001 г. в Нью-Йорке и Вашингтоне разорвали с ним отношения и выделили подразделения в состав Международных сил содействия безопасности в Афганистане. В операции коалиции НАТО против режима Саддама Хусейна в Ираке в 2003 г. ОАЭ сохраняли нейтралитет (но предоставили свою территорию для размещения коалиционных сил), а после ее завершения оказали новому ирак. правительству значительную финансовую и гуманитарную помощь.

В мае 1996 г. была принята постоянная конституция, из к-рой изъята статья о строительстве на полпути между Дубаем и Абу-Даби буд. федеральной столицы — г. Эль-Карам. Местопребыванием высших органов власти в гос-ве остался г. Абу-Даби. В кон. XX в. снизилась значимость природных ресурсов ОАЭ в между-

народном масштабе: к 2009 г. здесь добывали лишь немногим больше 7% мировой нефти. Одновременно доля в ВВП отраслей, не связанных с нефтяным сектором, выросла за 1980–1998 гг. с 37 до 78%, а доля производственного сектора — с 3,8 до 12%.

В нояб. 2004 г., после смерти шейха Зайда ибн Султана Аль Нахайяна, престол Абу-Даби вместе с президентством в ОАЭ автоматически перешел к его сыну Халифе. В нач. XXI в. федерация осуществила целый ряд масштабных проектов по развитию туризма и транспортных коммуникаций. Дубай, поднявший уровень своей экономики после мирового кризиса 2007–2010 гг. благодаря финансовой поддержке центра, построил в кон. 2010 г. высочайший небоскреб на земном шаре — «Бурдж Халифа». В свою очередь Абу-Даби в кон. 2012 г. запустил в действие порт Халифа.

В 2004 г. КСА аннексировало предоставленный ему коридор и заявило о своих правах на богатую нефтью акваторию между ОАЭ и Катаром. В марте 2010 г. дело дошло до боевых столкновений между военно-морскими силами КСА и ОАЭ. Отношения с Россией оставались равными: в сент. 2007 г. состоялся 1-й в истории офиц. визит Президента РФ В. В. Путина в Абу-Даби, а в марте 2009 г. в Москву с ответным визитом прибыл вице-президент и премьер ОАЭ Мухаммад Аль Макгум. В марте 2011 г. ОАЭ вместе с Катаром отправили в Ливию подразделения ВВС и ВМС для поддержки действий международной коалиции на стороне Национального переходного совета против М. аль-Каддафи.

К нач. XXI в. правящие круги ОАЭ сосредоточили в своих руках наиболее совр. технологии и, будучи в значительной степени вестернизированными, демонстрировали свое патриархально-родовое происхождение, делая его одним из источников патриотической идеологии. Вместе с тем в начале нового столетия произошли большие изменения в развитии гражданского представительства, пребывавшего в абсолютных монархиях ОАЭ в эмбриональном состоянии. В 2006 г. состоялись первые парламентские выборы в стране. В февр. 2011 г. численность выборщиков была существенно увеличена — с 6 тыс. до 129 тыс. чел. (12% от

общего числа граждан ОАЭ). В сент. прошли вторые парламентские выборы (явка 28%).

В связи с событиями «арабской весны» 2011 г. власти ОАЭ усилили давление на общество. В нояб. 2012 г. эскалация напряженности в регионе подтолкнула власти к офиц. утверждению «киберзакона», карающего высокими штрафами любую критику действий правительства в Интернете, публикацию «сведений, угрожающих национальной безопасности» или попытки организовать массовые протесты через социальные сети. В мае 2013 г. многотысячная забастовка персонала строительной компании «Arabtech» с требованиями улучшений условий труда закончилась разгоном бастующих полицией и депортацией сотен человек. Систематически преследовались представители оппозиционной «Ассоциации преобразований и благого руководства» («Аль-Ислах»), действующей в ОАЭ с 1974 г. В июле 2013 г. перед судом предстали 94 юриста, журналиста и представителя университетской интеллигенции, к-рым инкриминировалась подготовка заговора «Аль-Ислах» с целью гос. переворота: 69 чел. приговорили к тюремному заключению на сроки от 7 до 15 лет. В нояб. прошел процесс над 30 гражданами Египта и ОАЭ, обвиненными в создании местного филиала «Братьев-мусульман» (орг-ция запрещена в РФ с 2003). Как и Эр-Рияд, Абу-Даби обещал Каиру финансовую помощь после военного переворота в Египте, приведшего в июле 2013 г. к свержению правительства «Братьев-мусульман» под председательством М. Мурси.

В авг. 2014 г. ВВС и спецназ ВС ОАЭ и Катара совместно с егип. авиацией нанесли с воздуха и на суше удары по лагерям исламистов под Дерной (Ливия), поддерживая ген. Х. Хафтара как против ислам. радикалов, так и против международного признанного правительства страны. В сент. ОАЭ вместе с 4 партнерами по ССАПЗ приняли участие в авиаударах под рук. США по базам террористической орг-ции ИГИЛ в Сирии. Весной—летом 2015 г. ВС ОАЭ и их союзников по «аравийской коалиции», организованной КСА, участвовали в военной интервенции в Йемен против шиитского движения хуситов и сил, лояльных к экс-президенту А. А. Салеху. На этом тревожном фоне в окт. 2015 г.

3-й раз в истории страны состоялись парламентские выборы.

Лит.: *Belgrave Ch. The Pirate Coast. L., 1966; Абдалла Я. Ю. Объединенные Арабские Эмираты: История полит.-гос. развития (XIX в. — нач. 70-х гг. XX в.). М., 1978; Abdullah M. M. The United Arab Emirates: A Modern History. L.; N. Y., 1978; Taryam A. O. The Establishment of the United Arab Emirates, 1950–1985. L., 1987; Potts D. T. The Arabian Gulf in Antiquity. Oxf., 1990. 2 vol.; Егорин А. З., Исаев В. А. Объединенные Арабские Эмираты. М., 1997; Kabasci K., Oldenburg J., Franzisky P. Vereinigte Arabische Emirate. Hohenthann, 1998; Kazim A. The United Arab Emirates, AD 600 to the Present: A Socio-Discursive Transformation in the Arabian Gulf. Dubai, 2000; Филоник А. О., Яковлев А. И. Объединенные Арабские Эмираты: Оживший мираж. М., 2004; Heard-Bey F. From Trucial States to United Arab Emirates: A Society in Transition. Dubai, 2004; eadem. Die Vereinigten Arabischen Emirate zwischen Vorgestern und Übermorgen. Hildesheim, 2010; Peck M. Historical Dictionary of the Gulf Arab States. Lanham, 2008; Onley J. Britain and the Gulf Shaikhdoms, 1820–1971: The Politics of Protection. Wash., 2009; Eastern Arabia in the First Millennium BC / Ed. A. Avanzini. R., 2010.*

Т. К. Кораяе

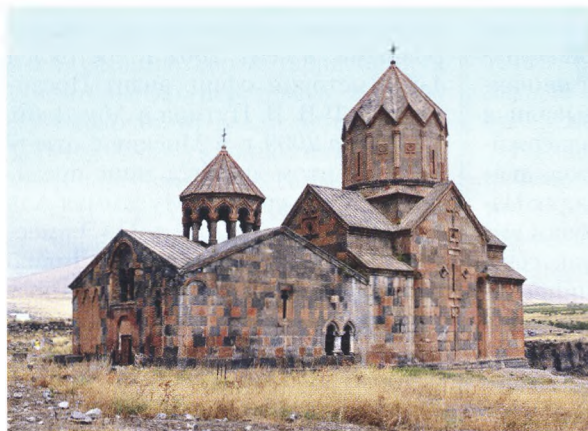
ОБЪЕДИНЁННЫЕ БИБЛЕЙСКИЕ ОБЩЕСТВА — см. в ст. *Библейские общества*.

ОВАННАВАНК [арм. ՕվննաՎանկ], средневек. мон-рь во имя св. Иоанна Предтечи в с. Оганаван пров. Арагацотн на правом берегу р. Касах, в 6 км к северу от г. Аштарак (Армения). Согласно «Хронографии» Закарий Канакерци, бывшего послушником в монастыре в XVII в., 1-я церковь на территории обители была построена при ап. Фаддее. По его же сообщению, св. Григорий и царь Трдат III Великий вложили в древний храм Сурб-Карапет (св. Иоанна Предтечи) частицу мощей этого святого. Местность в IX–XI вв. принадлежала князьям Пахлавунни, а после изгнания сельджуков — Захаридам (роду Закаряннов), к-рые в нач. XIII в. пожаловали часть земель княжескому роду Вачутянов, оказывавшему покровительство мон-рю. В XVII в. обитель была культурным и образовательным центром со скрипторием и школой. Рукописи, происходящие из О., хранятся в Матенадаране. После русско-тур. войны 1828–1829 гг. постройки мон-ря были возрождены как действующие храмы выходцами из Муша. В 1919 г. при землетрясении обрушились значительная часть юж. стены и вся верхняя часть главного храма. В нач. XX в. гавит (притвор) лишился сев. части зап. фасада, на что указывает новая кладка

с фрагментом аркатуры. В 70–90-х гг. XX в. главный храм был восстановлен.

Монастырский архитектурный ансамбль представляет собой компактный комплекс из 4 сооружений, сложенных из блоков красного и темного туфа, обнесен крепостной стеной с башнями (XIII–XVII вв.) с севера, запада и юга. Его вост. сторона с апсидами 2 церквей выходит к уступу ущелья р. Касах подобно постройкам мон-рей Сагмосаванк и Аствацкнал, расположенных выше по течению реки на той же стороне ущелья. Ансамбль состоит из однопольной базилики (IV–V вв., верх перестроен в 553 и после землетрясения 1679) с углубленной вост. апсидой, внешне имеющей прямоугольные очертания, и главного крестово-купольного храма Сурб-Карапет (1216–1221), к зап. фасадам которых пристроен 4-столпный обширный гавит (1250–1251). С северо-запада к фасаду базилики и сев. стене гавита примыкают 2 асимметричные в плане пристройки, датировка и назначение к-рых неизвестны.

Закарий Канакерци в картулярии мон-ря рисует облик базиликально-



Монастырь Ованнаванк.
Фотография. 2018 г.
Фото: В. Е. Сусленков

го храма с 4 входами: западный предназначался для священнослужителей, а 3 боковых южных вели в деревянную галерею. Кладка юж. стены, поднимающаяся выше существующей ныне кровли, и оконные проемы зап. стены, в наст. время пересеченные сводом, убеждают в том, что первоначальный свод был выше. Его понижение, вероятно, произошло при реконструкции в XVIII в. Фасад храма, ныне обозримый частично в интерьере гавита, украшен аркатурным поясом на спаренных полуколоннах, что может указывать на существование здесь до реконструкции в VII в. еще одной галереи.

Закарий Канакерци сообщает о том, что в 10-х гг. XIII в. кн. Ваче Вачутян разобрал юж. галерею церкви, к-рую ученые отождествляют с древнейшей галереей, трактуя это сообщение как фиксацию одного из наиболее ранних несохранившихся притворов. Объемы, примыкавшие к храму с юга и запада, были, вероятно, снесены при строительстве собора Сурб-Карапет и гавита.

Собор Сурб-Карапет был выстроен по заказу кн. Ваче Вачутяна, о чем свидетельствует надпись на сев. стене. Кроме того, из картулярия следует, что кн. Закаре Закарян, передавший в управление кн. Ваче Вачутяну Арагацотн и др. провинции и поручивший выстроить церкви и мон-ри, приказал в первую очередь произвести работы «возле древней церкви св. Карапета в великолепном монастыре Ованнаванк».

Крестово-купольный храм со слабо выраженными в плане поперечными ветвями креста, 2 вытянутыми наостофориями на востоке и 2 двухэтажными гавитами по сторонам от зап. входа — образец архитектурной композиции, сформировавшейся в главных чертах к X в. (в сложившемся виде представлена в ц. Аствацацин мон-ря Салаин). Вертикальные пропорции храма характерны для церковной архитектуры XIII в. Подку-

польное пространство акцентировано за счет сужения угловых помещений, что придает интерьеру сходство с купольным залом. Углы

подкупольного квадрата оформлены пилястрами и пучками полуколонн, на которые опираются перспективные подпружные арки с едва заметной стрельчатостью. Вертикальные акценты устоев были применены в интерьере собора в Ани (989–1001). Архитектура Ани, в XIII в. вновь ставшего столицей независимого гос-ва и переживавшего 2-й этап расцвета, стала образцом для подражания. Невысокая каменная алтарная преграда декорирована рельефом — 2 рядами попарно расположенных 5-конечных звезд.

Вертикальные оси восточного, южного и западного, ныне скрытого га-

витом, фасадов акцентированы рельефными композициями — тяги полукруглого сечения, продолжающиеся от основания постройки до щипцов фасадов, образуют геометрическое симметричное оформление оконных проемов, завершенное сверху орнаментальными крестами. Подобный декор в Армении впервые встречается в ц. Аствацацин мон-ря Аричаванк (1201) и А. Л. Якобсон считает, что он соотносится с груз. традицией (соборы в Самтависи, XI в., в Икорте, 1271; вост. фасад храма Ахталы, нач. XIII в.). Декор 12-гранного барабана храма Сурб-Карапет восходит к декору памятников в окрестностях Ани времени Багратидов (ц. Сурб-Саркис в Хцконке, 1024; собор мон-ря Мармашен, 1029).

Нижние углы основания зонтичного купола как бы опираются на пучки полуколонн, отмечающие ребра мощного барабана. Рельефные рипиды декорируют его глухие грани. Подобный мотив встречается в декоре барабанов ц. Аствацацин мон-ря Аричаванк и ц. св. Иоанна Крестителя мон-ря Гандзасар (1216–1230). Тимпан входного портала храма Сурб-Карапет украшен рельефом с редкой для арм. монументальной скульптуры композицией на сюжет евангельской притчи о разумных и неразумных девах.

В 1250 г. к храму Сурб-Карапет с запада был пристроен гавит, сообщающийся и с древней базиликой. Надпись на его сев. стене сообщает, что заказчиком был Курда Вачутян, сын кн. Ваче. Это квадратное в плане сооружение с отверстием-окулусом в центре перекрытия, поддерживаемого 4 опорами, принад-



Купол ротонды-звонницы гавита.
1250 г.

Фотография. 2008 г.

Фото: А. С. Зверев

над световым окулусом. Предположение о том, что ее возвели в 1274 г., опровергнуто К. Г. Кафадаряном, изучавшим историю строительства мон-ря по надписям и выяснившим, что ремонт, произведенный в 1274 г., затронул лишь полы помещения. В плоские перекрытия компартиментов гавита вписаны декоративные рельефы (4-лучевая звезда, композиция из миниатюрных трюмов, кресты разных очертаний и профилей, сталактиты). В нижней части юж. стены гавита прорезано большое 2-частное окно, связывающее интерьер с живописным природным окружением мон-ря. В вост. стену гавита в интерьере врезаны, а также установлены вдоль стены хачкары XIII–XIV вв. с богатой орнаментикой.

Вертикальное вытянутое окно на центральной оси юж. стены гавита, завершающееся трифолием, оформлено прямоугольной рельефной рамой из рельефных тяг, подобной тем, что имеются на фасадах храма. Зап. стена декорирована

Разумные и неразумные девы.

Рельеф тимпана портала
храма Сурб-Карапет.

Фотография. 2008 г.

Фото: А. С. Зверев

уникальной для средне-век. арм. архитектуры аркатурой — 3- и 5-лопастные арки опираются на

строительные спаренные полуколонны (2-лопастные аркатуры имеются: на барабане ц. Кусанац-Анапат близ Ахпата, XIII в.; на ротонде колокольни Сапаина, не позднее 1235; на фасадах усыпальницы

Иване Закаряна в Ахталы, 1-я треть XIII в.). Пять арок опираются на геометрические капители.

Над входным порталом гавита имеются 2 окна в монументальном арочном обрамлении, соразмерном portalу по высоте и ширине. Очевидно, ранее окна имели очертания в виде спаренных крестов. Арочное обрамление декорировано сталактитовым рельефом и увенчано гипертрофированной бровкой. Аналог парных окон подобной формы того же периода времени неизвестны.

Северные, наименее освещенные фасады построек не имеют оформления. Вероятно, они были обращены к хозяйственному двору.

Функциональная близость усыпальницы и гавита, а также принадлежность Вачутянов к правящему роду позволяют предполагать стремление этой семьи продемонстрировать свою приближенность к влиятельной фамилии властителей Закарянов.

На юго-зап. участке в 1311 г. поставлен мемориал — каменный крест на массивном устое из 4 стволов, опирающемся на ступенчатый, октогональный в плане постамент.

Ист.: *Закарий Канакерци*. Хроника / Пер. с арм., предисл. и коммент.: М. О. Дарбинян-Меликян. М., 1969.

Лит.: *Кафадарян К. Г.* Ованнаванк и его надписи. Ер., 1948 (на арм. яз.); *Мнацаканян С. Х.* Архитектура арм. притворов. Ер., 1952. С. 133; *Закарян Л.* Об одном рельефе Ованнаванка // ИФЖ, 1973. № 1. С. 292–296; *Халтахчян О. Х.* Архитектурные ансамбли Армении. М., 1980. С. 381–391; *Jakobson A. L.* K'asakhi Vank'er: Hovhannavank/Saghmosavank. Mil., 1986; *Cuneo P.* Architettura armena dal quarto al diciannovesimo secolo. R., 1988. Vol. 1. С. 206–209; *Казарян А. Ю.* Церковная архитектура стран Закавказья VII в.: Формирование и развитие традиции. М., 2012. Т. 3. С. 665.

В. Н. Тверитнева

ОВАННЕС I МАНДАКУНИ

[арм. Շովհաննիս Ա Մանդակունի] (ок. 403, сел. Цахнот, пров. Арша-рунц, Вел. Армения — ок. 490, сел. Бернос (?)), арм. святой (поминается в числе св. католикосов на литургии) католикос Армянской Апостольской Церкви (ААЦ; с 478). Принадлежал к школе католикоса *Саака I Партева* Великого и *Месропа Маиштоца*. На престоле католикоса был преемником своего дяди *Гюта I*. Первые годы правления О. М. прошли под знаком борьбы армян против персид. владычества, когда он проповедал и молитвами поддерживал арм. войска. Во время марзпанства *Вахана Мамиконяна* (с 485)



лежит к наиболее распространенному в XIII в. типу гавитов, восходящему к гавиту в мон-ре Оромос (1038). Он увенчан 12-колошной ротондой-звонницей, расположенной

О. М. занимался церковно-адм. деятельностью, направленной на укрепление ААЦ; перенес престол католикоса из *Вагаршаната* в *Двин*. В те же годы при содействии Вахана Мамиконяна были восстановлены мн. арм. церкви и мон-ри, пострадавшие во время войны. В соответствии с проводившейся тогда политикой ААЦ О. М. боролся с распространением в Армении влияния сторонников *несторианства* и приверженцев Халкидонского Собора (см. *Вселенский IV Собор*). По инициативе католикоса на арм. язык было переведено греч. «Опровержение Халкидонского Собора и Томоса [папы] Льва» монофизитского богослова *Тимофея II Элуря*, патриарха Александрийского.

Под именем О. М. в рукописях известно ок. 40 наставлений, речей и проповедей, в т. ч. «К святым мученикам Христовым», «Призыв к покаянию», «Наставление для монахов-отшельников» (указания, касающиеся быта анахоретов). Сборник, состоящий из 26 гомилий, в основном нравоучительного характера, авторство к-рых в арм. традиции приписывается О. М. (ряд совр. исследователей атрибутируют их писателям VII в. *Ованнесу Майраванеци* и *Ованнесу Цахнатци* – см.: *Christianismes Orientaux*. P., 1993. P. 145), оказал большое влияние на дальнейшее развитие арм. риторского искусства и является важным культурологическим источником. Установленные О. М. каноны включены в сб. «*Книга канонов*».

По свидетельству арм. историков, О. М. принимал деятельное участие в составлении богослужебных книг. В *Жамагирке* (Часослове) ему приписывается авторство карозов (мелодизированных проповедей) и примыкающих к ним молитв на 3-м, 6-м и 9-м часах, а также проповеди «Пробудимся все» и молитвы «Тобою славимся». С именем О. М. также связывается авторство мн. включенных в *Маптоц* (Требник) чинопоследований: таинств Крещения, Миропомазания, Священства и Брака, литургического действия при закладке храма, благословения звонарей, Св. чаши (для причастия), дискоса, креста и др. Согласно историческим источникам, О. М. перевел с греч. языка на армянский песнопение «Свете тихий», *Патарагаматуиц* (Службеник), известный под именем свт. Афанасия Александрийско-

го, 2-е Послание ап. Павла к Коринфянам и апокрифическое соч. «Смерть святого апостола и евангелиста Иоанна» (см. в ст. *Иоанна деяния*) (впрочем, эти указания по-разному интерпретируются исследователями). Традиция приписывает О. М. авторство ряда гимнографических произведений, в т. ч. песнопений на Пятидесятницу и наиболее древних шараканов из канонов св. апостолам и переводчикам. Деятельность О. М. имела важное значение для формирования догматической системы и обрядовой практики ААЦ.

Соч.: Гомилии арм. католикоса Иоанна Мандакуни. Венеция, 1836, 1860² (на арм. яз.); *Heilige Reden des Johannes Mandakuni / Übers. J. M. Schmid*. Regensburg, 1871; Книга посланий. Тифлис, 1901. С. 239–240 (на арм. яз.); Книга Иоанна Мандакуни / Изд.: Г. Тер-Мкртчян // Арагат. Эчмиадзин, 1903. Т. 36. № 6. С. 562–572; № 7. С. 662–672; № 8/9. С. 774–784 (на арм. яз.); *Reden des armenischen Kirchenväters Johannes Mandakuni / Übers. J. Blatz // Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchenväter / Hrsg. S. Weber*. München, 1927. Bd. 2. S. 31–269; Гомилии к св. мученикам Христовым / Изд.: еп. Н. Погарян // Сион. Иерус., 1963. Т. 37. № 2. С. 48–49 (на арм. яз.); *La XXVI^e homélie de Jean Mandakouni sur les charmes des sorciers et les magiciens impies / Trad. F. Feydit // Mélanges offerts à J. Dauvillier*. Toulouse, 1979. P. 293–306; О беззаконных дьявольских зрелищах / Пер., предисл.: Л. Г. Степанян // Кавказ и Византия. Ер., 1988. Вып. 6. С. 268–275; *Les homélie du catolicos Hovhan Mandakuni / Trad. l'archev. Y. Tabakian*. Antélias, 2000.

Ист.: *Лазар Парпеци*. История Армении. Послание Вахану Мамиконяну / Пер. с древнеарм. и коммент.: Б. Улубабян. Ер., 1982. С. 297–487 (на арм. яз.); *Вардан Великий*. Всеобщая история / Пер.: Н. О. Эмин. М., 1861. С. 70; *Киракос Гандзакец*. История Армении / Пер.: Л. А. Ханларян. М., 1976. С. 57; *Самуэл Анеци*. Извлечения из книг историков. Вагаршанат, 1893. С. 72 (на арм. яз.); *Иованнес Драсханакертци*. История Армении / Пер.: М. О. Дарбинян-Меликян. Ер., 1986. С. 76. Лит.: *Саргисян Б.* Критическое исслед. об Иоанне Мандакуни и его сочинениях. Венеция, 1895 (на арм. яз.); *Бюзандаци Н.* Три понимания Иоанна Мандакуни // Лума. Тифлис, 1901. Т. 2. С. 369–380 (на арм. яз.); *Тер-Мкртчян К., еп.* Иоанн Мандакуни и Иоанн Майрагомеци // Шогагат. Вагаршанат, 1913. Т. 1. С. 84–113 (на арм. яз.); *Дурян Е.* Новая рукопись речей Мандакуни // Сион. 1927. Т. 1. № 10. С. 308–309; № 11. С. 343–346; № 12. С. 372–373; 1928. Т. 2. № 1. С. 19–21; № 3. С. 84–86; № 4/5. С. 133–135; № 6. С. 179–180; № 7. С. 211–213; № 8/9. С. 246–248; № 10/11. С. 312–313; № 12. С. 370–371; 1929. Т. 3. № 1. С. 27–28; № 2/3. С. 65–67; № 4. С. 119–121 (на арм. яз.); *он же*. Исправленные строки в рукописях // Там же. 1928. Т. 2. № 12. С. 371–373 (на арм. яз.); *Торосян О.* Сравнение речей Иоанна Мандакуни «О дельгах и ростовщичестве» и Василия Кесарийского «Против ростовщиков» // Базамап. Венеция, 1927. № 84. С. 65–73 (на арм. яз.); *Акциян Н., Тер-Погосян П.* Католикос Ованнес I (Мандакуни, 480–502 гг.). Лит. исслед. // НАмс.

1971. Bd. 85. N 4/6. S. 137–162; N 7/9. S. 289–322; N 10/12. S. 385–398 (на арм. яз.); *Акопян Г.* Шараканы, приписываемые Иоанну Мандакуни // Эчмиадзин. 1971. № 4. С. 31–36 (на арм. яз.); *он же*. Жанр шараканов в арм. средневеке. лит-ре: V–XV вв. Ер., 1980. С. 91–101 (на арм. яз.); *Айрапетян С.* История арм. древней и средневеке. лит-ры. Ер., 1994. С. 258–259 (на арм. яз.); *Кеосеян А.* Очерки богословия арм. средневеке. искусства. Эчмиадзин, 1995. С. 72, 213, 271 (на арм. яз.); *Орманян М., архиеп.* История нации. Эчмиадзин, 2001. Т. 1. С. 523–555 (на арм. яз.); *Zekiyan B. L.* La relation entre le sacrifice et la communion dans la théologie de Hovhan Mandakouni // *The Eucharist in Theology and Philosophy: Issues in Doctrinal History in East and West from the Patristic Age to the Reformation / Ed. I. Perczel, R. Forrai, G. Geréby*. Leuven, 2005. P. 81–93.

А. Чанткисян

ОВАННЕС III ОДЗНЕЦИ [Имастасер (Философ); арм. Հովհաննէս Չ Օձնէցի Դժուանութի] (ок. 650, сел. Одзун Гугаркской провинции обл. Ташир Вел. Армении – 729, там же или сел. Ардви), армянский святой (пам. в субботу 3-й недели Великой поста), католикос *Армянской Апостольской Церкви* (ААЦ; 717–728), богослов, философ, правовед.

Жизнь. Образование получил в Айрарате (пров. Арагацотн) под руководством известного арм. богослова Теодороса Кртенавора; изучал экзегетику, богословие, философию, грамматику, риторику. Предполагают, что О. О. учился также в Сюникской школе, к-рая была известным научно-образовательным центром грекофильской философской направленности в Армении. Биографические сведения об О. О. до избрания его католикосом довольно скудны. Во епископа его рукоположил, вероятно, католикос *Елия I Арчашинец* (703–717) и поручил ему управление Арагацотнской или, по мнению патриарха Магакии *Орманяна*, Гугаркской епархией. В трудный период подчинения Армении Арабскому халифату О. О. всячески стремился усилить политическое и экономическое влияние ААЦ. По сообщениям арм. источников, ок. 719 г. он отправился в Дамаск к халифу Умару II с просьбой освободить ААЦ от нек-рых налогов, прекратить преследования христиан во владениях *Омейядов* и гарантировать им свободу вероисповедания. Халиф дал письменное согласие, а католикос пообещал обеспечить лояльность арм. населения к властям. По нек-рым сведениям, в эдикте Умара II были также утверждены землевладельческие права ААЦ на территории Арме-



Ованнес III Одзнеци.
Миниатюра
из Синаксаря. 1709 г.
(Матен. № 4547. Л. 403)

нии и дано согласие на возвращение арм. князей, плененных в результате подавления арм. бунта 703–705 гг. (араб. источники в целом подтверждают эти действия Умара II, к-рые, очевидно, были связаны с его политикой по возрождению принципов раннего ислама — см.: *Большаков О. Г.* История халифата. М., 2010. Т. 4. С. 143; арм. историк *Гевонд* сообщает, что с аналогичной миссией ездил к араб. наместнику Мухаммаду ибн Марвану католикос Саак III Дзорапорци (677–703) — Там же. С. 60); О. О. удалось достичь соглашения с Умаром II относительно борьбы с халкидонитами (православными) и павликианами.

По возвращении О. О. занялся вопросами внутрицерковной политики. В 719–720 гг. на Соборе в Двине были утверждены 32 канона, касавшиеся богослужебной практики и борьбы с ересями и сектами (см. в ст. *Двинские Соборы Армянской Апостольской Церкви*). Знаковым событием в истории ААЦ стал сирийско-арм. Собор в Маназкерте (726), на к-ром была сформулирована общая христологическая доктрина ААЦ и *Сирийской яковитской Церкви*.

О. О. занимался строительством и восстановлением храмов. С его именем связана комплексная реконструкция мон-ря *Одзун* и сооружение храма Србанес (св. Ованнеса (Иоанна)) в соседнем сел. Ардви, где в наст. время в каменном саркофаге покоятся мощи О. О. Католикос был известен аскетическим образом жизни, острым умом, риторическим талантом, музыкальными и литературными способностями. В конце жизни О. О. передал престол преемнику Давиду I и уединенно жил в родном сел. Одзун, проводя время в молитвах и преподавая богословие и философию. Об этом периоде его жизни существует большое количество назидательных преданий. Современники называли его чудотворцем, святым и философом. По мнению патриарха Магакии Орманяна, О. О. скончался 17 апр.; под этой датой (10 ахекана) в средневек. Синаксаре Тер-Израэла помещено сказание о нем. Могила О. О. стала местом паломничества для христиан.

Литературное наследие О. О. обширно. Самыми известными трудами считаются «Витийство» (*Մտնիւթիւնք ընդ*), «Речь против павликиан» и «Речь против еревутакан». «Витийство» посвящено упорядочению арм. богослужения: приведению гимнографии в соответствие с годовым кругом церковных праздников и восстановлению забытых певч. традиций. В «Речи против павликиан» О. О. доказывает необходимость почитания креста, мощей и икон, опровергая павликиан, к-рые утверждали, что почитание христ. святынь является идолопоклонством. В «Речи против еревутакан» (еревутакане — распространившаяся в Армении евтихианская секта (см. *Евтихий*, архим.), к-рая считала человеческую природу Христа призрачной) О. О. пытается объяснить, что бессмысленно противопоставлять человеческую и божественную природы Иисуса Христа.

О. О. — составитель «*Книги канонов*», первого систематизированного правового кодекса ААЦ. Ему также приписывается редактирование сб. «*Книга посланий*». О. О. уделял большое внимание толкованию религ. символов. Ему принадлежат труды «О канонах Церкви», «О великом дне Воскресения», «По поводу почного богослужения», «О Церкви» и др. Ряд посланий и трактатов-размышлений О. О. опубликовал *мхи-*

тарист М. Авгерян в 1833 г. (год спустя переизданы с лат. переводом). Католикос не только писал научные и богословские труды и занимался переводами с греческого, но и содействовал развитию арм. летописания и полемической лит-ры, переводческой деятельности (с греческого и сирийского), переписыванию древних рукописей.

О. О. также известен как гимнограф. Ему приписывается авторство канона прор. Давиду и ап. Иакову Алфееву с 5 шараканами, канона апостолам Петру и Павлу с 6 шараканами, канона первомч. Стефану с 7 шараканами и канона апостолам Иакову и Иоанну Зеведеевым с 5 шараканами. Тексты песнопений написаны красивым слогом, их содержание отличается философской глубиной и богатой символикой.

Соч.: *Ованнес Одзнеци*. Труды. Ер., 1999 (на арм. яз.); Труды *Иоанна Имастасера Одзнеци* / Изд.: М. Авгерян. Венеция, 1833 (на арм. яз.; лат. пер.: *Domini Johannis Philosphi Ozniensis Armeniorum catholici Opera* / Ed. J. V. Aucher. Venetiis, 1834); *Акилян Н.* Новонайденный труд католикоса Ованнеса Одзнеци о материальности Слова // Юшардзан (Памятник): Лит. сб. Вена, 1911. С. 341–399 (на арм. яз.); Армянская книга канонов / Ред.: В. Акопян. Ер., 1964. Т. 1; *Акопян А.* Новонайденный календарный труд Ованнеса Одзнеци о материальности Слова // Юшардзан (Памятник): Лит. сб. Вена, 1911. С. 341–399 (на арм. яз.); Армянская книга канонов / Ред.: В. Акопян. Ер., 1964. Т. 1; *Акопян А.* Новонайденный календарный труд Ованнеса Одзнеци «Введение в историю этих слов Иоанна толкователя» // *НAmS*. 2006. Bd. 120. N 1. S. 91–130 (на арм. яз.). Ист.: Житие св. католикоса Ованнеса Имастасера Одзнеци // Гандзасар. Ер., 1992. № 1. С. 282–286 (на арм. яз.); Le Synaxaire arménien de Ter Israel / Publ., trad. G. Bayan. P., 1930. T. 9: Mois de Ahékan. P. 311–313. (РО; Т. 21. Fasc. 3); *Киракос Гандзакецци*. История Армении / Пер.: Л. А. Ханларян. М., 1976. С. 71–73; *Степанос Таронский (Асохик)*. Всеобщая история / Пер.: Н. Эмин. М., 1864. С. 74–75; *Иованнес Драсханакертци*. История Армении / Пер.: М. О. Дарбинян-Меликян. Ер., 1986. С. 97–99; *Mich. Syr. Chron.* Vol. 2. P. 492–500.

Лит.: *Орманян М., архиеп.* История нации. Бейрут, 1959. Т. 1. С. 420–435 (на арм. яз.); *Палян Х.* Шаракапы, приписываемые Ованнесу Одзнеци // Эчмиадзин. 1984. № 11/12. С. 88–96 (на арм. яз.); *Тагмизян Н.* Григор Нарекаци и армянская музыка V–XV вв. Ер., 1985 (на арм. яз.); *Амбардзумян В.* Ованнес Имастасер Одзнеци // Эчмиадзин. 1997. № 4/5. С. 96–105 (на арм. яз.); *Палян М.* Ован Имастасер Одзнеци: Жизнь и деятельность. Ер., 1998 (на арм. яз.); Христианская Армения: Энцикл. Ер., 2002. С. 615–618 (на арм. яз.); *Mardrossian A.* Le Livre des canons arméniens (Kanonagirk' hayoc') de Yovhannès Awjnéc'i: Église, droit et société en Arménie du IV^e au VIII^e siècle. Lovanii, 2004. (CSCO; 606. Subs. 116); *Варданян В.* Борьба Ованнеса Одзнеци за сохранение чистоты армянского вероисповедания // Эчмиадзин. 2007. Т. 63. № 5. С. 41–49 (на арм. яз.); *Акопян М., иером.* Каноническое и юридическое наследие католикоса св. Ована Одзнеци // Там же. 2009. Т. 65. № 1. С. 38–42 (на арм. яз.).

Н. Дилбарян

ОВАННЕС V ДРАСХАНАКЕРТЦИ [арм. Նովհայնի Գրիգորի] (между 845 и 850, Драсханакерт, обл. Айрарат, Армения — ок. 928, обл. Васпуракан, ныне Юго-Вост. Турция), католикос *Армянской Апостольской Церкви* (ААЦ; с 898), историк. Учился в мон-ре Артаваздик и в Севанском мон-ре (Севанаванке) у буд. католикоса *Маштоца I Егивардеци*, к-рый был его близким родственником (предположительно дядей). Кроме Свящ. Писания и церковной лит-ры изучал грамматику и риторику. При католикосе Геворге II Гарнеци (877–897) был «епископом двора», т. е. обладал властью 2-го лица после католикоса в ведении церковных дел, выполнял дипломатические поручения. После того как в 894 г. Геворг II был заточен в тюрьму правителем обл. Атропатена (совр. Иран) Мухаммадом ибн Аби-с-Саджем (из династии Саджидов), О. Д. лично занимался его освобождением. Вслед за Геворгом II на престол католикоса был избран Маштоц I Егивардеци, но спустя всего 7 месяцев он скончался и его преемником стал О. Д.

И до и после восшествия на престол О. Д. часто был посредником-миротворцем в междоусобных конфликтах арм. ишханов (князей). Желая утвердить в регионе прочный мир, он, несмотря на опасность, отправился к правителю Юсуфу ибн Аби-с-Саджу в Атропатену. Юсуф заключил О. Д. в тюрьму и подверг пыткам. Католикосу удалось бежать в Агванк, затем в Грузинское царство, где он был принят царем Атрнерсехом и получил утешительное письмо от К-польского патриарха *Николая I Мистика*.

О. Д. придавал большое значение военно-политическому союзу Армении с Византией. По возвращении из Грузии он обратился с пространном посланием к визант. имп. *Константину VII Багрянородному*, прося у него военной помощи в борьбе с арабами. При этом О. Д. отклонил приглашение имп. Константина посетить Византию, остерегаясь беспочвенных обвинений со стороны народа в приверженности халкидонскому вероучению (см. *Вселенский IV Собор*). Прожив нек-рое время в обл. Тарон, О. Д. отправился в обл. Дерджан, затем в пещеру Мане (Манеайарк), связанные с отшельнической жизнью и со смертью св. *Григория Просветителя*. После 9 месяцев, проведенных

с отшельниками горы Сепух, О. Д. был вынужден прервать уединение и вернуться в Айрарат, где развернулась борьба за арм. престол между сыном царя Смбата I Ашотом II Еркуатом (Железным) и его двоюродным братом Ашотом Шапухяном. Католикос вновь взял на себя роль посредника в утверждении мира между князьями.

В 923–924 г. Армения подверглась нападению войск Саджидов. О. Д. укрылся в мон-ре *Гегард*, затем последовательно переезжал в Севанский мон-рь, Бюракан и *Багаран*. В 927 г. по приглашению царя Гатика I Арцруни и его брата Гургена О. Д. прибыл в Васпуракан, где (скорее всего в мон-ре *Ахтамар*) провел неск. последних лет жизни и завершил работу над книгой «История Армении». Похоронен в Дзорованке.

Еще в средние века О. Д. получил почетное прозвище Патмабан (Историк). Его соч. «История Армении» охватывает период от Всемирного потопа (следуя традиции арм. историографии, происхождение арм. народа О. Д. связывает с младшим сыном Ноя *Иафетом*) до 924 г. Книга состоит из предисловия, собственно истории и заключения; деление на главы и разделы было выполнено редакторами более позднего времени. Исторические сведения о событиях до сер. IX в. О. Д. в основном компилятивно заимствовал у разных авторов, особенно у *Мовсеса Хоренаци* (V в.), что иногда дает возможность выявить те неточности, к-рые были внесены в «Историю Армении» Хоренаци позднейшими переписчиками. Наряду с этим О. Д. приводит ряд фактов, неизвестных из др. сохранившихся источников; вероятно, он пользовался древними документами из архива католикосата ААЦ. Описание событий сер. IX — нач. X в. является собственным сочинением О. Д. и во многом свидетельством очевидца (предположительно он делал дневниковые записи в ходе своей церковно-политической деятельности), что дало М. Абегяну возможность охарактеризовать «Историю Армении» как «не только историю в обычном смысле этого слова, но и автобиографию и воспоминания самого автора» (*Абегян*. 1975². С. 248). Сочинение написано достаточно сложным языком с обильным использованием библейских цитат.

Хронология истории Армении в труде О. Д. основана на списках арм.

царей и католикосов (традиция, восходящая к Мовсесу Хоренаци). Одну из глав О. Д. посвятил специально арм. католикосам, вкратце охарактеризовав деятельность каждого из них, отметив годы их пребывания на престоле и изложив наиболее значимые события их правления. Этот раздел книги в рукописной традиции получил распространение как отдельный труд («Список армянских католикосов») и имел большое значение для развития историографии последующих столетий. До О. Д. арм. историки, описав апостольский период истории ААЦ, как правило, сразу переходили к пересказу житий святых Рипсиме (см. *Рипсимия, Гаяния и 35 святых дев*) и Григория Просветителя, т. о., в арм. церковной истории возник разрыв примерно в 2,5 столетия. О. Д. восполнил его сведениями из жизнеописаний др. арм. духовных деятелей. В книге также содержатся важные сведения о Грузии и Кавказской Албании.

По мнению О. Д., гарантом целостности ААЦ является единство Армянского гос-ва. ААЦ имела право стать автокефальной в т. ч. и потому, что внутри нее уже была сформирована иерархическая система с 9 уровнями церковных титулов, с четким определением прав и обязанностей каждого. Теория 9 уровней церковных титулов широко использовалась в последующие века не только в работах арм. историков, но и в среде церковных деятелей для обоснования прав ААЦ на автокефалию.

Соч.: Список армянских патриархов // *Самуэл Анеци*. Собрание из трудов историков. Вагаршапат, 1893. С. 372–427 (на арм. яз.); История Армении / Рус. пер. под ред. М. О. Дарбинян-Меликян. Ер., 1986; История Армении. Ер., 1996 (на арм. яз.); Armenian Classical Authors. Antelias, 2010. Т. 11: 10 Cent. Hystoriography. [Pt. 1]. P. 317–601 (на англ., арм. яз.).

Ист.: *Товма Арцруни*, *Аноним*. История дома Арцруни. Ер., 1985 (на арм. яз.); *Степанос Орбелян*. История Сюника. Ер., 1986 (на арм. яз.). Лит.: *Орманян М.*, *архиеп.* История нации. К-поль, 1912. Т. 1 (на арм. яз.); *Абегян М.* История древнеарм. лит-ры. Ер., 1975². С. 245–252; *Антабян П.* Ованнес Драсханакертци // Видные деятели арм. культуры V–XVIII вв. / Под ред. Г. Х. Саргсяна. Ер., 1982. С. 117–123; *Саргсян А.* «История Армении» Иоаннеса Драсханакертци и Мовсеса Хоренаци. Ер., 1991 (на арм. яз.).

В. Г. Деврикан

ОВАННЕС АРКАЕХБАЙР
[Ованнес Царебрат; арм. Նովհայնի Արքայապետ] (20-е гг. XIII в. — 1289), архиеп. Бардзрберда и Молевона



Ованнес Аркаехбайр
перед ап. Иоанном Богословом.
Миниатюра
из Сборника фрагментов Библии.
1263–1266 гг.
Худож. Степанос Вахкаци (?)
(Матен. № 4243. Л. 15)

Армянской Апостольской Церкви, рабунапет (глава монастырской школы), ученый, поэт, редактор, переписчик, миниатюрист. Имя в крещении — Пахтин. Младший брат короля Киликийской Армении Хетума I (1226–1269), в связи с чем получил прозвище Аркаехбайр (букв. — «Брат короля»). Учился и воспитывался в древнем мон-ре Дразарк у своего брата, философа и музыканта игум. Барсега. О. А. основал и возглавил рукописную школу в мон-ре Грнер и скрипторий при ней, где не только создавались рукописи, но и переводились, редактировались, расшифровывались и восстанавливались древнейшие манускрипты. Его воспитанниками были известные писец и миниатюрист Григор Пипак, писец, миниатюрист и фрескист Степанос Вахкаци, писцы Костандин и Барсег. О. А. являлся заказчиком, получателем и часто переписчиком 22 «роскошных» киликийских рукописей 60–80-х гг. XIII в. (в наст. время хранятся в разных коллекциях мира) — на их основе Л. Р. Азарян выделил особую рукописную школу О. А. Эти манускрипты были созданы в близлежащих

друг от друга монастырях в Бардзрберде, Акнере и Грнере, входивших в возглавлявшуюся О. А. епархию. Здесь был разработан вид мельчайшего (т. н. бисерного) арм. киликийского болоргира (минускула); потребность уместить в книгу небольшого формата текст Библии привела к резкому уменьшению размера букв, которые измеряются микронами, и к появлению их скорописных, более графичных, однако ясно читаемых форм (Матен. № 4243, 345, 195, 196). Здесь также была разработана система иллюстрирования армянских рукописных Библий и сборников авторскими портретами на полях, заставками в ширину столбца и историзованными или декоративными (зооморфными, птицевидными или орнаментальными) инициалами в начале частей книг.

В школе О. А. произошло становление графического оформления кодексов, приближающего их к печатной книге. В них использовались чернила 2–3 цветов для прорисей и иногда легкая локальная окраска. Многие из кодексов выполнены самим О. А. Живописные миниатюры этой школы (см.: Freer. 56.11; Матен. № 7644, 7648, 197) наряду с миниатюрами из школ Ромклы и Скевры представляют одну из ярких страниц киликийской книжной живописи XIII в. В них усиливается графическое, линейное начало, роль контура, обведенного золотом. Эти приемы получили распространение в киликийской миниатюре кон. XIII — 1-й пол. XIV в. Школа О. А. поддерживала активные связи с Гладзорским ун-том в пров. Сюник: в рукописях, созданных в их скрипториях, заметно взаимовлияние.

Все сведения об О. А. сохранились в колофонах рукописей, к-рые дают богатый материал о происхождении членов королевской семьи Киликии, об их нравах, династических браках, элитарной, куртуазной культуре, объединявшей представителей как светской, так и духовной власти Киликийской Армении. Сохранились 3 портрета О. А. (Freer. 56.1; Матен. № 4243, 197).

Лит.: Алишан Г. Сисун. Венеция, 1885 (на арм. яз.); *Der Nersessian S. Armenian Manuscripts in the Freer Gallery of Art. Wash., 1963; idem. Miniature Painting in the Armenian Kingdom of Cilicia from the XIIth to the XIVth Cent. Wash., 1993. 2 vol.; Азарян Л. Р. Киликийская миниатюра XII–XIII вв. Ер., 1964 (на арм. яз.); Казарян В. О., Манукян С. С. Матенадаран: Арм. рукоп. книга VI–XIV вв. М., 1991; Арутюнян К. Новоткрытый фрагмент неизв.*

Минология короля Хетума II // Эчмиадзин. 2016. Т. 73. № 9. С. 96–115 (на арм. яз.).

С. С. Манукян

ОВАННЕС БАГАРАНЦИ [Иоанн Багаранский; арм. Հովհաննէս Բագարանցի], арм. католикос (ок. 591–611), единственный в истории Армении католикос-халкидонит (православный). Происходил из г. Багаран (обл. Айратат, ныне территория Турции), принял монашество и посвятил жизнь аскезе. Арм. историк *Мовсес Каланкатуаци* (X в.) называет О. Б. столпником. В 591 г. в результате византийско-персид. войны (571–591) Армения была разделена между 2 державами (см. также ст. *Аван*). Присоединив к Византии большие территории в Зап. Армении, визант. правительство во главе с имп. *Маврикием* (582–602) предприняло попытки укрепить сотрудничество с Армянской Церковью. Католикос Мовсес II Егивардеци (574–604) и др. епископы были приглашены на Собор в К-поль, но, отвергнув приглашение, Мовсес II переехал из Вагаршапата, к-рый находился под властью византийцев, в Двин, под управление персов. Т. о., произошел фактический разрыв между визант. властями и большинством иерархов Армянской Церкви. Это побудило имп. Маврикия создать для визант. Армении свою правосл. иерархию, к-рую и возглавил О. Б. Нек-рые арм. епископы, в т. ч. влиятельный еп. Теодорос Каринский (Феодосиопольский), поддержали О. Б.; большая часть населения визант. части Армении приняла халкидонское Православие (История *еп. Себеоса* / Пер.: Ст. Махалсянц. Ер., 1939. С. 49–50; Повествование о делах армянских / Под ред. В. А. Арутюновой-Фиданян. М., 2004. С. 40–41). Т. о., Армянская Церковь раскололась и О. Б. соперничал с католикосом Мовсесом II, а позднее — с его преемником Абраамом I Агбатанеци (606/07–610/15). Резиденцией О. Б. стала крепость Аван, где были построены собор Сурб-Ованнес (Иоанна Крестителя) и дворец католикоса.

Судьба католикосата О. Б. оказалась тесно связана с судьбой Византии, к-рая в нач. VII в. вступила в полосу тяжелого политического кризиса. Покровитель О. Б. имп. Маврикий был убит в 602 г. в результате переворота. Вслед за этим началась очередная византийско-персид. война, и в 603 г. Аван был

захвачен войсками персид. шаха Хосрова II. О. В. перенес свою резиденцию в Карин, но в 610 г. этот город также был захвачен персами; О. В. попал к ним в плен и был сослан в Хамадан, где умер в 611 г.; похоронен в Аване.

В последующие годы единую иерархию Армянской Церкви удалось восстановить, во главе встал католикос Абраам I, к-рый добился от епископата Зап. Армении анафематствования Халкидонского Собора (Повествование о делах армянских. М., 2004. С. 41; *Иованнес Драсханакертци*. История Армении / Пер.: М. О. Дарбинян-Меликян. Ер., 1986. С. 82). Тем не менее значительная группа православных армян сохранялась на протяжении всего средневековья (см. ст. *Армяне-халкидониты*).

Оценки деятельности О. В. арм. средневек. историками были различные. Несмотря на обвинения в расколе Церкви, историк *Себеос* (сер. VII в.) называл О. В. св. мужем (История *ep. Себеоса*. Ер., 1939. С. 49–50). Историк и католикос *Ованнес V Драсханакертци* (X в.) осуждал О. В. за раскол единства Церкви, но считал его тем не менее «мужем праведным, справедливым и добродетельным» (*Иованнес Драсханакертци*. Там же).

Лит.: *Адонц Н. Г.* Армения в эпоху Юстиниана: Полит. состояние на основе пахарарского строя. Ер., 1971²; *Mahé J.-P.* Affirmation de l'Arménie chrétienne, vers 301–590 // *Histoire du peuple arménien* / Ed. G. Dédéyan. Toulouse, 1982. P. 163–212; *Арутюнова-Фиданян В. А.* Армяно-визант. контактная зона. М., 1994. С. 60–62; *Кулаковский*. История. Т. 2. С. 359–360; *Garsoian N.* The «Marzpanat», 428–652 // *Armenian People from Ancient to Modern Times* / Ed. R. G. Novannisian. N. Y., 1997. Vol. 1: The Dynastic Periods: From Antiquity to the XIVth Cent. P. 95–115; *Тер-Саркисянц А.* История и культура арм. народа, с древнейших времен до нач. XIX в. М., 2008. С. 322–323.

ОВАННЭС ВОРОТНЕЦІ [Ованнес (Ован) Кахик; арм. Նովհայննես (Նովհայն) Վրդապետի] (1315, сел. Вагагин (Вагадн), пров. Воротн, Сюникское княжество — 6.01.1387 (?), обл. Ерднджак, там же (ныне Нахичеванская Автономная Республика)), святой *Армянской Апостольской Церкви* (ААЦ; пам. в субботу 3-й недели Великого поста), философ, богослов, экзегет, педагог, церковно-общественный деятель. Сын кн. Сюника Иване Орбеляна. Образование получил в Гладзорском ун-те у вардапетов *Есаи Ничеци*



Ованнес Воротнеци и Григор Татеваци.
Миниатора
из Сборника. 1721 г. Адрианополь
(Матен. № 8224. Л. 15 об.)

и Тиратура. По окончании ун-та на нек-рое время остался там работать. После смерти учителей и упадка Гладзорского ун-та О. В. в 40-х гг. XIV в. переехал с учениками сначала в монастырь Ермон (обл. Вайоц-Дзор), а затем в Воротнаванк (отсюда его когномен Воротнеци). Активную научно-педагогическую деятельность О. В. также вел в пров. Дарапах. В 1369 г. в сюникской пров. Ерднджак в мон-ре св. Геворга при содействии своего ученика вардапета Магакии Кримеци (Крымско-го; † 1384) основал монастырскую высшую школу Апракунис, а в 1373 г. (по др. данным, в 1345) — Татевский ун-т, ставший крупнейшим научным, образовательным и культурным центром Армении того периода. Среди др. учеников О. В. известны ученые-вардапеты *Григор Татеваци* († 1409), *Вардан Огоцеци* († 1406), *Геворг Ерзнкаци* († 1416). Как и большинство средневековых вардапетов, О. В. совершил паломничество в Иерусалим (1373; вместе с Григором Татеваци) и много путешествовал с проповедями; участвовал в догматических спорах в Тпхисе (ныне Тбилиси) и Трапезунде (ныне Трабзон). О. В. ратовал за сохранение самостоятельности ААЦ, боролся с деятельностью католич. миссионеров и арм. униатов (т. н. униторов). Их возраставшая активность вызвала к жизни антиуниат. движе-

ние с центрами в школах Гладзора и Татева. Эта борьба нашла отражение в творчестве О. В. Очевидно, вовлеченностью в антиуниат. движение объясняется и знание им, как и мн. арм. авторами этого периода, латыни (помимо греч. языка), что не было характерно для писателей предыдущих эпох. О. В. был похоронен в часовне мон-ря св. Геворга в обл. Ерднджак. Католикос Симеон Ереванци (1763–1780) включил его память в календарь святых ААЦ.

Творчество О. В. изучено мало, особенно его богословские произведения; мн. труды не опубликованы. Догматические сочинения О. В. включают: «Вопросы дифизитов и ответы на них», «Послание к католикосу Константину V», «Слово благословения новопостроенного собора апостола Стахия», «Девять блаженств Христа», а также не менее 9 проповедей. Экзегетические труды представляют собой толкования на Евангелия от Матфея и Иоанна, на 14 каполических посланий ап. Павла и на 3-е (апокрифическое) Послание к Коринфянам (см. *Павла деяния*), на Книгу Иова и Книгу прор. Исаии (под ред. Григора Татеваци). К ним в жанровом отношении примыкают комментарии к философским и патристическим сочинениям: к «Категориям» и «Об истолковании» Аристотеля, к «Определениям философии» *Давида Анахта*, «Краткий анализ «Введения» Порфирия», «Краткое объяснение многотрудных вопросов Порфирия», «Об элементах, или Высказывания мудрецов», а также комментарии к соч. «О провидении» Филона Александрийского, к «Книге занятий» (Գիրք ցիրիցիմիս; известный только в арм. традиции сборник 44 речей) свт. Кирилла Александрийского (под ред. Григора Татеваци) и к сб. «К тем...» (включает 15 произведений, начинающихся со слов «Πρὸς τοὺς...» — «Un при...») свт. Григория Богослова (под ред. Геворга Ерзнкаци). Сохранились также материалы лекций О. В.

Соч.: *Vetter P.* Der apokryphe dritte Korintherbrief. W., 1894. S. 80–97; Анализ «Категорий» Аристотеля / Предисл., примеч.: В. Чалоян; пер.: А. Адамян, В. Чалоян; ред.: С. Аревшатян. Ер., 1956 (арм. текст и рус. пер.); Об элементах: Сочинение, составленное из высказываний философов / Крит. текст, предисл.: С. Аревшатян, С. Лалафарян; пер.: С. Аревшатян // *Вестн. Матенадарана*. Ер., 1956. № 3. С. 343–386 (на арм. яз.); *Багдасарян Э.* Догматическое послание Ованнеса Воротнеци к Константину V — католикосу Сиса // *Эчмиадзин*. 1973. Т. 30. № 2. С. 19–28 (на арм. яз.); *Вар-*

дазарян О. Комментарий на «Откровение», суть «О провидении» Филона Мудрого // Вестн. Матенадарана. 2006. № 17. С. 213–259 (на арм. яз.); Краткий анализ труда «Пери армениас» («Об истолковании») / Крит. текст, предисл., коммент.: А. Минасян. Ер., 2014 (на арм. яз.).

Лит.: Ахавицни М., архим. Ованнес Воротнеци и Григор Татеваци — вардапеты-паломники в Иерусалим (1312–1385; 1346–1410) // Сион. Иерус., 1938. № 12. С. 342–345 (на арм. яз.); Чалоян В. К. Основные черты философии Иоанна Воротнеци // ВФ. 1956. № 5. С. 142–147; Аревшатыан С. Татевская философская школа и мировоззрение Григора Татеваци // Вестн. Матенадарана. 1958. № 4. С. 121–137 (на арм. яз.); История арм. философской мысли. Ер., 1958. Т. 2 (на арм. яз.); Погарян Н., еп. Арм. авторы. Иерус., 1971. С. 391–395 (на арм. яз.); Durand G., de. Un traité de Jean d'Oroton sur l'âme // REArm. 1977. Vol. 12. P. 101–122; Григорян Г. Философское учение Ована Воротнеци. Ер., 1980 (на арм. яз.); Минасян А. Жизнь и деятельность Иоанна Воротнеци // Вестн. Ереванского ун-та: Арменоведение. 2015. № 2(17). С. 3–19 (на арм. яз.).

М. Э. С. Ширинян

ОВАННЭС ГАРНЕЦИ [арм. Նովհաննէս Գարնէցի] (ок. 1180, близ Гарни, Армения — ок. 1254 (?), Ромкла, Киликия), блж. Армянской Апостольской Церкви (пам. 29 дек.), вардапет, богослов. Основные сведения об О. Г. сообщает Киракос Гандзакеци (XIII в.) в кратком Житии блаженного в составе «Истории Армении» (Киракос Гандзакеци. 1976. С. 348–355). О. Г. получил образование в мон-ре Тегард, там же принял монашеский постриг и был рукоположен во иерея. Изучая Свящ. Писание, О. Г. решил использовать лучшую известную ему рукопись Псалтири. Он отправился в мон-рь Ахпат, где хранился манускрипт Ованнеса Иматасера († 1129), созданный на основе 1-го арм. перевода Библии (V в.). По этой рукописи О. Г. отредактировал арм. Псалтирь, разделив ее на главы и строфы; вносл. редакцию О. Г. называли «избранным и уточненным образцом» (Памятные записи арм. рукописей, XIII в. Ер., 1984. С. 259 (на арм. яз.)).

В 1222–1223 гг. О. Г. подвизался в мон-ре Татула (обл. Аршаруник). С жизнью в мон-ре, а также с паломничеством О. Г. в 1222 г. на Св. землю и на Синай связана серия чудес и видений (в пересказе Вардана Великого), к-рые объясняются в контексте армяно-визант. и армяно-католич. межцерковных споров того времени. В период активизации движения за унию в Армении чудеса О. Г. утверждали истинность исповедания Армянской Церкви. В г. Колония (М. Армения) О. Г. обратился

в христианство мн. мусульман, за что был приговорен к сожжению, но чудесным образом был спасен. На основе описаний странствий и видений О. Г. было выдвинуто предположение о том, что он послужил прототипом для арм. архиепископа, узревшего «Вечного жида», в хронике «Цветы историй» (Flores Historiarum) англ. мон. Роджера Уэндоверского († 1236) и в «Большой хронике» его ученика Матвея Парижского (сер. XIII в.) (Мушегян А. Армянские истоки одной немецкой легенды // Международные связи армянской лит.-ры. Ер., 1987. Кн. 2. С. 21–66 (на арм. яз.)).

После длительных странствий О. Г. был приглашен католиком Константином I Бардзрбердци (1221–1267) в Ромклу, где провел остаток своих дней. Уже при жизни О. Г. люди (не только армяне) верили в целительную силу его прикосновения и написанных его рукой молитв, к-рые носили при себе в качестве оберегов (Киракос Гандзакеци. 1976. С. 349). День памяти О. Г. указан в арм. Синаксаре (Айсмавурке), где сказано, что он скончался в старости. В одном из назиданий, обращенных к монахам, О. Г. спрашивал, как им живется в такие тяжелые времена, когда повсюду свирепствуют голод, карающий меч, иноземный гнет и деспотизм. По мнению историка, арм. Киликийского католикоса Гарегина I (Овсепяна), О. Г. имел в виду голод 1252 г., вызванный нашествием саранчи, а также поборы и массовое пленение населения вслед за непопулярным налоговым бременем, возложенным на армян ханом Мунке в 1254 г. Т. о., вероятно, что в 1-й пол. 50-х гг. XIII в. О. Г. был еще жив. Однако умер он не позднее, чем католикос Константин I († 1267).

Лит. творчество О. Г. было направлено на то, чтобы в период монгольских нашествий сохранить и развить традиции армянского монашества. «Советы монахам» дают представление о монашеской жизни того времени. О. Г. принадлежат молитвы, поучения, духовные стихотворения, а также паракан (гимн) «Иисус Единородный...» с акростихом «Ованнес Гарнеци». Сб. «Ахотагирк» (Молитвенник, или Книга молитв) О. Г. состоит из 21 молитвы, начальные буквы которых образуют акростих: «Так сказал Ованнес Гарнеци». Молитвы обращены к Иисусу Христу, Св. Кресту, Пресв. Богородице и т. д.

Соч.: Молитвенник. Эчмиадзин, 2007 (на арм. яз.).

Ист.: Киракос Гандзакеци. История Армении. М., 1976; Айсмавурк. К-поль, 1730. С. 278–279 (на арм. яз.); Книга посланий. Тифлис, 1901. С. 526–532 (на арм. яз.).

Лит. (на арм. яз.): Орманян М., архиеп. История нации. К-поль, 1912. Т. 1; Овсепян Г., католикос. Хахбакяны и Прошяны в истории Армении. Антилиас, 1969. Т. 3. С. 97–104; Ачарян Р. Словарь арм. собственных имен. Ер., 2004. Т. 3. С. 582–583.

В. Г. Деврикан

ОВАННЭС ГЕРМОНЕЦИ [Кололитик; арм. Նովհաննէս Հերմոնէցի/Չղիւղիւղ] (посл. треть XIV в. — 1-я пол. XV в.), арм. церковный деятель, богослов, настоятель мон-ря Ермон (Гермонского) в обл. Вайоц-Дзор, носил звание рабунапета (верховного наставника). Начальное образование получил в Гермонском мон-ре, затем продолжил обучение в мон-ре Татев, где был учеником Григора Татеваци; по смерти учителя (1409) стал главой Гермонской школы. В 30-х гг. XV в. О. Г. вместе с Товмой Мецопеци сыграл решающую роль в борьбе за возвращение католикосата Армянской Апостольской Церкви из Сиса (Киликия) в Эчмиадзин (1441). Способствовал низложению католикоса Киракоса I Вирапечи (1441–1443) и избранию католиком Григора X Джалалбекянца (1443–1465/66).

Гермонская школа (основана в 1338) при О. Г. стала важным религиозным и культурным центром обл. Сюник. Здесь работали видные мыслители и художники, создавались и переписывались мн. рукописи, в т. ч. по поручению О. Г. — «Толкование Псалтири» Вардана Великого (1415), арм. перевод «Книги сокровищ» свт. Кирилла Александрийского (1419), «Книга проповедей» (1421), певч. книга «Манрусум» (1424) и др. Из собственных сочинений О. Г. наиболее известны толкования на Книгу прор. Исаяи и комментарии к «Ареопагитикам».

Лит.: Орманян М., архиеп. История нации. Бейрут, 1959. Т. 2. С. 305–307 (на арм. яз.); Бархударян С. Местоахождение и деятельность Гермонской школы // Вестн. Матенадарана. Ер., 1960. № 5. С. 293–306 (на арм. яз.); Матевосян К. Решающий 1441 год в истории // Эчмиадзин. 1991. Т. 48. № 7/8. С. 5–17 (на арм. яз.).

А. А. Аюбян

ОВАННЭС ЕРЗНКАЦИ ПЛУЗ [арм. Նովհաննէս Երզնկացի Պլուզ] (между 1220 и 1240, сел. Арка (по др. сведениям, г. Ерзнка — ныне Эрзинджан в Турции), пров. Екехеац — 1293, мон-рь Акнер, Киликийская



Армения), арм. ученый-энциклопедист, богослов, церковно-общественный деятель. Прозвище Плуз, по одной версии, в переводе с армянского означает «маленький» и было дано О. Е. П. из-за небольшого роста, по другой — происходит от франц. слова «bleu» (голубой): из-за цвета глаз О. Е. П. мог получить это прозвище в *Киликийской Армении*, где был распространен франц. язык. Младшим современником О. Е. П. был *Ованнес Ерзнкаци Цорцореци*, придерживавшийся противоположных прокатолич. взглядов, что не помешало многим последующим авторам и исследователям ошибочно их отождествлять.

Жизнь. О. Е. П. происходил из княжеского рода. Начальное образование получил в мон-ре св. Минаса на горе Сепух, затем учился в мон-ре Кайенского ущелья близ *Ахпата* у *Вардана Великого*. В 1268 г. получил степень *вардапета*. После смерти Вардана Великого (1271) вернулся в Ерзнку. В следующем году здесь, близ дер. Тил, произошло обретение останков католикаса *Нерсеса I Великого*, к-рое О. Е. П. как очевидец описал в «Истории обретения останков Нерсеса Великого». Уже в 70–80-х гг. XIII в. О. Е. П. был известен как ученый-богослов, автор церковных канонов и светских установлений, борец против униатов. В эти годы он много путешествовал по арм. церковным и культурным центрам, давал наставления духовным и светским лидерам Армении и Киликии (тогда остро стоял вопрос сохранения царства Киликийской Армении); побывал в Ромкле, где находился католикосат *Армянской Апостольской Церкви*, в Сисе, Дразарке, Иерусалиме, Карине (Феодосиополе), Тпхисе (Тбилиси) и многих арм. мон-рях. В 1281 г., находясь как паломник в Иерусалиме, О. Е. П. составил увещательную речь по просьбе вардапета Степаноса Курикоци. На обратном пути он остановился в Киликии и по предложению католикаса Акопа I Клаеци в 1281–1283 гг. преподавал здесь грамматику и богословие в семинарии католикасата. В 1284 г. во дворце кор. Левона II О. Е. П. произнес речь по случаю посвящения в рыцари принцев Хетума и Тороса. После этого он уехал в Тпхис, где по просьбе Вахтанга, сына кн. Умека, и еп. Иоанна прочел в соборной церкви пространную проповедь на астрологическую тему. От-

сюда О. Е. П. вернулся в Ерзнку. Во время землетрясения 1287 г. он находился на горе Сепух.

Большинство проповедей и канонов О. Е. П. имело целью сохранение идентичности Армянской Церкви и установление государственности в Армении. Он выступал против развернувшейся в это время пропаганды *католицизма*, а также роста влияния *Грузинской Православной Церкви* и примкнувших к ней знатных *армян-халкидонитов*. Вместе с тем О. Е. П. проявлял некую толерантность по отношению к исламу, что отразилось в его сочинениях. О. Е. П. активно занимался благотворительностью: вкладывал средства в развитие образования в родной провинции, вел строительные работы, создавал б-ки при мон-рях Ерзнки, учреждал школы, заказывал и копировал рукописи, способствовал популяризации связанных с именем *Григория Просветителя* св. мест на горе Сепух. Деятельность О. Е. П. явилась показателем расцвета арм. средневек. культуры, возрождения науки и искусства. Народная традиция сохранила множество сказаний, в к-рых с его именем связаны различные чудеса, а могила О. Е. П. в мон-ре св. Знамения в Ерзнке, где вносл. были перезахоронены его останки, стала местом паломничества.

Творчество. О. Е. П. отличался красноречием и великолепным знанием арм. (как литературного, так и народного) языка. Он написал более 100 догматических, экзегетических, гомилетических, канонических, дидактических, философских, естественнонаучных, грамматических, педагогических, политических, медицинских и др. произведений. Продолжая традицию, заложенную *Ананией Ширакаци* и развитую *Нерсесом IV Шнорали*, некоторые сочинения (особенно космологические) О. Е. П. облекал в стихотворную форму. Ряд трудов О. Е. П. был впервые издан уже в 1664–1665 гг. в Амстердаме.

Богословские произведения О. Е. П. почти не изучены, нек-рые не опубликованы, аутентичность нескольких нуждается в подтверждении, напр. «О Великой пятнице в связи с таинством Распятия Христа», «О дне Рождества и Крещения Христова», «О святых апостолах», «Введение к опровержениям» (имеются в виду 3 опровержения, адресованные противникам арм. веры, к-рые состави-

ли Анания Сананеци, Хосровик Тарманич и *Ованнес Иматасер*, а собрал и отредактировал О. Е. П.). Из экзегетических трудов О. Е. П. приписывают толкования на отрывки из кн. Исход, Книги прор. Даниила, Евангелия от Матфея, Евангелия от Иоанна и Деяний святых апостолов, а также на отдельные псалмы (более 20), «Введение к Притчам Соломона» и др. Часто леммой для толкования является не все произведение или его глава, предложение, отрывок из него, к.-л. слово, а актуальная для О. Е. П. тема (напр., «Адаптация слов, сказанных о Давиде в Книге Царств», толкования на Пс 70, 88, 107, 118 и др.). Встречаются случаи рассмотрения одного и того же псалма в разных комментариях (напр., Пс 88). В 1280–1284 гг. О. Е. П. написал комментарии к работам *Филона Александрийского*, однако аутентичность сохранившихся толкований требует дальнейшего исследования.

Многие дидактические и канонические труды О. Е. П. тесно связаны с т. н. Орденом братьев — братством ремесленников и торговцев, духовным наставником к-рого он стал в 1280 г. в Ерзнке. Для этого братства О. Е. П. составил «Определения и правила ордена». К этому же времени относится аналогичный труд, адресованный светским молодым людям, — «Вновь о правилах и наставлениях для светской молодежи» (содержит важные сведения о раннехристианском аскетизме, схожие с найденными в сир. источниках). Оба эти трактата, созданные по просьбе свящ. Григора Сананеци, вместе известны как «Устав братств Ерзнки». Позднее О. Е. П. дополнил эти труды др. наставлениями: «Краткими и полезными речами об Ордене братьев», «Наставлением старейшинам», «Наставлением обществу» и т. д. Немало речей О. Е. П. посвящены праздникам и обрядам Армянской Церкви, а также святым (пророкама, апостолам, арм. святым — Григорию Просветителю, Нерсесу Великому и др.). О. Е. П. написал наставления (для народа и духовенства), в к-рых он выступает против еретиков — тондракийцев (гностицистская секта, возникшая в Армении в сер. IX в.) и горгийцев (движение, распространенное в Киликии и Ерзнке в XIII–XIV вв.).

Философские взгляды О. Е. П., выраженные в произведениях «Великолепное учение Твое», «На слово про-



рока Давида» (из Пс 138), «О небесных телах», «Каждый, кто у власти...», «Послание к князьям провинции Екехеац», основаны на концепциях как греческих, так и арм. авторов. Он уделял большое внимание вопросу соотношения души и тела (напр., в толковании Пс 138), в особенности неоплатоническим представлениям о «тонкости» души и «тяжести» тела, и развивал теорию образования вселенной, основанную на взаимодействии 4 стихий: Бог создал все телесные вещи из земли и одел их в зелень через посредство воды (2 «тяжелые» стихии), сообщил им движение через воздух и придал им видимость и цвет посредством огня (2 «легкие» стихии). О. Е. П. принадлежат труды об астрономических, метеорологических и др. природных явлениях; он широко использовал естественнонаучную тематику в своих проповедях. Важное значение имеют филологические труды О. Е. П., связанные с теорией лит-ры, лит. критикой и метрическим стихосложением. Его «Собрание грамматических толкований» (начато в 70-х гг. XIII в., завершено в 1291) подняло грамматическую науку в Армении на новый уровень. Как выдающийся педагог О. Е. П. разработал специальные образовательные программы с учетом возрастных особенностей учащихся и социальных условий, считал важным начинать обучение с раннего возраста.

О. Е. П. считал науку наднациональной и надрелигиозной. В этом отношении, а также для изучения армяно-мусульм. взаимосвязей особую ценность представляет его соч. «Отрывки из трудов мусульманских философов». Это предположительно 1-е (ок. 1260) произведение О. Е. П. представляет собой краткое собрание высказываний ислам. философов, извлеченных им гл. обр. из «Посланий братьев чистоты и друзей верности» — коллективного энциклопедического труда тайного мусульм. научного сообщества «Братья чистоты» (Ихван ас-сафа). Исследователи расценивают сочинение О. Е. П. как 1-й перевод этого труда с араб. языка, однако отмечают, что О. Е. П. не был хорошо знаком с ислам. философией и, очевидно, из-за слабого знания араб. языка транслитерировал мн. термины. Тем не менее эта работа оказала значительное влияние на формирование ми-

ровоззрения О. Е. П. Ему также принадлежит авторство лирического произведения, посвященного мусульманке («Ованнес и Аша»).

Соч. (на арм. яз.): История обнаружения останков Великого Персея // Малые сочинения. Венеция, 1853. Т. 7. С. 32–80; Эпиконии, посвященные св. Григорию Просветителю, написанные Ованом Саркавагом, Варданом Бардзрбердци, Ованом Ерзнкаци // Там же. Т. 5. С. 83–165; Отрывки из трудов мусульманских философов / Изд.: С. Аревшатян // Вестн. Матенадарана. Ер., 1958. № 4. С. 302–313; Послание к князьям провинции Екехеац / Изд.: Э. Багдасарян // Там же. 1971. № 10. С. 303–314; *Багдасарян Э.* Ованнес Ерзнкаци и его папидательная проза: Тексты и исследование. Ер., 1977; *он же.* Ованнес Ерзнкаци: Труды. Ер., 2013. Т. 1; Поэмы / Изд.: А. Срапян. Ер., 1986; День Рождества и Крещения Христова / Изд.: А. Срапян // Гандзасар. Ер., 1996. № 6. С. 426–453; Об орденах братьев / Изд.: Э. Багдасарян // Там же. С. 459–472; Новогоднее благословение и проповеди / Изд.: Э. Багдасарян // Там же. С. 473–477; О движении небесных тел / Изд., пер.: Л. Степанян. Ер., 2001 (с англ. пер.); Отрывки из трудов арабских философов: «Раса'ил ихван ас-сафа» / Изд.: С. Аревшатян. Ер., 2009.

Лит.: *Срапян А.* Ованнес Ерзнкаци — Плуз и Цорцорени // ВОН. 1957. № 5. С. 117–124 (на арм. яз.); *он же.* Ованнес Ерзнкаци: Исслед. и тексты. Ер., 1958 (на арм. яз.); *он же.* Эстетические взгляды Ованнеса Ерзнкаци // ИФЖ. 1985. № 3. С. 96–107 (на арм. яз.); *Чалоян В.* Естественно-научные воззрения Ованнеса Ерзнкаци Плуза // История естествознания и техники в Армении. Ер., 1960. № 1. С. 40–49 (на арм. яз.); *Григорян Г.* Гносеологические взгляды Ованнеса Ерзнкаци // ВОН. 1961. № 4. С. 47–60; *Абегиан М.* Философы и Ованнес Ерзнкаци, или Плуз // *Он же.* Труды. Ер., 1970. Т. 4. С. 342–356 (на арм. яз.); *Погарян Н., еп.* Арм. авторы V–XVII вв. Иерус., 1971. С. 320–323 (на арм. яз.); *Ervine R. R.* Yovhannēs Erzñkac'i Pluz's «Compilation of Commentary on Grammar» as a Starting Point for Reading Medieval Grammars // New Approaches to Medieval Armenian Language and Literature / Ed. J. J. S. Weitenberg. Amst., 1995. P. 149–165; Христианская Армения: Энцикл. Ер., 2002. С. 619–624 (на арм. яз.); *Мирумян К. А.* Социально-полит. воззрения Ованеса Ерызнкаци // Вестн. Российско-армянского ун-та. Ер., 2006. № 3. С. 80–94; *Dadoyan S. B.* Yovhannēs Erzñkaci' Bluz // Christian-Muslim Relations: A Bibliogr. History. Leiden; Boston, 2012. Vol. 4. P. 572–578; *eadem.* The Armenians in the Medieval Islamic World: Paradigms of Interaction VIIth to XIVth Cent. New Brunswick; L., 2014. Vol. 3.

М. Э. С. Ширинян

Гимнография. О. Е. П. — выдающийся гимнограф XIII в. В его трудах прослеживаются традиции и Великой, и Киликийской Армении, в частности отраженные в творчестве Персея Шнораи. Его перу принадлежат канонические гимны-шараканы (в составе Гимнария-Шараканоца) и ряд песнопений, со временем оказавшихся вне канона, а также таги духовного и светского содержания, представленные во многих средневек. невмированных песенниках (Гандзаранах и Тагаранах; в устной традиции сохранились

лишь отдельные мелодии). Таги О. Е. П. на водоосвящение «Во всякое время благословляем Тебя» и «Ныне глас Отца с небес» исполняются до наст. времени.

Взгляды О. Е. П. в области муз. эстетики, к-рые оказали большое влияние на последующее развитие эстетической мысли средневек. Армении, отражены в его «Собрании грамматических толкований» и «Книге речей». В отличие от своих предшественников, подразделявших муз. искусство на благое, нейтральное и злое, О. Е. П. выделял 2 вида музыки — божественную (за богослужением в храмах) и человеческую (во время мирских празднеств). О. Е. П. обращался также к вопросам отношения музыки к объективной реальности, характера ее воздействия на человека, специфики инструментальной музыки и т. д. Рассуждения О. Е. П. о терапевтическом влиянии музыки свидетельствуют о его знакомстве с творчеством мыслителей арабо-персид. мира.

Лит.: Музыкальная эстетика стран Востока / Общ. ред.: В. П. Шестаков; пер. с арм.: С. Аревшатян. Л., 1967. С. 342, 361–367; *Тагмизян Н.* Ованнес Плуз Ерзнкаци — теоретик средневек. арм. музыки // ИФЖ. 1983. № 2/3. С. 124–137 (на арм. яз.); *он же.* Григор Нарекаци и арм. музыка V–XV вв. Ер., 1985. С. 287–297 (на арм. яз.); *он же.* Ованнес Ерзнкаци Плуз и вопросы теории средневек. арм. музыки // Традиции и современность: Вопросы арм. музыки / Сост.-ред.: Г. Геодакян, М. Рухкян. Ер., 1986. С. 41–64; *Mahé J.-P.* Les humeurs et la lyre: Fragments arméniens d'un enseignement médico-musicologique // From Byzantium to Iran: Armenian Studies in Honour of N. G. Garsoïan / Ed. J.-P. Mahé, R. W. Thomson. Atlanta, 1997. P. 397–413.

А. С. Аревшатян

ОВАННЕС ЕРЗНКАЦИ ЦОРЦОРЕЦИ [арм. Հովհաննէս Երզնկացի Ծործորեցի] (сер. XIII в., Ерзнка или окрестности — 1335?), арм. философ, богослов, экзегет, грамматик, поэт, переводчик, педагог, церковно-общественный деятель, видный представитель гладзорской школы, один из основателей цорцорской школы, последователь движения арм. униатов. Начальное образование получил в монастырских школах обл. Екехеац, высшее — в ун-те Гладзор, у известного вардапета *Есаи Ничеци*; став соратником последнего, О. Е. Ц. на нек-рое время остался работать в ун-те. Под 1302 г. есть упоминание о нем как о *варданете*. В 1306 г., увлеченный идеями *католицизма*, он переехал в цорцорский армяно-католич. мон-рь св. Фаддея в *Артазе* (ныне на территории Ирана). Здесь О. Е. Ц. развернул обширную исследовательскую, педагогическую и лит. деятельность; в 1316–1321 гг. написаны

многие его проповеди, послания, стихотворения, церковные песнопения (шараканы, гандзы), труды по грамматике, комментарии, предисловия к научно-философским сочинениям, философские трактаты (в основном копии или подражания). О. Е. Ц. владел греческим, персидским и лат. языками; писал простым стилем. На творчество О. Е. Ц. оказали значительное влияние труды католика Нерсеса IV Шпорали: по примеру последнего он написал поэму, посвященную арм. алфавиту, продолжил начатое Нерсесом толкование на Евангелие от Матфея, а в 1316 г. по просьбе Вардана Малого продолжил и завершил комментарий на Книгу прор. Даниила. Перу О. Е. Ц. принадлежат «Гюмилиарий», состоящий из 20 проповедей, и «Проповедь на слово [пророка] Исаии» (оба не изд.). «Краткий обзор грамматики» О. Е. Ц. является сокращенной редакцией «Собрания грамматических толкований» Ованнеса Ерзнкаци Плуза (автор также пользовался трудом Есаи Ничеци); в нем даны определения лингвистических и лит. терминов.

О. Е. Ц. способствовал распространению в Армении католицизма. Он дружил с Варфоломеем Болонским Марагаци, который брал у него уроки армянского языка и в свою очередь учил О. Е. Ц. латыни и даже помогал ему при переводах с латинского. О. Е. Ц. участвовал в церковном Соборе 1316 г. в Адане, где была подписана уния с Римско-католической Церковью. В 1317 г. в Авиньоне О. Е. Ц. был принят Римским папой Иоанном XXII, по указанию которого в 1321 г. перевел на арм. язык «Книгу семи таинств» Фомы Аквинского (один из первых переводов трудов этого автора; не изд.). Очевидно, это оказало сильное влияние на философские и богословские взгляды О. Е. Ц., т. к. вслед за Фомой Аквинским он стал поборником разграничения науки и религии. Считая все сущее изменчивым, О. Е. Ц. принимал теорию единства противоположностей, придерживался идеализма и считал, что мир можно познать 3 способами: посредством инстинкта, опыта и разума.

Развернувшаяся в Армении в 20-х гг. XIV в. мощная кампания по распространению католицизма, к-рую начали осуществлять представители доминиканского ордена (особенно активной была деятельность Варфо-

ломея Болонского), приобретала все большую силу, и вскоре мн. выходцы из Гладзорского ун-та (Ованнес Крнеци, Маргаре Опопци, Ованнес Цуанци, Нерсес Тарсонаци, Григор Апракунисци, Константин и Ованнес Кагызманци, Симеон Хаченеци, Симеон Басенеци) приняли католицизм и присоединились к Крнийской доминиканской конгрегации (дер. Крни в Ернджакской пров.); в нач. 30-х гг. XIV в., после долгих колебаний, в ее ряды вступил и О. Е. Ц. По одним сведениям, он был похоронен в мон-ре *Axpat*, по другим — в мон-ре св. Знамения в Ерзнке. О. Е. Ц. часто ошибочно отождествляли с его старшим современником Ованнесом Ерзнкаци Плузом.

Соч.: Толкование св. Евангелия от Матфея, написанное св. Нерсесом Шпорали до 17-го стиха 5-й главы и отсюда законченное блаженным Ованнесом Ерзнкаци, называемым и Цорцореци. К-поль, 1825 (на арм. яз.); Космографический трактат Иоанна Цорцореци // *Эми Н. О.* Переводы и статьи по духовной арм. лит-ре. М., 1897. С. 256–284; Толкование пророчества Даниила: Вардан Аревелци, Ованнес Цорцореци, Товма Мецопеци. Вагаршапат, 2007 (на арм. яз.); Толкование Евангелия от Матфея / Пер. на восточноарм. яз.: С. Стамболлян. Эчмиадзин, 2010.

Лит.: *Алишан Г.* Мемуары армянской родины. Венеция, 1869. Т. 2. С. 479–480 (на арм. яз.); *Курдян Г.* Ериза и провинция Екехеац. Венеция, 1953. Т. 1 (на арм. яз.); *Срапян А.* Ованнесы Ерзнкаци — Плуз и Цорцореци // ВОН. 1957. № 5. С. 117–124 (на арм. яз.); *Абеян М.* Философы и Ованнес Ерзнкаци, или Плуз // *Он же.* Труды. Ер., 1970. Т. 4. С. 342–356 (на арм. яз.); *Погарян Н.,* *еп.* Арм. авторы V–XVII вв. Иерус., 1971. С. 360–361 (на арм. яз.); *Хачикян Л.* Армянское княжество Артаза и школа Цорцора // Вестн. Матнадарана. Ер., 1973. № 11. С. 125–210 (на арм. яз.); *Аревшатян С. С.* К истории философских школ средневеков. Армении, XIV в. Ер., 1980; *Манукян Н. Н.* Притчи и беседы «Книги проповедей» Варфоломея Марагаци (Болонского): АКД. Ер., 1991; Христианская Армения: Энцикл. Ер., 2002. С. 619 (на арм. яз.).

М. Э. С. Ширинян

ОВАННЕС ИМАСТАСЕР [Ованнес Саркаваг; арм. Նովհայնիկոս Դավանիշիր/Սարկավազ] (ок. 1045, обл. Парисос в Арцахе, Великая Армения — 1129, мон-рь Ахпат), архим., арм. философ, богослов, педагог, космограф, поэт, гимнограф. Род. в семье священника, учился в монастыре *Axpat*. Эпитет «Имастасер» (Философ) свидетельствует о прижизненной славе О. И. как ученого; прозвище Саркаваг (Диакон) сопровождало О. И. на протяжении всей жизни, хотя он упоминался в рукописях и как священник, и как

архимандрит; это позволяет предположить, что он был рукоположен в сан диакона в юном возрасте и оставался им довольно длительное время. Долгие годы О. И. возглавлял высшую философскую школу в Ани, где преподавал богословие, экзегезу, грамматику, математику, философию, космографию, теорию музыки и др., продолжая педагогические традиции *Григора Магистра Пахлавуни*. Служил в Анийском кафедральном соборе как иеромонах и протопсалт. В дальнейшем вернулся в Ахпатский мон-рь и возглавил местную школу, к-рая благодаря ему стала крупным центром науки и культуры. Воспитал множество учеников; среди них наиболее известны Самвел Анеци, Еремия Андзревик, Хачатур и Григор Анеци. О. И. пользовался большим авторитетом при груз. дворе и среди груз. духовенства; согласно историку *Киракосу Гандзакеци*, к нему приезжал, чтобы получить благословение, царь *Давид IV Строитель*. Сохранилось Житие О. И., написанное одним из его учеников («Повествование о жизни и смерти блаженного мужа Господня Саркавага»).

О. И. — ученый-энциклопедист, продолжатель традиций аристотелизма, оставивший множество научных трудов по различным отраслям знаний: истории, математике, космографии, теории календаря, философии и художественной лит-ре. Ему принадлежат арм. переводы трудов Аристотеля, Порфирия, Евклида, Филона Александрийского, Псевдо-Дионисия Ареопагита, святителей Григория Нисского, Василия Великого и др. О. И. — автор Молитвенника, множества проповедей, сочинений догматического содержания. Среди них большое значение имеет сборник из 14 посланий, посвященных *Никейскому Символу веры*, в к-ром О. И. подвергает жесткой критике Халкидонский Собор (см. *Вселенский IV Собор*) и такие еретические учения, как *аполлинарианство*, *арианство*, *манихейство*, *несторианство*, *свтихианство* (см. в ст. *Евтихий*, архим.). Вопросам богословско-догматического характера посвящены сочинения О. И. «Об образах», «О мощах» и др. Наряду с этим О. И. является одним из первых представителей нового интеллектуального течения, связанного со столицей Багратидов Ани, — естественнонаучного направления средневеков. философии, в ми-

ровоззрения к-рого сквозь теологические напластования пробиваются эмпирико-сенсуалистические тенденции.

Известна активная деятельность О. И. по упорядочению богослужения. С этой целью в б-ке Ахпатского мон-ря он разыскал образцовую Псалтирь V в., к-рая была размножена переписчиками и распространена по всей Армении. Когда в 1084 г. закончились пасхальные таблицы, рассчитанные на 532-летний цикл, О. И. разработал новый фиксированный календарь (т. н. малая, или младшая, арм. эра), официально введенный в Армянской Церкви вместо неудобного в использовании подвижного календаря. Исторический труд О. И., обширные выписки из к-рого приводил в своей «Хронологии» его ученик Самвел Анеци, утрачен.

Соч. (на арм. яз.): Труды *Ованнеса Имастасера* / Подгот.: А. Абрамян. Ер., 1956; О священстве, священниках и их главах // Малые сочинения. Венеция, 1853. Т. 3. С. 7–79; Ода св. Григорию Просветителю // Там же. Т. 5. С. 5–40; Вопросание о соблазне. Вопросание о грехах. Наставления отрокам. О девстве и др. // Гандзасар. 1996. № 6. С. 308–335. Ист.: Источники по истории высших школ средневеков. Армении (XII–XV вв.) / Пер., вступ. ст., примеч.: К. С. Тер-Давтян; предисл., ред.: С. С. Аревшатян. Ер., 1983. С. 8–20; Армянские жития и мученичества V–XVIII вв. / Пер., вступ. ст., примеч.: К. С. Тер-Давтян. Ер., 1994. С. 72–82.

Лит.: *Алишан Г.* Воспоминания о родной Армении. Венеция, 1870. Т. 2. С. 279–307 (на арм. яз.); *Тер-Минасян Е.* Ахпатская школа и вардапет Ованнес Саркаваг (967–1300) // Арарат. 1901. Июль–авг. С. 338–344 (на арм. яз.); *Воскян Г.* Жизнь Ованнеса Саркавага // ИАms. 1925. Вд. 39. N 1/2. S. 27–40 (на арм. яз.); *он же.* Произведения Ованнеса Саркавага // Ibid. N 3/4. С. 118–125; N 5/6. С. 233–248 (на арм. яз.); *Петросян Г.* Математика в Армении в древние и средние века. Ер., 1959. С. 132–156 (на арм. яз.); *Туманян Б.* История арм. астрономии: С древнейших времен до нач. XIX в. Ер., 1964. С. 87–101 (на арм. яз.); *Абеглян М.* Ованнес Саркаваг Вардапет // *Он же.* Соч. Ер., 1970. Т. 4. С. 63–82 (на арм. яз.); *Кёселян А.* Сочинения Ованнеса Саркавага «Об образах» и «О мощах» // ИФЖ. 1979. № 4. С. 127–134 (на арм. яз.); *Мирумьян К.* Мироззрение Ованнеса Саркавага. Ер., 1984 (на арм. яз.); *Мнацаканян А.* Поэма Ованнеса Саркавага «Слово мудрости» и ее оценка на основе использованных поэтом источников // Вестн. Матенадарана. Ер., 1984. № 14. С. 9–44 (на арм. яз.); *Арамян М.* Сборник Ованнеса Саркавага «О Никейском Символе веры» // Гандзасар. 1996. № 6. С. 44–78 (на арм. яз.).

Гимнография и музыкальная эстетика. О. И. известен также как гимнограф. В Гимнарии-Шаракноце его творчество представлено неск. шараканами, в т. ч. из канона святым

Гевондианам «Воссыли пыше» и «Неизреченное Слово, Боже». Гимн «Безначальное Слово Бог» из канона мученицам *Рипсимии, Гаиании и 35 святым девам* написан не построфным, а построчным акростихом, что довольно редко встречается не только в армянской, но и в христ. гимнографии в целом. Шаракан «Создания неувыдающей любви», посвященный памяти св. Варданидов (см. *Вардан Мамиконян*) и также написанный в форме алфавитного акростиха, по непонятным причинам в течение времени оказался вне канона, пополнив число апокрифических шараканов. Все гимны О. И. посвящены восхвалению подвигов национальных героев-мучеников — черта, характерная для творчества гимнографов, связанных с культурной средой Ани: в связи с национально-освободительной борьбой в их сочинениях особое звучание получила патриотическая тема. Перу О. И. принадлежат духовные песнопения и др. жанров: таг на Воскресение Христово — «Рождение славы Сущего», который исполнялся каждое воскресенье на протяжении всего года, а также плач «Иисус, Единородный Сын Отца».

О. И. проявил себя как новатор в области эстетической мысли. Основываясь на положениях арм. мыслителей предыдущих веков, он развил учение о звуке *Давида Анахта*, обогатив его собственными наблюдениями. В «Анализе семи книг Филона [Александрийского]» О. И. классифицирует звуки, существующие в окружающем мире. Он первым в армянской традиции противопоставил учениям античных и раннехристианских авторов теорию о приоритете для ученого-музыканта непосредственного восприятия мира звуков как важнейшей предпосылке дальнейшего (рационального) исследования музыки и обосновал положение о самостоятельном значении инструментальной музыки, возрождая тем самым учение Аристоксена в противовес теории пифагорейской школы.

Эстетическая концепция О. И. наиболее полно выражена в поэме «Слово мудрости» («Мудрая беседа, которую вел философ Ованнес Саркаваг в час прогулки с птицей, именуемой пересмешник»), написанной близким к среднеармянскому языком в форме диалога между поэтом и олицетворяющей природу певчей

птицей. Апеллируя к античной теории мимезиса, О. И. считал природу основой и образцом для творчества. Эта поэма — качественно новое явление в средневеков. арм. поэзии в плане не только языка, но и тематики. Она выделяется преимущественно светским характером и воспринимается как своеобразный эстетический манифест, не имеющий аналогов в европ. лит-ре того времени. Лит.: Музыкальная эстетика стран Востока / Общ. ред.: В. П. Шестаков, пер. с арм.: С. С. Аревшатян. М., 1967. С. 340–342, 359–360; *Мирумьян К.* Некоторые вопросы музыкальной эстетики Ованнеса Саркавага // Вестн. Ереванского ун-та. Обществ. науки. 1978. № 1. С. 174–178; *Тагмизян Н.* Ованнес Саркаваг Имастасер и арм. средневеков. муз. культура // Базмавеп. Венеция, 1978. Т. 136. С. 328–355 (на арм. яз.); *Аревшатян А.* Музыкальная культура Ани. Ер., 2014. С. 108–129 (на арм. яз.); *она же.* Музыкальное наследие Ованнеса Саркавага // Армения и восточнохристианская цивилизация: Докл. и тез. докладов / Ред.: А. Акопян, А. Бозоян и Р. Сафрастян. Ер., 2017. Т. 2. С. 14–19.

А. С. Аревшатян

ОВАННЭС МАЙРАВАНЕЦИ

[Майрагомеци; арм. Հովհաննէս Մայրավանեցի (Մայրազոմեցի)] (кон. VI–VII в.), арм. церковный деятель, богослов. Был одним из приближенных католикоса *Комитаса I Ахцези* (610/15–628), который доверял ему вести дела католикосата. В первые годы правления католикоса *Езра I Паражнакертци* (630–641) состоял ключарем ц. св. Григория Просветителя в Двине. Действия католикоса Езра I на армяно-визант. Соборе в Феодосииполе (Карин, ныне Эрзурум, Турция) ок. 633 г., воспринятые как признание им Халкидонского Собора (*Вселенский IV Собор*), вызвали острую критику со стороны О. М. В свою очередь католикос, обвинив О. М. в еретических взглядах, выслал его из Двина. Нек-рое время О. М. пребывал в мон-ре Майраванк в окрестностях Бжни, однако из-за преследований со стороны католикоса вскоре переселился в Гардман, где, согласно арм. источникам, и скончался. Однако халкидонитские авторы (*Аноним Армянский, Арсений Сапарский*) сообщают, что после смерти Езра I О. М. вернулся в Армению и при содействии некоторых князей попытался завладеть престолом католикоса. По этой причине сменивший Езра I католикос *Нерсес III Строитель* (641–661/2) при поддержке князя Армении Теодороса (Феодора) Рыштуни созвал Собор,

на к-ром осудил богословские взгляды О. М. и его учеников как еретические и, нанеся им клейма с изображением лисы (ахвесадропим), сослал в Кавказские горы. После смерти католикоса Анастаса I Акоречи (661/2–667) О. М. вернулся в Армению, где скончался в глубокой старости.

О. М. был выдающимся богословом своего времени. Его лит. наследие свидетельствует о хорошем знании автором содержания современных ему богословских споров. По свидетельству Степаноса Таронци, О. М. написал 3 сочинения: «Наставление о поведении», «Корень веры» и «Ноймак». «Наставление о поведении» в совр. науке иногда отождествляется с гомилиями, известными под именем католикоса *Ованнеса I Мандакуни* (478 — ок. 490), а «Корень веры» считается 1-й редакцией или прототипом сб. «*Печать веры*», в к-рый вошли также отрывки из несохранившихся богословских сочинений О. М. Название соч. «Ноймак», по одной из версий, является искажением названия соч. «Хаватой намак» (Послание веры), к-рое тоже не сохранилось. Перу О. М. принадлежат стихотворное произведение «Скорбь о нераскаявшихся грешниках» и соч. «Анализ кафедрального собора и установленных в нем порядков», в к-ром автор разъясняет символику архитектурных элементов храма, деталей его внутреннего убранства и священных сосудов. В «Истории страны Алуанк» *Мовсес Каланкатуаци* приводит письмо О. М. Давиду, епископу Мец-Колманка, с осуждением иконоборчества (*Мовсес Каланкатуаци*. История страны Алуанк / Пер.: Ш. В. Смбатян. Ер., 1984. С. 135–136; авторство О. М. некоторыми исследователями оспаривается). Существует мнение, что О. М. является автором одной из ранних редакций «*Книги канонов*» и находящейся в ее составе группы канонов, авторство к-рых приписывается католикосу *Сааку I Партеву*. О. М. также атрибутируется сочинение, посвященное 3 первым Вселенским Соборам.

Соч. (на арм. яз.): Печать веры / Предисл., изд.: еп. К. Тер-Мкртчян. Эчмиадзин, 1914. С. 52–55, 142–146, 253–256, 281, 288, 327–330, 363–364; Анализ кафедрального собора и установленных в нем порядков // Сион. Иерус., 1967. № 1/2. С. 70–75; Армянские писатели. Антилас, 2005. Т. 4. С. 349–359. Ист.: История Иоанна Майрагомеци: Из источников Степаноса Орбеляна // Арарат. Эчмиадзин, 1917. Т. 50. № 9/12. С. 746–749 (на

арм. яз.); *Иованнес Драцханакертци*. История Армении / Пер.: М. О. Дарбинян-Меликян. Ер., 1986. С. 84–86; *Степанос Таронский (Асохик)*. Всеобщая история / Пер.: Н. Эмиш. М., 1864. С. 61–62; *Вардан Великий*. Всеобщая история / Пер.: Н. Эмин. М., 1861. С. 79, 107; *Киракос Гандзакци*. История Армении / Пер.: Л. А. Хандарян. М., 1976. С. 65–66; *Степанос Орбелян*. История области Сисакан. Тифлис, 1910. С. 114–118 (на арм. яз.); *Арсений Сапарский*. О разделении Грузии и Армении / Изд., коммент.: З. Алексидзе. Тб., 1980. С. 90–93 (на груз. яз.); *La narratio de rebus Armeniae* / Ed. G. Garitte. Louvain, 1952. P. 42–46. (CSCO. Subs.: 4) (рус. пер.: *Арутюнова-Фиданян В. А.* Повествование о делах армянских, VII век: Источники и время. М., 2004. С. 183–191). Лит.: *Тер-Мкртчян К., еп.* Иоанн Мандакуни и Иоанн Майрагомеци // Шогакат. Вагаршапат, 1913. Т. 1. С. 84–113 (на арм. яз.); *Китарян К.* Иоанн Майраванеци (именовавшийся также Майрагомеци) // Базмавеп. Венеция, 1963. № 121. С. 230–236; 1964. № 122. С. 14–25 (на арм. яз.); *Погарян Н., еп.* Арм. авторы V–XVII вв. Иерус., 1971. С. 67–70 (на арм. яз.); *Кендерян А. М.* Иоанн Майрагомеци. Ер., 1973 (на арм. яз.); *Совье Р. S.* Philoxenus of Mabbug and the Synod of Manazkert // *Aram*. Oxf., 1993. Vol. 5. P. 115–129; *idem*. Christological Trends and Textual Transmission: The Pericope of the Bloody Sweat (Lk 22:43–44) in the Armenian Version // *Text and Context: Studies in the Armenian New Testament* / Ed. S. Ajemian, M. E. Stone. Atlanta (Ga), 1994. P. 35–48; *Esbroek M., van.* Movses Xorenaci et le Girk' Eakac? // *REArm*. N. S. 1994/1995. Vol. 25. P. 109–124; *idem*. Les métamorphoses du Girk' Eakac? // *Ibid*. 1996/1997. Vol. 26. P. 235–248; *idem*. Ein Jahrtausend armenischer antichalkedonischer Literatur // *АНС*. 1998. Bd. 30. S. 146–184, здесь: S. 164; *idem*. Traité acéphale arménien sur les trois premiers Conciles et son attribution probable à Jean Mayravanetsi // *ОСР*. 2002. Vol. 68. P. 89–174; *Кеосеян А.* Очерки богословия арм. средневеков. искусства. Эчмиадзин, 1995. С. 45–82 (на арм. яз.); *Winkler G.* Über die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbolismus: Ein Vergleich mit dem syrischen und griechischen Formelgut unter Einbezug der relevanten georgischen und äthiopischen Quellen. R., 2000. S. 268–270. (ОСА; 262); *Mardrossian A.* Le livre des canons arméniens (Kanonagirk' Hayoc') de Yovhannes Awjnes'ci: Eglise, droit et société en Arménie du IV^e au VIII^e siècle. Lovanii, 2004. (CSCO; 606. Subs.: 116); *Garsoïan N.* Interregnum: Introd. to a Study on the Formation of Armenian Identity (ca 600–750). Lovanii, 2012. P. 75–86. (CSCO; 640. Subs.: 127); *Езекян А., иером.* О жизни и деятельности Ована Майрагомеци // Эчмиадзин. 2018. № 6. С. 30–48 (на арм. яз.).

Иером. Андреас Езекян

ОВАННЭС ТАВУШЕЦІ — см. *Ванакан Варданет*.

ОВЕРБЕК [англ. Overbeck] Джулиан Джозеф (Юлиус Йозеф) (24.04.1821, г. Клеве, ныне земля Сев. Рейн-Вестфалия — 3.11.1905, Лондон), нем. католич. священник и богослов, перешедший в лютеранство, а затем в Православие. Основоположник идеи возрождения зап. обряда в правосл. Церкви (см. ст. *Западных обрядов православные общины*). Род. в ре-

лиг. католич. семье; получил образование в академии и семинарии Мюнстера. В 1845 г. был рукоположен во священника, затем 2 года преподавал Закон Божий в школах Рейнланда, после чего в течение 3 семестров в Берлине изучал вост. языки. В 1848 г. получил степень д-ра философии, в 1850 г. стал д-ром богословия. В 1850–1853 гг. занимался исследовательской деятельностью в Париже, Лондоне и Риме. Свободно владел 15 языками. В 1853 г. имел личную аудиенцию у папы *Пия IX*. В этот период О. испытал 1-е серьезное разочарование в католицизме (Единственный верный исход. 1870. № 8. С. 324). В том же году он получил звание приват-доцента богословского фак-та ун-та Бонна. В ун-те О. познакомился с буд. лидерами старокаатолич. движения. Он считал себя представителем либерального крыла католич. Церкви, выступая против идеи укрепления властных полномочий папы Римского и их закрепления на догматическом уровне, негативно относился к вероучительным нововведениям времен папы *Пия IX*, полагая их противоречащими учению древней Церкви. В 1857 г. О. оставил преподавание в Боннском ун-те и объявил о переходе в протестантизм. В этом же году женился. В браке имел 4 детей. О протестант. периоде жизни О. известно крайне мало. В ж. «*Protestantische Monatsblätter für innere Zeitgeschichte*» он регулярно публиковал статьи, посвященные критике католицизма. Есть упоминания о том, что О. участвовал в богослужениях в одной из берлинских церквей, однако был ли он пастором, неизвестно. В 60-х гг. XIX в. О. и его семья переехали в Великобританию, где в Оксфорде он занимался исследованиями в области истории древней Церкви. Здесь в 1865 г. была издана его монография, посвященная наследию сир. св. отцов (*Overbeck J. J.* S. Ephraemi Syri Rabbulae episcopi Edesseni Balaei aliorumque Opera selecta. Oxf., 1865).

Изучение истории и вероучения Вост. Церкви привело О. и его англ. единомышленников к осознанию истинности правосл. веры, они решили перейти в Православие, но при этом добиваться сохранения (реставрации) зап. литургического обряда.

Экклезиологические идеи О. и его сторонников по возрождению зап. правосл. Церкви предполагалось осу-

ществом посредством практики использования зап. литургического обряда внутри правосл. Церкви (The Western Orthodox Catholic Church // OCR. 1871. Vol. 3. P. 41–49). Католич. Церковь, претендовавшая на первенство во Вселенской Церкви, утратила чистоту христ. вероучения под влиянием различных ересей. На протяжении I тыс. по Р. Х. Римская Церковь была православной, что, по мнению О. и его сторонников, можно рассматривать как сосуществование двух не противоречащих единству вероучения литургических форм внутри одной Церкви. Такое положение и было частью Божественного замысла о многообразии человеческой культуры. Римская Церковь, согласно О. и его сторонникам, сформировалась под влиянием таких богословов, как сщмч. Киприан, блаженные Августин и Иероним, святители Лев и Григорий Великий. По мнению О., несправедливо при переходе в Православие помимо принятия вероучения требовать от зап. христиан использования вост. литургической формы (Richardson A. The Present Crisis: An Appeal to Ritualists and all Those Who are Sincerely Searching for the Truth, the Way, and the Life // Ibid. 1869. Vol. 2. P. 149–156). Его план должен был исправить допущенные Римской Церковью ошибки и возродить зап. христианство в единстве веры с Церквями правосл. Востока. О. и его сторонники были убеждены в том, что, несмотря на все нововведения, католич. Церковь сохранила «кафолическое зерно» (Православная кафолическая Церковь. 1868). О. считал, что католики-миряне, к-рые ведут благочестивый образ жизни, не несут ответственности за догматические нововведения, которые привнесены иерархами. Он полагал, что миряне фактически принадлежат правосл. Церкви, и надеялся, что это благоприятно скажется на реализации его плана, подтолкнув многих из них на присоединение к его проекту. Для возрождения зап. Православия необходимо было отказаться от всех нововведений, которые были привнесены в Зап. Церковь, а также вновь утвердить догматы, принятые на 7 Вселенских Соборах, в том виде, в к-ром они существовали внутри правосл. традиции. По мнению сторонников О., следовало отказаться от индальгенций и идеи чистилища, практики обязательного безбра-

чия духовенства, восстановить таинства в их прежнем виде, отказаться от учения о Filioque, догмата о Непорочном зачатии Девы Марии, деканонизировать поздних католич. святых и упразднить все монашеские ордена, кроме бенедиктинского как существовавшего до Великого раскола; богослужения совершать на национальных языках. Восстанавливаемая зап. правосл. Церковь должна стать конгломератом автокефальных Поместных Церквей и находиться в подчинении Святейшего Правительствующего Синода РПЦ до появления достаточного числа епископов. Воссоздание зап. традиции, по мнению О., смогло бы восстановить Вселенскую Церковь согласно первоначальному Божественному замыслу и привлечь в нее большее число людей.

Переход в Православие. Хотя О. еще с 1865 г. считал себя православным (Kahle W. Westliche Orthodoxie: Leben und Ziele Julian Joseph Overbecks. Köln, 1968. S. 21), он не присоединялся к правосл. Церкви, т. к. прежде хотел добиться разрешения на сохранение зап. литургического обряда. Осуществление своего плана О. и его сторонники видели в тесном взаимодействии с Русской Православной Церковью как наиболее преуспевшей в деятельности на благо всего христ. мира, самостоятельной и открытой в отличие от Поместных Восточных Церквей, находившихся в то время под гнетом Османской порты. Поэтому 1-й контакт с Православием община О. установила, обратившись в рус. посольство в Лондоне. Настоятель рус. церкви в Лондоне прот. Е. Попов передал обращение О. в Синод, где проект О. был воспринят неоднозначно. Еще в 1865 г. прот. Е. Попов писал обер-прокурору Синода Д. А. Толстому о возможности осуществления плана О. и о его желании перейти в Православие в сущем сане. Толстой передал это письмо свт. Филарету (Дроздову), к-рый призвал к осторожности в вопросе объединения Церквей, относительно же принятия О. в сущем сане высказался отрицательно, т. к. это нарушило бы древние капоны (Филарет (Дроздов), митр. Письмо к обер-прокурору Синода, гр. Д. А. Толстому, о бывшем римско-католическом пасторе в Вестфалии, Овербеке от 24 июня, 1865 // Филарет Московский, свт. Собр. мнений. 1885. Т. 2. С. 711).

При посредничестве прот. Е. Попова были установлены контакты между О. и А. А. Киреевым, адъютантом и другом вел. кн. Константина Николаевича, а также сестрой Киреева О. А. Новиковой, жившей в Лондоне (О. состоял с Новиковой в длительной переписке, его письма к ней хранятся в Британской б-ке); великий кн. Константин стал оказывать поддержку проекту О. В это же время прот. Е. Попов убедил О. прежде официально перейти в Православие и лишь потом обратиться в Синод. В июне 1869 г. О. через таинство Миропомазания был присоединен к Православию в посольском храме Успения Божией Матери, о чем обер-прокурор Синода Толстой лично доложил имп. Александру II. На полях этого письма оставлена запись, сделанная императором: «Очень рад!» (РГИА. Ф. 797. Оп. 205. Д. 396: Журналы комиссии при Синоде по рассмотрению предложения доктора Овербека о создании правосл. Англ. Церкви. Л. 47).

Обсуждение проекта О. в Синоде РПЦ. В сент. 1869 г. О. через прот. Е. Попова отправил в Синод письмо с прошением об учреждении Православия зап. обряда, подписанное 106 сторонниками О., число к-рых впосл. возросло до 144. Предваряло документ обращение О. к Синоду с указанием, что среди просителей люди разных слоев общества, от духовенства и ученых Оксфордского и Кембриджского ун-тов до простых ремесленников. Вместе с петицией в Синод был отправлен и проект чинопоследования правосл. мессы, совершение к-рой, по мысли О., должно было стать отправной точкой для воссоздания зап. Православия. Синод выразил заинтересованность в этом проекте и в дек. 1869 г. просил министра иностранных дел А. М. Горчакова пригласить прот. Е. Попова лично доставить в С.-Петербург петицию О. После офиц. вызова из МИД прот. Е. Попову в Синоде поручили уговорить О. посетить С.-Петербург вместе с ним для личного знакомства, причем на эту поездку были выделены значительные денежные средства. В дек. 1869 г. О. и Попов отбыли в С.-Петербург. К приезду О. в Россию для рассмотрения его плана в Синоде была сформирована специальная комиссия. Возглавлял комиссию митр. Новгородский, С.-Петербургский и Финляндский Исидор (Никольский).

В комиссию также входили: председатель Учебного комитета при Синоде прот. И. Васильев, ректор СПбДА прот. И. Янышев, прот. Е. Попов, экстраординарный прот. профессор СПбДА И. Т. Осинин, обер-прокурор Синода Толстой и О. Целью комиссии было рассмотрение петиции, а также проекта правосл. мессы.

По приезде О. в Россию в конце дек. 1869 г. состоялась его встреча с Киреевым, а 5 янв. 1870 г. Киреев представил О. вел. кн. Константину Николаевичу, к-рый принял богослова и заявил о поддержке его проекта. Однако, несмотря на первые успехи, он полагал, что проект нужно предать огласке, т. к. «Святейший Синод может не решиться действовать достаточно смело». С этой целью им была организована встреча О. с супругой Александра II, имп. Марией Александровной, также выказавшей ему поддержку.

В нач. янв. 1870 г. состоялось совещание комиссии Синода по проекту О., в ходе к-рого обсуждались вопросы канонической принадлежности общин зап. Православия, сохранения священства О. Относительно вопроса о каноническом статусе зап. Православия было решено, что общины будут находиться под юрисдикцией Синода, однако при появлении достаточного числа архиереев получают статус национальных Поместных Православных Церквей по аналогии с устройством Вост. Церкви. Рассматривался и ряд практических вопросов. Комиссия согласилась с идеями О. сохранить, где это возможно, существующую практику Римской Церкви с тем, чтобы не нарушать привычных для мирян зап. Церкви традиций. Было разрешено, с нек-рыми ограничениями, использование органа за богослужением, одобрены предложенные О. более древние варианты облачений, к священным сосудам добавлено копие, регламентировано обязательное использование антимиаса, утверждено использование правосл. формы совершения крестного знамения, рассмотрен вопрос об архитектуре храмов зап. обряда.

Наиболее важным вопросом, разбиравшимся комиссией, было обсуждение чинопоследования, представленной О. правосл. мессы (*Liturgia Missae Orthodoxo Catholicae Occidentalis*), которая должна была совершаться повсеместно в общинах зап. обряда. Комиссия вырази-

ла свое уважение к проделанной О. работе над текстом. В основу текста мессы О. положил современную для того времени Тридентскую мессу, из ее текста были удалены упоминания о *Filioque*, об учении о сверхдолжных заслугах святых. Кроме того, О. внес изменения и в текст анафоры, эпиклезы к-рой была заменена на эпиклезу Мозарабского обряда как более древнего, сохранившегося со времени, предшествовавших эпохе Великого раскола. Комиссия внесла нек-рые изменения в текст О., главным из к-рых был отказ от использования Мозарабской эпиклезы — заменили ее на эпиклезу литургии свт. Иоанна Златоуста, с тем чтобы подчеркнуть момент схождения Св. Духа, к-рое в соответствии с правосл. традицией совершалось именно в это время, в отличие от католич. практики, согласно к-рой пресуществление Даров происходило при произнесении установочных слов. В чинопоследование мессы были добавлены Трисвятое, молитвы о властях и внесены изменения филологического характера в тексты отдельных молитв. О. согласился со всеми замечаниями синодальной комиссии.

Помимо тематики, посвященной устройству общин зап. обряда, был рассмотрен вопрос о сохранении О. священства, полученного в католич. Церкви. Покинув католицизм, О. женился, нарушив правила апостолов и Вселенских Соборов. Однако, по мнению комиссии Синода, ради чрезвычайной важности проекта О., значения его личности и авторитета в процессе реализации проекта зап. Православия необходимо пойти на уступки и признать священство богослова «для пользы церкви Вселенской», тем более что «свою ревность о пользах Православной Церкви г. Овербек достаточно уже доказал своими трудами», а его дело может иметь важное значение «не для одной только Православной Церкви, но и для всего христианского мира» (РГИА. Ф. 797. Оп. 205. Д. 396: Журналы комиссии при Синоде по рассмотрению предложения доктора Овербека о создании правосл. Англ. Церкви. Л. 47).

О. было поручено представить список тех изменений в обрядах, к-рые, по его мнению, должны быть допущены для зап. правосл. Церкви. Кроме того, он должен был согласиться с программой, присланной Восточ-

ными патриархами Англиканской Церкви в нач. XVIII в., во избежание появления возможных противников проекта в К-поле.

Вернувшись в Англию, О. начал активно продвигать свои идеи через ж. «Orthodox Catholic Review» (OCR: Православно-кафолическое обозрение), 1-й номер к-рого вышел еще до офиц. перехода О. в Православие. Журнал издавался с 1867 по 1891 г. при финансовой поддержке Синода РПЦ и был главным информационным источником общины О., объединяя сторонников проекта зап. Православия, наиболее значимыми из к-рых были Дж. Шанн, Дж. Секкомб и А. Ричардсон. Появление проекта О. встретило негативное отношение со стороны представителей Англиканской Церкви, к-рые увидели в нем попытку прозелитизма. В англ. прессе вышел ряд статей, целью к-рых была дискредитация проекта О.

Несмотря на внимание со стороны Синода, дело богослова двигалось медленно, однако Киреев и члены Петербургского отдела Об-ва любителей духовного просвещения (ПО ОЛДП) надеялись на его реализацию. Через 2 года обсуждений Синод направил обращение к патриарху К-польскому Анфиму, в котором представил проект О. и просил поддержать его осуществление. Обращение Синода было встречено в К-поле негативно, т. к. считалось, что католиков, желавших присоединиться к Православию, необходимо перекрещивать. Повторное крещение было неприемлемо для О. и его сторонников. Для решения этой проблемы по повелению вел. кн. Константина через рус. посла Нелидова в Фанар были направлены документы, опровергающие практику повторного крещения католиков, — выписка из Деяний Московского Собора 1666–1667 гг., хранившихся в Синодальной б-ке в Москве, и оригинал грамоты 1718 г. из архива МИД имп. Петру I от К-польского патриарха Иеремии III, в к-рой говорилось о том, что лютеран и кальвинистов, желавших присоединиться к Православию, следует принимать в лоно правосл. Церкви не через повторное крещение, а через миропомазание. Однако эти действия не дали результата, по мнению Киреева, из-за вмешательства англикан, обвинивших проект О. в прозелитизме.

Отсутствие ответа на послание Синода к патриарху в посл. греч. сторуна объясняла утерей документа в Патриархии. Затягивание ответа по вопросу О. имело политические причины: с одной стороны, это нежелание Константинополя вызвать негативную реакцию со стороны англикан, с другой — осложнившиеся отношения между Фанаром и Синодом по вопросу о болг. схизме.

В России не оставляли надежды на реализацию плана О. При поддержке ПО ОЛДП активно публиковались сочинения О. о возрождении зап. Православия, к-рые вызвали значительный интерес как в богословских, так и в светских кругах. Одним из переводчиков трудов О. был профессор СПбДА В. В. Болотов, к-рый в примечаниях к переводу оставил положительный отзыв о проекте О.

Члены ПО ОЛДП пытались использовать проект О. в диалоге с европ. движениями по объединению с Православием. Предполагалось задействовать проект О. в диалоге со старокатоликами. С этой целью в период с 1871 по 1875 г. О. принимал участие в старокатолических съездах. Предполагалось также использование его проекта для принятия Православия получившими автономию волынскими чехами. В 1872 г. 2 известных в то время богослова, перешедших в Православие, — В. Гетте и Э. Мишо — согласились присоединиться к проекту О. По мнению вел. кн. Константина, это должно было окончательно убедить Фанар в необходимости поддержать идею О., однако реализация проекта зависела от его признания Восточными Церквями.

В 1876 г. при содействии Синода и МИД Российской империи О. посетил К-поль и был принят патриархом Иоакимом II. Патриарх высказал одобрение, однако окончательного утверждения проекта получено не было. В 1879 г. богослов вновь посетил К-поль, но так же безрезультатно. При видимом одобрении проекта его реализация откладывалась: греки требовали повторного рукоположения О.

В 80-х гг. XIX в. началась смена политической эпохи в России. Назначение в 1880 г. обер-прокурором К. П. Победоносцева и гибель Александра II (1881) осложнили работу над проектом зап. Православия. Киреев обращался к Победоносцеву, однако тот отнесся к проекту О. с по-

дозрением и уменьшил его финансирование. В 1881 г. О. согласился повторно принять рукоположение в К-поле, однако на поездку были необходимы средства. Синод финансировать эту поездку отказался. О. писал Кирееву о том, что мн. члены его общины, не дождавшись за 10 лет реакции со стороны правосл. Церкви, начали переходить в католицизм. По нек-рым данным, в 1883 г. проект был все же одобрен К-польским патриархом, но решение тут же было приостановлено из-за протеста Синода Элладской Церкви, вызванного, вероятно, протестом со стороны англикан. Церкви. Из переписки О. с Новиковой следует, что проект был поддержан Синодами Румынии, Сербии, одобрен К-польским, Александрийским и Иерусалимским патриархами. Не получив согласия на осуществление проекта, О., как следует из архивных данных, решился на отчаянный шаг: ради сохранения своей общины в лоне правосл. Церкви согласился на использование, с некоторыми незначительными изменениями, Литургии свт. Иоанна Златоуста. Однако и такой вариант реализован не был. После этого К-поль более не возвращался к проекту Овербека, а в 1884 г. и Синод окончательно отказался от его реализации также из-за протестов Греческой Церкви, не желавшей осложнения отношений с англиканами. По нек-рым данным, оставшиеся члены общины О. присоединились к Греческой Церкви. По данным прот. Е. Смирнова, настоятеля посольской церкви в Лондоне, за неделю до смерти О. в последний раз исповедовался и причастился.

Рус. пер.: Правосл. католическая Церковь: Протест против папской церкви и возвращение к основанию католических нац. Церквей // ХЧ. 1868. № 12. С. 807–829; Благопрмышленительное положение православной России и ее призвание к восстановлению православной западной католической Церкви // Там же. 1869. № 12. С. 1056–1075; 1870. № 1. С. 125–187; Единственный верный исход для либеральных членов Римско-Католической Церкви: Открытое письмо к гр. Д. А. Толстому, г. обер-прокурору Св. Синода и министру народного просвещения // Там же. 1870. № 8. С. 308–334; № 9. С. 519–550; № 11. С. 809–848; № 12. С. 979–1018; Бесспорные преимущества Правосл. Кафолической Церкви пред другими христ. исповеданиями // Там же. 1882. № 5/6. С. 776–798; № 7/8. С. 176–207; № 9/10. С. 385–413; 1883. № 1/2. С. 56–114; № 3/4. С. 407–445.

Лит.: Abramtcev D. The Western Rite and the Eastern Church: Dr. J. J. Overbeck and His Scheme for the Re-Establishment of the Orthodox Church in West: Diss. Pittsburg, 1961;

Kahle W. Westliche Orthodoxie: Leben und Ziele J. J. Overbecks. Köln, 1968; Huber P. Orthodoxe Pioniere westeuropäischer Herkunft // Idem. Jenseits von Ost and West. В., 2006. С. 33–36. (St. Andreas-Bote. Sonderheft); Флоровский Г. В. Пути русского богословия. М., 2009; Воронин В. Е. Вел. кн. Константин Николаевич и старокатолич. движение в Европе: Основание Петербургского отд. ОЛДП // Константиновский дворцово-парковый ансамбль: Исслед. и мат-лы: Сб. ст. СПб., 2013. С. 90–108; Котылова Е. А. «Дело Овербека» в жизни С.-Петербургского отд. ОЛДП // Вестн. Волжского ун-та им. В. Н. Татищева. 2013. № 4(14). Т. 2. С. 167–178; Birchall C. Embassy, Emigrants, and Englishmen: The Three Hundred Year History of an Embassy Church. N. Y., 2014; Chapman M. D. The Fantasy of Reunion Anglicans, Catholics, and Ecumenism, 1833–1882. Oxf., 2014; Чумичев А. А. Литургические аспекты проекта возрождения православия зап. обряда Ю. И. Овербека // Вестн. ИСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2017. Вып. 78. С. 83–94.

А. А. Чумичев

ОВЕЧЬИ ВОРОТА, в Иерусалиме — см. ст. *Иерусалим*.

ОВИДИОПОЛЬСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Одесской и Измаильской епархии Украинской Православной Церкви (УПЦ), названо по пос. Овидиополь Одесской обл. Учреждено по решению Синода УПЦ от 20 июля 2012 г. Епископом Овидиопольским определено быть клирику Одесской епархии архим. Аркадию (Таранову), хиротония к-рого состоялась 4 авг. того же года. Еп. Аркадий является наместником одесского во имя великомученика Паптелимона мужского монастыря.

ОВИНОВСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ, чудотворный образ, происходящий из Паисиева галичского монастыря в честь Успения Пресвятой Богородицы (празд. 15 авг.) (см. также в ст. *Успение Пресвятой Богородицы*, разд. Чудотворные иконы).

Обретение иконы. Сведения об О. и. известны по неск. рукописным источникам. Наиболее ранним, странноизложенным является «Сказание о чудотворном образе Богоматери Овиновския иже явися во граде Галиче» с присовокуплением чудес, включенное в галичский рукописный сб. «Житие прп. Паисия Галичского Чудотворца со Службой» в сер.— кон. XVII в. (РГБ ОР. Ф. 299. Ед. 57. Л. 34–60). Краткий вариант этого «Сказания...» содержится в выписках из галичских церковных книг 1831 г. (ГА Костромской обл. Ф. 130. Оп. 12. П. 302. Кн. 715.

Л. 28–33). Основная канва повествования такова: боярин Иван Овин «призва древоделы во время летнее», чтобы поставить новую ц. во имя свт. Николая взамен обветшавшей в расположенном рядом мон-ре. В воскресный день шедшего из дома боярина напрогив монастырских ворот встретили 2 прекрасных ликами юноши с иконой в руках. Они сказали, что икону прислали родители супруги Ивана, заповедав ему поставить на месте ц. свт. Николая храм в честь Успения Пресв. Богородицы. Иван принял из их рук «со страхом и радостью» икону, внес ее в мон-рь и поставил «на уготовленное место иде же хотеше основати церковь». В мон-ре он сообщил игумену и братии о случившемся, однако стал беспокоиться о том, что, поскольку «бых во ужасе велицем», «не воззвах юнош тех в дом свой». Но ни на пути домой, ни дома Иван тех юношей не нашел, его жена также не видела и не слышала о них; повеление разыскать визитеров «по всех путех» тоже оказалось безуспешным. Тогда «Иван же разуме быти Божию [явлению] пресв. Богородицы Честнаго ея Успения... а юноши сии Англии Божии суть». В др. трактовках версии «Сказания...» говорится, что икону Ивану вручил «некий муж» или «некие мужи с условием поставить во имя этой иконы церковь в его ктиторском монастыре» (Григоров. 2006. С. 239).

Боярин Иван Овин — лицо историческое. Выходец из Вел. Новгорода, он имел обширные владения близ Галича, сохранившие его имя в совр. топонимике города (Овинов луг на берегу Галичского оз., Овинов починок, Овиновская слобода). В пределах вотчины Овина, в к-рую в т. ч. входило с. Успенское (с XVII в. — Успенская слобода, ныне с. Успенская Слобода), со стороны Костромской дороги в направлении к Галичу находился Никольский мон-рь — буд. обитель прп. Паисия Галичского. Летописных сведений об основании мон-ря не сохранилось (если таковым не является упоминание о сооружении новгородцем Обакуном ц. свт. Николая Чудотворца на р. Кешме в Галиче в 1340, см.: Новгородский летописец: (С 946 по 1441 г.). Мышкин, 1899. С. 205). Существует отличная от «галичской» «новгородская» версия обретения иконы, учитывающая происхождение рода Овиновых из Вел. Новгорода. После воз-



Овиновская икона Божией Матери.
Хромолитография. 1883 г.
(ЦИАМ)

вращения из похода боярин Иван Овин заболел и получил исцеление от иконы Божией Матери «Успение», присланной ему неким мужем («гречинном»). По совету архиепископа Овин построил в своей боярщине храм в честь иконы, принесшей ему исцеление, чтобы она помогала всем людям. Т. о., главная мысль «новгородской» версии — икона была обретена в Вел. Новгороде и в Галич привезена самим Овиным (Григоров. 2006. С. 239, 314).

Согласно информации еп. Амвросия (Орнатского), переосвящение монастырского храма из Никольского в Успенский и, как следствие, самого мон-ря приходится на время вел. кн. Дмитрия Иоанновича Донского (1359–1389) (ИРИ. Ч. 5. С. 444). Нельзя исключить, что события обретения иконы, строительства храма и его переосвящения были действительно разнесены по времени: первые 2 могли произойти до 1362 г., т. е. до изгнания с княжения кн. Дмитрия Константиновича (?) Галичского и вхождения Галича в состав Великого княжества Московского, 3-е — в правление вел. кн. Дмитрия Донского. Эта версия находит подтверждение в раннем «Сказании...»: после того как икона прославилась чудесами и к ней стал во множестве стекаться народ, она «прозвася Овиновская... Обитель же она от того времени нача зватися Успенская, а не Николаевская» (РГБ ОР. Ф. 299. Ед. 57).

Чудеса О. и., зафиксированные в раннем «Сказании...», составляют отдельную большую часть истории образа. Проявления чудодействен-

ной силы от иконы по ее обретении описаны совокупно, но при этом демонстрируют широкий диапазон исцелений: «от единого точие прикосновения» слепые прозревают, к глухим возвращается слух, у ослабленных «жилы укрепляются», нечистые духи изгоняются, хромые начинают ходить, а немые — говорить, скорченные распрямляются («сляченные распростирахуся»). Отдельные чудеса относятся к игуменству прп. Паисия Галичского. Первое из них совершилось, когда в закрытом храме занялся огонь и ученик прп. Паисия — прп. Иаков Галичский († 2-я пол. XV в.), «разбив двери церковныя», вынес нетронутую пламенем О. и. и сам вышел невредимым, хотя в том пожаре расплавились серебряные и золотые приклады, драгоценный убор (венец, цапа и гривны) чудотворного образа. Следующие разделы «Сказания...» представляют собой по сути хронограф в галичской версии изложения рус. истории, в т. ч. сквозь призму чудес от О. и. Эта часть открывается вступлением о завете вел. кн. Дмитрия Донского своим сыновьям; о благочестии получившего княжение в Галиче кн. Георгия Дмитриевича, которого в 1425 г. посетил свт. Фотий, митр. Московский, и благословил князя и всю землю Галичскую. Далее содержится рассказ о походе в 1429 г. (1433?) вел. кн. Василия Васильевича в Галич, в удел своего дяди, и «плении» там О. и., ставший основой содержания 2-го отдельного чуда: по возвращении в Москву вел. князь поставил икону в соборной церкви (в Успенском соборе Московского Кремля), «заклучив двери, утверди замками и печатями, и стражей пристави», но в ту же ночь О. и. чудесным образом перенеслась в Галич, где братия обрела ее стоящей в храме на прежнем месте, в чем позже убедились и присланные вел. князем посланники. Др. источники сообщают, что О. и. была возвращена в Галич прп. Паисием, к-рый ездил для этого в Москву с посольством (перед поездкой галичане собирали деньги предположительно для выкупа иконы). В результате вел. князь при содействии свт. Ионы, митр. Московского, торжественно вернул прп. Паисию икону вместе с вкладом на восстановление им же самым разрушенной обители. Возвращение иконы, к-рую встречали все жители города, пришлось на день

престольного праздника мон-ря — Успения Пресв. Богородицы, тогда же и было установлено празднование О. и.

В следующем разделе «Сказания...» говорится о процветании обители в княжение кн. Дмитрия Георгиевича Красного, когда она приросла вотчинами, пожертвованными



Богоматерь Овиновская.
Икона. XIX в.

(собор Паисиева Галичского мон-ря).

Фото: священник Игорь Палкин

внуком Ивана Овина Дмитрием (мон. Ионой) Ярцовым — пострижником своего ктиторского мон-ря. В этот период была создана «новонаписанная икона», к-рую перед смертью (1440) кн. Дмитрий Георгиевич завещал прп. Паисию пожеловать вел. кн. Василию Васильевичу. Хождение преподобного в Москву с этим списком в «Сказании...» (сведения об этом содержатся в Житии прп. Паисия) приходится на время после янв. 1450 г. («после бою Галичского»). Торжественный выход вел. кн. Василия Васильевича с сыном и митрополитом с духовным собором «на сретение иконы» описывается аналогично подобным процессиям, нашедшим (в отличие от данного события; согласно ППБЭС — в 1449) отражение в московских летописях (ср., напр., близкие по времени проводы из Москвы Смоленской иконы Божией Матери в 1456 в иллюминированном Лицевом летописном своде, 70-е гг. XVI в.). Вел. князь не дерзнул оставить список своей прежней иконы-«пленницы» и, отпуская обратно с честью прп. Паисия, повелел его «проводить двум архимандритам, Спасскому Задворному Трифону да Чюдовскому Ар-

химандриту Никандру, да протопопам и священникам Московским» (архимандритство 1-го, духовника вел. кн. Василия Васильевича, буд. свт. Тихона, приходится на 1453–1462, см.: *Строев*. Списки иерархов. Стб. 142; 2-го архимандрита определяется менее уверенно — 1471–1477, см.: Там же. Стб. 162). Также вел. князь распорядился хранить О. и. и ее список в мон-ре, но «егда от Казани и от луговья черемисы в Галиче не тихо» — переносить обе иконы в городскую соборную церковь «во имя Всемилостиваго Спаса за сторожею» на временное сохранение (в т. ч. без указания их в описи храма).

Основной источник информации об О. и. — Житие прп. Паисия Галичского — не содержит включенное в рус. летописи московской редакции «Чудо о Дмитрии Красном», сообщающее о кончине князя: уже приготовленный к погребению и лежащий в храме, он вдруг ожил и был жив еще 3 дня, пел псалмы и говорил о божественных предметах. После этого события, к-рое в тексте не связано непосредственно с иконой, прп. Паисий встречался с епископом и храм был вновь освящен (вероятно, духовные лица не знали, как оценить произошедшее).

Иконография и списки. Согласно «Сказанию...», в мон-ре к 1440 г. были 2 чтимые иконы: «чюдотворная зовомая Овиновская, иже два Аггла принесоша», и ее список — «новонаписанная икона строения Князя Дмитрия Георгиевича... что в серебряном киоте». Ко времени публикации в кон. XIX в. масштабного свода чудотворных икон общероссийского почитания об иконографии О. и. сложилось устойчивое представление как об иконе с изображением Успения Пресв. Богородицы (*Снегирева*. Земная жизнь Пресв. Богородицы. С. 274; *Поселянин Е.* Богоматерь. С. 518–519). В дореволюционных справочниках с историей Паисиева мон-ря О. и. именуется иконой Успения Пресв. Богородицы (ППБЭС, с датой явления — ок. 1425) или сведения об ее иконографии не представлены (ИРИ. Ч. 5. С. 444). Не позднее 1847 г. икона с названием «Овиновская» была включена в Лицевой Свод икон Божией Матери в его расширенном варианте (с 160 иконами) — на 4-листовой гравюре «Изображение явленных и чудотворных икон» работы

выпускника Имп. академии художеств Е. Н. Долгова (1800–1847) (*Ровинский*. Народные картинки. Кн. 3. № 1218. С. 485. № 93); однако ценность таких памятников, в т. ч. иконописных, не в передаче иконографии иконы, к-рая трактуется по-разному и достаточно вольно, а собственно в фиксации ее названия (напр., на мстёрской иконе «Богоматерь Неопалимая Купина с чудотворными иконами Богоматери» О. и. — поясной образ типа «Умиление» с Младенцем Христом на правой руке Божией Матери, иконописец В. А. Кукин, 1894, собрание В. А. Болдаренко; см.: «И по плодам узнается древо». М., 2003. Кат. 63. С. 539–544).

Важные сведения относительно святых Паисиева мон-ря содержатся в рукописном сб. «Солнце Пресветлое» нач. XVIII в. (МГУ НБ. № 293. Л. 4). Помимо чудотворной иконы Успения, к-рая «во граде Галиче явися в лето 6960 (1452)», прежде был явлен др. образ, когда Овин «созидал церковь Святаго Николы в селе своем»; именно этот, прежде явившийся образ находился в Москве «при митрополите Ионе Чюдотворце и при Пайсее игумене Галицком и паки с Москвы не видимо осебе отхождаше в Галич...». Согласно этому источнику, в кон. XVII — нач. XVIII в. в мон-ре прп. Паисия были 2 чтимые иконы разной иконографии: связанная с именем Ивана Овина ранняя икона XIV в. Богородицы с Младенцем, «Овиновская», и явленная в игуменство прп. Паисия в сер. XV в. — «Успение Пресв. Богородицы», очевидно, храмовый образ обители.

В письменных источниках, восходящих к Житию прп. Паисия Галичского XV в., краткие сведения об изображении на явленной иконе дают ясное представление об О. и. как об образе Божией Матери с Младенцем Христом: «...два юноши красны зело; оба держаще руками своими икону пресвятыя Богородицы и на руке [имею] предвечного Иисуса Христа» (цит. по списку 1831 г. — ГА Костромской обл. Ф. 130. Оп. 12. П. 302. Кн. 715. Л. 28 об.).

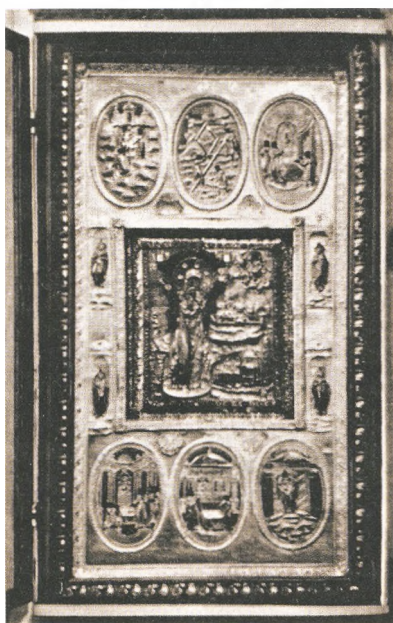
К этому описанию близка чудотворная икона Паисиева мон-ря, «называемая Овиновскою» (ИИАК. 1909. Вып. 31. С. 175), находившаяся в иконостасе каменного Успенского собора, построенного кн. А. М. Львовым между 1642 и 1646 гг. На фотографии (1902, см.: *Тригоров*. 2006.

Прил. Ил. к с. 223–242) икона запечатлена под сплошным окладом, который отражает общие черты ее иконографии: в левой части изображения представлена в развороте вправо Богородица с Богомладенцем на руках, стоящая у расположенного позади трона; Младенец Христос левой (!) ручкой благословляет, в правой — держит свиток. В правой части композиции на пейзажном фоне внизу на берегу Галичского оз. расположены деревянные крепостные стены города, вверху — строения обители; в облачном сегменте, в правом верхнем углу, — образ благословляющего Господа Вседержителя. Т. о. Богоматерь «Овиновская» представлена в этой композиции как покровительница Галича и мон-ря. Икона была вставлена в раму, также покрытую окладом с 6 клеймами чудес по верхнему и нижнему полям и с образами 4 святых на боковых полях. В Успенском соборе на стене, над ракой прп. Паисия, помещалась также живописная композиция с изображением крестного хода, во главе к-рого показан сам преподобный, несущий в руках О. и. в окладе и киоте (известна по фотографии 1902 г.; см.: Там же).

Изображение на списках О. и. указанной иконографии деревянной надвратной ц. во имя Святителей Московских может свидетельствовать о создании композиции между 1701 (дата монастырской описи, в которой еще нет упоминания данной иконы) и 1738 (дата, когда надвратная церковь была разобрана) годами (Православные мон-ри. 2009. С. 23–24). На этих списках последовательно сохранялась важная особенность: надпись «Овиновская икона» (вариант — «Икона Богородицы Овиновская») относится, как правило, только к изображению Божией Матери и расположена непосредственно у Ее фигуры или выше, над ней.

Наиболее ранний сохранившийся (нач. XVIII в.?) список О. и. находится в Музее икон Божией Матери при храмовом комплексе свт. Алексия в дер. Исаково Солнечногорского р-на Московской обл. Композиция этой иконы дополнена изображением прп. Паисия Галичского, преклонившего колена перед Пресв. Богородицей.

Список О. и. в иконографии чтимой иконы Паисиева мон-ря представлен на выпущенной в типографии Троице-Сергиевой лавры хро-



Овиновская икона Божией Матери в окладе из Успенского собора Паисиева Галичского мон-ря. Фотография. Нач. XX в. (Ин-т археологии, С.-Петербург)

молитографии «Икона Пр. Бцы Овиновская» с цензурным разрешением на печать от 1883 г. (ЦИАМ. Ф. 2393. Оп. 1. Д. 4440. Л. 21, 104).

К иконам данной иконографии относится находящийся в наст. время в Успенском соборе Паисиева мон-ря



Овиновская икона Божией Матери. 2-я пол. XVIII в. (Музей икон Божией Матери при храмовом комплексе свт. Алексия в дер. Исаково Солнечногорского р-на Московской обл.)

читимый список О. и. Этот образ считается той самой чтимой иконой, к-рая после исчезновения в 1919 г. была найдена в лесу в годы Великой Отечественной войны и принесена во Введенскую ц. Галича. В 60-х (по

др. версии, в 70-х) гг. XX в. икона зимой была выкрадена из храма, но обнаружена через песок. месяцев во время таяния снега. В 1995 г. иером. Серафим (Фирстов; ныне архимандрит) отреставрировал икону; в 2003 г. ее перенесли в Паисиев мон-рь (для Введенской ц. был сделан список).

Арх.: Костромская Вивлиофика // КМЗ КОК. Инв. № 2891. Л. 75–84 [текст Сказания, скопированный М. Я. Диевым].

Лит.: Холмогоров В. И., Холмогоров Г. И. Мат-лы для истории Костромской епархии. Кострома, 1895. [Вып. 1. Отд. 1]: Галичская десятина с пригороды Солигаличем, Судаем, Унжею, Кологривом, Парфеньевым и Чухломой жилых данных церквей: 1628–1710 и 1722–1746 гг. С. 279–283; Житие прп. Паисия Галичского по рукописи 1-й пол. XVIII в. Каз., 1898; Православные рус. обители. С. 261; ИПБЭС. Т. 2. Стб. 1689; Григоров А. И. Мат-лы по истории рус. фамилий. М., 2006. Т. 1; Авдеев А. Г. Житие прп. Паисия Галичского: Исслед. и тексты. М., 2009; *он же*. Чудотворная Овиновская икона Божией Матери // Костромские Ев. 2009. № 7/8. С. 33–44; Авдеев А. Г., Азарков А. А. О возможном иконографическом типе чудотворного образа Божией Матери Овиновской // Пространственно-временные перекрестки культуры: Сб. ст. и мат-лов Всерос. науч. конф. с междунар. участием «Человек и мир человека». Барнаул; Рубцовск, 2009. С. 41–58; Православные монастыри: Путешествие по св. местам. М., 2009. № 46: Паисиево-Галичский Успенский мон-рь / Текст: К. Толоконникова. С. 18–25.

А. И. Григоров, Э. В. Шевченко

ОВРУЧСКАЯ И КОРОСТЕНСКАЯ ЕПАРХИЯ УПЦ, учреждена решением Синода УПЦ от 22 июня 1993 г., отделена от Житомирской кафедры (см. *Житомирская и Новоград-Вольнская епархия*). Территорию О. и К. е. составляют сев. и вост. районы Житомирской обл. (Украина): Брусилковский, Емильчинский, Коростенский, Лугинский, Малинский, Народичский, Овручский, Олевский, Радомышльский, Хорошевский. Епархия разделена на 11 благочиннических округов, границы 10 округов совпадают с границами районов, в Коростенском р-не — 2 благочиннических округа. Правящий архиерей — митр. *Виссарион (Стретович)*; с 22 июня 1993 в сане епископа, с 23 нояб. 2000 в сане архиепископа, с дек. 2010 в сане митрополита). Кафедральные соборы — в честь Преображения Господня в Овруче, в честь Рождества Христова в Коростене. В епархии имеются 295 приходов, мужской и женский мон-ри, осуществляют служение 220 священников, 8 диаконов. В пос. Чоповичи Малинского р-на действует ставропигиальный *Чоповичский в честь*



Монастыри

Действующие

- 1 Овручский Васильевский жен. мон-рь
- 2 Киячевский Казанско-Богородичный муж. мон-рь
- 3 Овручский Иоакимо-Аннинский муж. мон-рь
- 4 Овручский Пречистенский Заручаевский жен. мон-рь
- 5 Селецкий Зачатия св. прав. Анной Пресв. Богородицы жен. мон-рь
- 6 Клинецкий Крестовоздвиженский жен. мон-рь
- 7 Левковичский (Левковский) Никольский муж. мон-рь

Упраздненные

- 1 Овручский Успенский Заручаевский муж. мон-рь
- 2 Овручский Пустынский Воскресенский муж. мон-рь
- 3 Овручский Успенский Заручаевский муж. мон-рь
- 4 Овручский Пустынский Воскресенский муж. мон-рь

Цифрой 1 на карте обозначена Равенская и Острожская епархия

Афонской иконы Божией Матери ставропигиальный женский монастырь (основан в 2007, с 2012 ставропигиальный). При ЕУ существуют отделы: миссионерский, религ. образования и катехизации, по социальному служению и благотворительности.

Предыстория. Большинство районов на территории епархии до 1917 г. входило в состав Волынско-Житомирской епархии, юго-вост. часть О. и К. е., включающая Малинский, Радомышльский и Брусиловский районы, до 1917 г. принадлежала Киевской губ. и митрополичьей Киевской епархии.

Древнейшими храмами региона являются Васильевский собор в Овруче (посл. четв. XII в. (до 1192) (см. в ст. *Овручский во имя святителя Василия Великого женский монастырь*)) и Никольский храм оборонного типа в г. Олевске (1596). Издревле существовал Рождество-Богородичный храм в мест. Иско-

рость (ныне г. Коростень), перестроенный в 1798 г. шляхтичем С. Любовидским. Активное строительство правосл. храмов на территории О. и К. е. началось в 60-х гг. XIX в. В это время приступили к возведению Николаевского собора в Радомысле (ныне Радомышль), была перестроена под правосл. собор унияц. церковь в Овруче. К окт. 1917 г. на территории О. и К. е. действовало больше 150 приходских церквей.

Вскоре после 1917 г. были репрессированы наиболее влиятельные клирики края: настоятель Преображенского собора в Овруче прот. Феофан Яцинский, настоятель Успенского храма в Овруче прот. Стефан Дроздовский, настоятель Покровского храма в Искорости прот. Николай Захаревич.

На территории той части совр. епархии, к-рая входила в Киевскую епархию — в пределах бывш. Радомышльского у., преобразованного в Малинский окр., в 1923 г. было уч-

реждено *Радомышльское викариатство* Киевской епархии. Радомышльским епископом был *Сергий (Куминский)*, занимавший непримиримую позицию по отношению к обновленчеству. На архиерее лежали обязанности по установлению связей между Московской Патриархией и укр. епископами. 23 окт. 1926 г. еп. Сергий был арестован в Москве, расстрелян 11 дек. 1937 г. 3 сент. 1922 г. во епископа Коростенского, викария Волынской епархии (см. *Коростенское викариатство*), был хиротонисан *Леонтий (Матусевич)*. В 1923 г. он уклонился в обновленчество, управлял обновленческой Житомирской епархией. Позднее принес покаяние и воссоединился с Церковью.

На пленуме Волынского ЕУ 24 марта 1924 г. было принято постановление об образовании Овручского викариатства. В протоколе собрания духовенства и мирян 4-го округа бывш. Овручского у. от 22 апр. 1924 г. записано: «Желательно иметь одну епископскую кафедру для всего Коростенского округа в г. Овруче с титулом епископа Овручско-Коростенского... Просить Преосвященного епископа Аверкия (Кедрова. — В. П.) дать свое благословение уездному собранию наметить кандидатов на должность Овручского епископа» (ЦГАВО. Ф. 5. Оп. 2. Д. 196). В литературе встречаются ошибочные указания на то, что в 1924 г. во епископа Овручского был хиротонисан *Максим (Жижиленко)* и что в 1924–1925 гг. он временно управлял Житомирской (Волынской) епархией (Акты свт. Тихона. С. 872, 979). Однако в то время М. А. Жижиленко жил в Москве и служил тюремным врачом (в кон. 1924 — нач. 1925 Волынской епархией управлял Полонский еп. *Максим (Руберовский)*). По-видимому, Овручское викариатство не было создано. Все храмы региона в Коростене, к кон. 30-х гг. XX в. были закрыты.

Во время немецко-фашистской оккупации, начиная с 1941 г., церковная жизнь края возродилась во многом благодаря клирикам, вернувшимся к церковному служению: прот. Елеазару Юзепчуку из Овруча (1-й благочинный Овручского окр. после его восстановления в 1941), прот. Евфросину Данилевичу из Народич, прот. Даниилу Кузьменко из Малина, настоятелю возобновленного



Рождество-Богородичного храма в пос. Фрунзе на окраине Коростеня прот. Стефану Гришку. Возобновилось богослужение в древнейшем приходском деревянном храме края — Покровском в Коростене (XVII в.), его настоятелем в 1942 г. стал свящ. Владимир Гусак; в нач. 50-х гг. Покровский храм сгорел. В 1942 г. в Житомирском Полесье появилось неск. благочиннических округов, их возглавили благочинные из числа новорукоположенных клириков: Иоанн Кульчицкий (Барашевский окр.), Николай Самборский (Емильчинский окр.), Алексей Левитский (Брусиловский окр.), Петр Медына (Чоповичский окр.), Николай Закусило (Базарский окр.), Алексей Хотын (Олевский окр.), Гавриил Почтовый (Лугинский окр.), Борис Шулькевич (Радомышльский окр.).

Почти все открытые во время оккупации общины были перерегистрированы после освобождения края. При Васильевском соборе в Овруче в послевоенный период были зарегистрированы 2 общины: монастырская под рук. прот. Елеазара Юзепчука, возрожденная во время оккупации, и приходская во главе со свящ. Иоанном Хряковым. В 1946 г. мон-рь добивался от патриарха и от Совета по делам РПЦ упразднения прихода при соборе. Тем не менее Васильевский храм женского мон-ря решено было и далее оставить в статусе 2-го кафедрального собора Житомирско-Овручской епархии (ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 3. Д. 29. Л. 16–25). В 1958 г. овручский Свято-Васильевский жен. мон-рь, только что отремонтированный епархией, был закрыт. В 1960 г. из Успенского храма в с. Ступище Народичского р-на в Центральный краеведческий музей Житомира была передана местнотимая чудотворная Ступищанская икона Божией Матери (в кон. 80-х гг. XX в. возвращена верующим). В ходе кампании 1958–1964 гг. закрылись десятки сельских храмов. Активно сопротивлялись закрытию и сумели избежать прекращения деятельности своих приходов настоятель Николаевского прихода в Радомышле прот. Сильвестр Бойко, настоятель Николаевского храма в с. Левковичи и благочинный Овручского р-на прот. Владимир Желюк (снят с должности благочинного в 1963), свящ. Ростислав Бобровницкий из с. Белокоро-

вичи Олевского р-на и др. В 1962 г. в с. Девосин Овручского р-на группа верующих остановила снос храма (жительница села М. Ф. Можаровская за участие в акции была приговорена к 5 годам тюремного заключения).

В пределах О. и К. е. с сер. 60-х гг. XX в. действовали 63 храма: 4 — в Емильчинском р-не, 5 — в Володарско-Волышском р-не, 14 — в Коростенском р-не, 3 — в Лугинском р-не, 7 — в Малинском р-не, 12 — в Народичском р-не, 9 — в Овручском р-не, 3 — в Олевском р-не, 6 — в Радомышльском р-не. В городах не были закрыты 3 храма: Васильевский в Овруче, Николаевский в Радомышле и Покровский в Коростене. До 1989 г. запрещалось вести ремонтные работы в церквях, исключением стал только Васильевский храм в Овруче. В 1986 г. из-за Чернобыльской катастрофы были полностью или частично отселены более 10 сел, вслед. чего прекратили существование Иоанно-Богословский приход в с. Долгий Лес, Чудо-Михайловский в с. Вел. Клещи, Космо-Дамиановский в с. Ноздрице. В зону частичного отселения попал Успенский приход в Ступище, в храме к-рого до 1960 г. хранилась Ступищанская икона Божией Матери.

В 1989 г. началось возрождение церковной жизни. В 1990 г. открылся Димитриевский храм в Малине, в 1991 г. — Николаевский храм в пос. Народичи. В том же году зарегистрирован устав Преображенского прихода в Овруче, его настоятелем стал игум. Виссарион (Стретович). Он добился у властей выделения урочища с руинами дореволюционного Преображенского собора, где в 1990 г. началось строительство нового собора (освящен 25 окт. 2001). В сент. 1991 г. зарегистрировано миссионерское Ольгинское братство в Коростене. В 1992–1993 гг. в Житомирской епархии действовало Коростенское вик-ство. 24 авг. 1992 г. во епископа Коростенского был хиротонисан архим. Виссарион (Стретович).

1993–2018 гг. 22 июня 1993 г. учреждена О. и К. е. Кафедру возглавил бывш. Коростенский еп. Виссарион (Стретович). В 2001 г. предстоятель УПЦ митр. Владимир (Сабодан) освятил 2 собора в О. и К. е.: Преображения Господня в Овруче и Рождества Христова в Коростене. Митр. Виссарион организовал строитель-

ство 97 типовых храмов, 65 молитвенных домов и часовен, в т. ч. в больницах и приютах. В Коростенской тюремной зоне сооружен и освящен в 2014 г. храм (2 раза в год архиерей здесь совершает богослужение, раздаются брошюры духовного содержания, продукты). По инициативе митр. Виссариона установлены памятники равноап. кн. *Владимиру (Василию) Святославицу* в Овруче (2015), Коростене (2015) и Малине (2017), равноап. кнг. *Ольге* в Коростене (2008), прмч. *Макарию (Токаревскому)* Овручскому в Овруче (2008).

По территории О. и К. е. прошли несколько общеукр. крестных ходов. В 2001 г. состоялся крестный ход, инициатором к-рого была общественная орг-ция «Путь православных». В окт. 2004 г. в рамках Всеукраинского крестного хода в Коростень были привезены чудотворные иконы Божией Матери: Феодоровская, Державная, Киевская «Призри на смирение» и Почаевская. 21 июля 2016 г. по территории О. и К. е. прошел Всеукраинский крестный ход мира, любви и молитвы за Украину. Духовенство и верующие во главе с митр. Виссарионом встретили крестный ход, идущий с запада Украины с Почаевской иконой Божией Матери, молебном. 20–28 июля 2017 г. в О. и К. е. состоялся крестный ход с чудотворной Киево-Барской иконой Богородицы; он был приурочен ко дню памяти равноап. кн. Владимира. Во время крестного хода духовенство и верующие молились о мире на Украине и между странами.

Ежегодно в Овруче совершается крестный ход к памятнику прмч. Макарию (26 мая). Из Овруча в день празднования Казанской иконе Божией Матери и на Усекновение главы Иоанна Предтечи совершаются крестные ходы в *Казанской иконы Божией Матери мужской монастырь* в урочище Кипячее близ пос. Чоповичи Малинского р-на.

В О. и К. е. особо почитаются местные образы Пресв. Богородицы: копия древней Овручской иконы из овручского Васильевского мон-ря, Ступищанская икона и новопрославленная Радомышльская (Иверская) икона. В Никольском храме в с. Левковичи почитается икона свт. Николая Чудотворца из Левковичского мон-ря. В Васильевском соборе Васильевского жен. мон-ря хранится частица мощей прмч. Макария



Овручского. В 90-х гг. XX в. возобновилось паломничество к св. источнику на территории Кипячевского Казанско-Богородичного мон-ря. Возведена часовня над св. источником близ с. Сорокопень Овручского р-на.

Архиерей: митр. Виссарион (Стретович; с 22 июня 1993).

Монастыри. Действующие: овручский Васильевский (женский, в Овруче, существовал в 1909–1924 и в 1941–1959, возрожден в 1991), Кипячевский Казанско-Богородичный (мужской, в урочище Кипячье близ пос. Чоповичи Малинского р-на, существовал в 1917–1934, возрожден в 2002).

Упраздненные: овручский Иоакимо-Аннинский (мужской, в Овруче, упом. в 1496–1552), овручский Пречистенский Заручаевский (женский, на Заручаевском предместье в Овруче, упом. в 1496–1531), овручский Успенский Заручаевский (мужской, на Заручаевском предместье в Овруче, основан в XV в., ок. 1690 перешел в унию), овручский Пустынский Воскресенский (мужской, существовал при Воскресенском храме в Овруче, упом. в 1545–1552, позже являлся скитом киевского Пустынно-Никольского муж. мон-ря, переведен в урочище Ступище), Селецкий Зачатия св. прав. Анной Пресв. Богородицы (женский, в с. Селец (ныне Народичского р-на), известен в 1598–1695), Клинецкий Крестовоздвиженский (женский, в с. Клинец (ныне Овручского р-на), основан в XVI в., в 1752 здесь поселились монахини из захваченного униатами *Корецкого во имя Святой Троицы женского монастыря*, с 1752 до своего закрытия в 1782 Клинецкий мон-рь был единственной правосл. жен. обителью на Волыни), Левковичский (Левковский) Никольский (мужской, в с. Левковичи (ныне Овручского р-на), в 1627–1628 стал униатским).

Иные христианские организации на территории О. и К. е. Старообрядцы. В нач. XX в. на территории Житомирского Полесья были известны 10 старообрядческих поселений, возникших в основном на рубеже XVIII и XIX вв., после присоединения Вост. Волыни к Российской империи. В 8 поселениях жили *поморцы*, в 2 — *федосеевцы*. К нач. 30-х гг. XX в. все моленные были закрыты властями и разрушены. Во время немецко-фашистской оккупации большинство общин возродилось. После освобождения региона

в числе первых в 1944 г. была зарегистрирована моленная поморцев в с. Чоловка (ныне в черте Коростеня), объединявшая 160 прихожан. Следующей открылась моленная поморцев в с. Рудня-Шляховая Володарско-Вольнского (ныне Хорошевского) р-на, объединявшая 50 прихожан, моленную закрыли в 1960 г. Мн. поморцы в Полесье посещали моленную в с. Вел. Кошарица Коростенского р-на (более 300 верующих, закрыта в 1963). В 1945 г. получила регистрацию ближайшая к ней община в с. Новоселка Потиевского (ныне Радомышльского) р-на, но уже в 1951 г. приход был снят с регистрации, моленная изъята. В 1946 г. сгорела моленная в с. Мамеч Овручского р-на, в 1948 г. община была снята с регистрации.

Длительное время боролась против произвола властей и пыталась отстоять моленную община поморцев в с. Чоловка. Этот приход — крупнейший в районе, был снят с регистрации в 1962 г. Многочисленная поморская община в с. Нитине Емильчинского р-на, насчитывавшая 200 прихожан, была снята с регистрации в 1961 г. В 1962 г. снята с регистрации последняя легально действовавшая община поморцев Житомирского Полесья — в с. Бродник Базарского (ныне Народичского) р-на, насчитывавшая 140 верующих. Крупная община поморцев, не желавшая регистрироваться, существовала в с. Малинка Народичского р-на. После Чернобыльской аварии в 1986 г. село подлежало обязательному отселению, к 1990 г. все жители были переведены в старообрядческое предместье Коростеня — бывш. с. Чоловка.

В 1990 г. получил регистрацию крупнейший центр поморцев региона — храм в с. Вел. Кошарица. В следующем году была зарегистрирована поморская община в бывш. с. Чоловка, где прихожане купили дом для приспособления его под храм. Этот приход стал одним из крупнейших, он насчитывал ок. 100 чел. в Чоловке и ок. 70 чел. в соседнем с. Жабче.

Более сплоченными в крае были общины федосеевцев. В послевоенные годы на территории Украины федосеевцы жили только в Житомирской обл.: в с. Пятидуб и в с. Дермановка (с 1946 Трудолюбовка) Базарского (ныне Малинского) р-на. Главной была община федосеевцев

в с. Пятидуб — единственная на территории Полесья состоявшая на регистрации в течение всего советского периода. Община насчитывала 200 чел., включая жителей соседнего с. Рахваловка Розважевского (ныне Иванковского) р-на Киевской обл. (выселено после 1986). Прихожане в 1945 г. получили от властей крупное деревянное здание моленной. Из Пятидуба был родом послевоенный наставник общин федосеевцев в Москве и в Серпухове Н. Д. Ващенко, к-рый неоднократно посещал свою малую родину, ходатайствовал о сохранении Пятидубской общины перед местными властями. В 1945–1959 гг. состояла на регистрации община в с. Дермановка, насчитывавшая 100 чел. Небольшая община федосеевцев до 1946 г. была зарегистрирована в отдаленном от Полесья с. Пилипо-Кошары Дзержинского (ныне Романовского) р-на Житомирской обл., в 1946 г. моленная была закрыта. В наст. время все 3 общины федосеевцев Житомирщины существуют без регистрации.

Расколы XX в. В 20-х гг. XX в. в регионе был широко представлен автокефалистский раскол В. *Литковского*. На 1925 г. в Коростенском окр. насчитывалось 8 общин и 3499 верующих *Украинской автокефальной православной церкви* (УАПЦ). На 1928 г. в том же округе насчитывалось 12 приходов УАПЦ и 4276 верующих. Существовал Радомышльский окр. УАПЦ, имевший в 1923 г. 14 приходов. На 1925 г. в Малинском окр. Киевской губ. действовали 13 приходов УАПЦ и 103 прихода РПЦ. В период немецко-фашистской оккупации крупные приходы УАПЦ под рук. *Поликарпа (Сикорского)* существовали в селах Ласки Народичского р-на, Вел. Береги Малинского р-на, Стрижевка и Козиевка (ныне Коростенского р-на). В последних 2 приходах в 1944–1945 гг. служили бывш. еп. Радомышльский УАПЦ Михаил Маляревский и его сын — свящ. Иоанн. Общины УАПЦ возродились в регионе в 90-х гг. XX в. В 1991 г. были попытки открыть автокефалистские приходы в Овруче и Коростеня. 30 июня 1991 г. на Овручскую викарию кафедру Ровенско-Житомирской епархии УАПЦ был хиротонисан Поликарп Пахалюк. После его перехода в 1992 г. в *Украинскую православную церковь Киевского*

патриархата (УПЦ КП) кафедра не замещалась.

В 50–70-х гг. XX в. в Овручском и Коростенском районах были известны общины леонтьевцев — последователей «старца» Леонтия Грицака († 1973), проповедовавшего отказ от документов и странничество. Леонтьевцы в нач. 70-х гг. были обнаружены властями в селах Верпа, Левковичи и Тхорин Овручского р-на, к движению были близки члены двадцатки Рождество-Богородичного храма в Коростене (ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 361. С. 6–10). Проповедник леонтьевцев Я. Сачук в 1973 г. был арестован и осужден в Коростене. Незарегистрированные общины леонтьевцев существуют в регионе в наст. время.

В 1992 г. к УПЦ КП присоединились 2 клирика Житомирского Полесья: прот. Николай Кабак (в 2001 стал «архиереем» одного из ответвлений УАПЦ) и архим. Софроний (Власов; в том же году стал «епископом Винницко-Брацлавским» УПЦ КП, в 1994 вернулся в УПЦ МП). Однако их общины не ушли вместе с ними в раскол. Первые крупные общины УПЦ КП были зарегистрированы в 1997 г. в пос. Володарск-Волинский (ныне Хорошев), в с. Забелочье Радомышльского р-на. В 1998 г. получили регистрацию общины в селах Радовель Олевского р-на (ныне не существует), Рыхальское Емильчинского р-на, Ленино (ныне Ставки) Радомышльского р-на, Осовцы Брусиловского р-на. С 1999 г. действуют Вознесенский храм в Коростене и храм прмч. Макария Овручского в Радомышле, в 2000 г. зарегистрирован Андреевский приход в пос. Емильчино, в следующем году учреждена Покровская община в Малине. После 2014 г. деятельность УПЦ КП в регионе активизировалась, новые общины получают поддержку властей, им выделяются земельные участки. В 2015 г. зарегистрирован Преображенский приход в Олевске, в 2017 г. — Ильинская община в Коростене, предполагается строительство храма во имя прмч. Макария в Овруче.

С 2002 г. в Малине существует Покровский приход Одесской епархии неканонической РПЦЗ Агафангела (Пашковско).

Католики. Первым крупным центром католицизма в крае стал Овруч, где в 1628 г. были построены костел и мон-рь доминиканцев. После 1669 г.

костел и мон-рь кармелитов появились в Олевске. В 1763 г. учрежден мон-рь ордена августинцев в мест. Народичи. Мон-ри кармелитов были созданы также в мест. Ушомир (1767) и в с. Топорище (1785). В 1678–1783 гг. в Овруче существовал коллегиум иезуитов, переданный под уездное уч-ще василиан.

В 20–30-х гг. XX в. все костелы в Житомирском Полесье были закрыты преимущественно в ходе борьбы с польским националистическим подпольем. В период немецко-фашистской оккупации возобновили деятельность более 15 костелов. Большая их часть была закрыта в послевоенные годы. В 1948–1952 гг. упразднены католические общины в пос. Володарск-Волинский, в г. Коростышев, в селах Кулешовский Майдан и Бастова Рудня Емильчинского р-на (1948), в поселках Брусилы и Ушомир Коростенского р-на, в с. Крымок Радомышльского р-на (1949), в г. Радомышль, с. Кривотин Емильчинского р-на (1950), в с. Горбулев Потиевского (ныне Черняховского) р-на (1952). В 1960–1962 гг. закрыты костелы в селах Корытище и Ягодина Володарско-Волинского (ныне Хорошевского) р-на, в пос. Емильчино, в с. Бучки Малинского р-на. Не прекращали деятельности с момента своего восстановления в оккупационный период приходы в Емильчинском р-не: св. Ангелов-хранителей в с. Михайловка и приход Сердца Христова в с. Рыхальском.

В дек. 1991 г. зарегистрирована община в с. Потиевка Радомышльского р-на, в нее вошли переселенцы, прибывшие в кон. 80-х гг. из районов радиоактивного заражения Киевской обл. С 1992 г. шли регистрация католич. общин и восстановление костелов во всех городах и местечках края: св. Анны в Малине, Воздвижения Креста Господня в Олевске, Преображения Господня в пос. Володарск-Волинский (ныне Хорошев), св. Гонората в Коростене, св. Станислава в Радомышле, в честь Успения Богородицы в пос. Лугины, св. Матфея в пос. Емильчино. В февр. 1993 г. зарегистрирован приход Успения Богородицы в Овруче, к 2008 г. приход обустроил костел. В 1992 г. возобновлены крупные сельские приходы: св. Антония Падуанского в с. Крымок Радомышльского р-на, Божией Матери Терпеливой в пос. Нов. Боровая Володарско-Волинского р-на, св. Алоизия в пос.

Нов. Белокоровичи Олевского р-на, зарегистрированы общины в селах Емельяновка и Ушомир Коростенского р-на. Приходы возрождались в тех населенных пунктах Полесья, жители к-рых считали себя поляками и рассматривали присоединение к католицизму как возвращение к польск. корням. Районом Житомирского Полесья с наибольшим числом католич. общин (10) является Емильчинский.

На территории О. и К. е. в наст. время действуют более 20 католич. костелов, к-рые входят в 3 деканата Киевско-Житомирского диоцеза: Емильчинский, Коростенский и Радомышльско-Коростышевский. Главными католич. храмами Житомирского Полесья являются костел св. Гонората в Коростене, построенный в 1997 г. на месте старого, и костел св. Анны в Малине.

Лютеране, баптисты, пятидесятники, харизматы. Лютеран. общины существовали в местах компактного проживания нем. колонистов. Первая нем. колония в Житомирском Полесье была основана в кон. XVIII в. меннонитами (Скерневские Голендры, ныне Хорошевского р-на). В 60-х гг. XIX в. появились нем. колонии в селах Горщик Ушомирской вол., Андреевка и Ольгановка Олевской вол., Альбертовка и Королева Базарской вол. Нем. лютеранские колонии существовали в Радомышльском у. Киевской губ. В 1869 г. в Малине на территории нем. поселения была открыта лютеран. школа с церковью в подчинении киевского евангелическо-лютеран. прихода; в 1883 г. открылась нем. школа с церковью в с. Елевка. По переписи 1926 г., наибольшее число немцев (26% населения) проживало в Володарск-Волинском р-не. По данным этой же переписи, в Коростенском окр. насчитывалось 26 593 немца. В период Великой Отечественной войны все нем. колонии на Вост. Волини перестали существовать. В 1999 г. были зарегистрированы независимые лютеран. общины в Коростене и Радомышле.

Первые баптист. общины в Житомирском Полесье созданы в нач. XX в. нем. колонистами в с. Сорочень (ныне Емильчинского р-на) и в с. Горщик (ныне Коростенского р-на). Крупная община баптистов существовала в колонии Нойдорф (ныне с. Заздровка Хорошевского р-на). В наст. время в Житомирском

Полесье действуют более 10 баптист. общин, из них крупнейшие — в Коростене и Радомышле, а также в Радомышльском и Малинском районах, где существуют села, в к-рых живут в основном приверженцы протестантизма. В 2004 г. в Коростене открылся обл. библиейский колледж баптистов.

Более распространенными, чем баптисты, на территории Житомирского Полесья являются пятидесятники. В 1991 г. в Коростене было зарегистрировано «Областное объединение христиан веры евангельской», в том же году при нем открылась «Областная библиейская школа св. Иакова». Пятидесятничскими являются села Белая Криница Радомышльского р-на, Гранитное и Йосиповка Малинского р-на. В 90-х гг. XX в. появились общины харизматического и неопятидесятнического направления. В Коростене действуют харизматические «Церковь благодати» (1993), «Церковь победы» (1996), в Олевске — «Осанна» (1997), «Новое поколение» (2003), в Овруче — «Непоколебимое основание» (с 2000, ранее, с 1997, в пос. Емильчино), в пос. Хорошев — «Посольство Божье» (2008). Общины *адвентистов* с 90-х гг. XX в. действуют в Коростене и Радомышле. Арх.: ГА Житомирской обл. Ф. 4994. Оп. 2. Д. 92 (Отчет Житомирской епархии за 1986 г.); Д. 94 (Отчет Житомирского ЕУ за 1991 г.); Ф. 178. Оп. 1. Д. 98 (Ист. описание овручского, олевского, топоршчевского и ушумирского костелов).

Лит.: *Теодорович Н. И.* Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии. Почаев, 1888. Т. 1: Уезды Житомирский, Новоград-Вольнский и Овручский; *Gizycki J. M. (Wolyniak, pseud.)*. Z przeszłości kamelitów na Litwie i Rusi. Kraków, 1918. Cz. 1; *idem*. Wykaz klasztorów dominikańskich prowincyi Ruskiej. Kraków, 1923. Cz. 2; *Жилко С. Л., Кострица М. Ю.* Монастирі Волині: Іст.-краєзнавчий нарис. Житомир, 1996; *Цвік Г. В.* Історія Радомишля. Житомир, 2002; *Тимошенко Л. В.* Резиденція Київських митрополитів в Радомишлі на Київщині // Архів Української Церкви. Львів, 2011. Вип. 1. С. 203–250; *Сичевський А. О.* Старообрядницькі громади на Житомирщині у 1945–1991 рр. Острог, 2015; *Веденева Д. В.* Атеисты в музидрах: Советские спецслужбы и религ. сфера Украины. М., 2016.

В. Г. Пидгайко

ОВРУЧСКИЙ ВО ИМЯ СЯТІТЕЛЯ ВАСІЛІЯ ВЕЛІКОГО ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Овручской и Коростенской епархии УПЦ), находится в г. Овруче Житомирской обл. (Украина). Основан в 1909 г. Является преемником сред-



Церковь во имя свт. Василия Великого.
Ок. 1190 г.

Реконструкция
по проекту А. В. Щусова, 1904–1906 гг.
Фотография. 2013 г.
Фото: А. П. Томашевский

невековых Спасо-Васильевского и Заручаевского Успенского монастырей г. Овруча. На месте О. м. находился древний деревянный храм свт. Василия Великого, возведение к-рого позднейшее предание приписывает равноап. кн. *Владимиру (Василию) Святославичу* (см.: *Казанский*. 1911). В люстрации г. Овруча за 1519 г. упоминается каменный храм: «Также на высокой горе стоит каменная церковь Васильевская; говорят люди старые, была когда-то златоверхая, но уже от незапамятных лет неприятелями огнем сожжена и совсем испорчена и разбита» (АрхЮЗР. Ч. 7. Т. 2. С. 12 (2-я паг.)). Большинство историков и археологов считают строителем каменного храма кн. Рюрика (Василия) Ростиславича († 1210?). Овруч до 1194 г. являлся неофиц. столицей владений кн. Рюрика, т. к. его старший киевский соправитель Святослав (Михаил) Всеволодович правил непосредственно в Киеве. Не исключено, что именно на Васильевской горе располагался древнерус. княжеский двор, на к-ром кн. Рюрик Ростиславич построил ктиторскую церковь. В 1990 — нач. 2000-х гг. в ходе археологических исследований на Васильевской горе вокруг церкви и монастырских зданий, на огородах частных владений учеными на площади ок. 2,5 га был обнаружен подъемный материал XII–XIV вв. и более позднего времени. Комплексный анализ культурного слоя, а также граффити на штукатурке, относящиеся к 1192 г., дали основание археологам датировать

строительство церкви посл. четв. XII в. (до 1192) (*Раннопорт*. 1972; *Он же*. 1982; *Томашевский*. 2004).

Зимой 1240/41 г. Овруч подвергся захвату и сожжению в результате монг. нашествия, пострадал и Васильевский храм. После восстановления Овруча клир храма продолжал поддерживать отношения с некоторыми представителями рода Мономашичей. Известно, что между 1241 и 1255 гг. наряду с Киевом из Овруча в галицкий г. Холм по приказу вел. кн. Даниила Романовича его люди «иконы же прине[с]е] из Оувручего (т. е. Овруча. — А. К.)» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 844).

В 1-й пол.—сер. XIV в. Васильевский храм пользовался покровительством последнего из Киевских князей династии Рюриковичей (потомка св. блгв. вел. кн. *Михаила Всеволодовича*) — св. блгв. вел. кн. *Владимира (Иоанна) Иоанновича*. К храму были приписаны люди, к-рые платили в его пользу медовую дань. После Рюриковичей фактическими ктиторами Васильевского храма стали правившие в Киеве Гедиминовичи, потомки кн. Владимира Ольгердовича, а с 1471 г. — Ягеллоны, от имени к-рых судебные дела, связанные с храмом, вели их представители — киевские воеводы.

Из судебного дела 50-х гг. XVI в. следует, что к нач. XVI в. Васильевский храм оставался действующим. Попытка зависимого сельского населения поставить под сомнение правомерность продолжения выплаты медовой дани в пользу храма (запись на церковном пергаменном Евангелии XIV в.), окончилась неудачно. Суд киевского воеводы кн. Ф. Г. Пронского постановил, что она должна уплачиваться в прежнем объеме. В люстрации Овручского замка 1552 г. упоминается о свяц. Григории, служившем при Васильевском храме. В это время земли попа и попадьи Васильевского прихода были в ведении игумена овручского Успенского мон-ря за р. Вручай (Ручай), известного как Заручаевский Пречистенский мон-рь и впервые упоминаемого в документах с 1496 г. (АЗР. Т. 1. № 140; *Перлиштейн*. 1856). В люстрации 1552 г. также упоминаются овручский Спасский мон-рь, возглавляемый игум. Дионисием, и овручский Пустынский мон-рь с Воскресенским храмом.

Васильевский храм располагался между Спасским и Успенским

мон-рями, находившимися недалеко от Овручского замка. При этом главным считался Успенский мон-рь, к-рый не позднее 1525 г. получил статус архимандритии, с этого времени им управлял бывш. киево-печерский архим. Антоний. В описи Овручского замка 1545 г. упоминается игум. Филарет.

Сначала Васильевская ц. была приписной к Заручаевскому монастырю, как свидетельствует люстрация Овруча 1552 г., затем — к Спасскому мон-рю, к-рый в 1617–1622 гг. в документах именовался Спасо-Васильевским. Последнее упоминание этой обители содержится в акте Овручских земских книг от 16 июля 1626 г., по к-рому подтверждалось дарение мон-рю с. Телятичи в соответствии с записью шляхтича Михаила Павши от 1 июля 1555 г. (*Теодорович. 1904. № 34. С. 1096*).

3 марта 1617 г. по решению овручского старосты Павла Рущкого настоятелю Почаевского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря игум. Петронию (Гулевичу-Воютинскому) было передано 2 мон-ря в г. Овруч: Успенский Заручаевский и Спасо-Васильевский. После этого игум. Петроний титуловался как архимандрит Почаевский и Овручский; сведения об этом были внесены в Житомирские городские книги (АрхЮЗР. Ч. 1. Т. 6. С. 448–449).

В 1615–1630 гг. Заручаевский монастырь был предметом спора между униатами и православными. Известна жалоба от 15 авг. 1645 г. архим. Заручаевского мон-ря Леонтия (Шапиха-Залесского) на арендатора г. Овруча пана Н. Беневского, к-рый воспрепятствовал местным жителям покупать мед в монастырских имениях и нанес убытки обители (Киевский центральный архив для древних актов книг губерний: Опись актовой книги Киевского центр. архива: № 17. К., 1884. С. 43).

16 мая 1671 г. в качестве овручского архимандрита упоминается прмч. *Макарий (Токаревский)*, к-рому писал архиеп. Черниговский *Лазарь (Баранович)*, заверяя последнего в своей поддержке. Но святой тогда проживал в мон-ре г. Канева и титуловался как овручский архимандрит номинально, т. к. Успенская обитель с нач. 1671 г. уже находилась под контролем униатов (*Максимович М. А. Собр. соч. К., 1877. Т. 2. С. 317–318*). В Православие братия вернулась не позднее 1675 г., когда обители был

выдан антиминос за подписью митр. Киевского и Галицкого *Иосифа (Нелюбовича-Тукальского)*, находившийся в монастырской ризнице вплоть до сер. XVIII в. (*Теодорович. 1904. № 34. С. 1097*).

К 1684 г. Спасо-Васильевский монастырь был упразднен, Спасский храм стал приходским (АрхЮЗР. Ч. 3. Т. 2. С. 90), а Васильевская ц. — приписной к Заручаевскому Успенскому мон-рю, настоятелем к-рого стал тайный униат архим. Сильвестр Тваровский, назначенный королем в 1681 г. в противовес ставленнику православных — архим. Иннокентию (Монастырскому), избрание к-рого король не утвердил. С 1693 г. обитель возглавлял архим. Климент (Домарадзский [Домарацкий]), получивший Овручскую архимандритию от склонявшегося к унии правосл. еп. Львовского, Галицкого и Каменецкого *Иосифа (Шумлянського)*, администратора приходов Киевской митрополии в Речи Посполитой.

9 авг. 1684 г. в Овручском замке перед урядом гродским Овручским шляхтич И. Барановский заявлял, что старые книги Овручского гродского суда, сланные на хранение в Успенский мон-рь, сгорели: одна — в мурованной ц. свт. Василия Великого, а другая — в самой Успенской обители. Т. о., Васильевский храм к тому времени уже был зависим от Успенского мон-ря (Там же. Ч. 2. Т. 2. С. 462).

2 июня 1696 г. по решению Львовского митрополичьего суда, утвержденному еп. Львовско-Галицким *Иосифом (Шумлянским)*, Васильевский храм был выведен из подчинения овручскому архим. Клименту (Домарадзскому) и получил статус самостоятельного прихода Овручской протопопии. Однако позже это решение было пересмотрено, причиной чему стал захват большинства имений Овручской архимандритии в 1699 г. сторонниками правосл. Луцко-Острожского еп. *Дионисия (Жабокрицкого)*, из-за чего возникла необходимость компенсировать эти потери для Овручской архимандритии. В итоге 22 июня 1700 г., вскоре после офиц. перехода в унию, еп. *Иосиф (Шумлянський)* издал декрет, предписывавший вывести Васильевский храм, настоятелем которого являлся белый свящ. Симеон Комаревич, из подчинения «светских клириков» и вновь передать в ведение принявшего тогда же унию ов-

ручского архим. Климента (Домарадзского). Свящ. С. Комаревич, также принявший унию, был вынужден признать и подписать этот декрет (ГА Житомирской обл. Ф. 178. Оп. 53. Д. 43. Л. 112).

После перехода в унию Заручаевский мон-рь оставался архимандритией, получив статус аббатства в составе ордена *василиан.* 1 нояб. 1714 г. был издан универсал униат. Киевского митр. Льва *Кишки* к униат. духовенству Киевского воеводства и протопопии Полесья (Мозырская, Давидгородская и Петриковская) о том, что наместничество в этих областях поручается овручскому архим. Клименту (Домарадзскому) (АрхЮЗР. Ч. 1. Т. 4. № 167). В сер. 20-х гг. XVIII в. польск. католич. староста г. Овруча Александр Леонтовский захватил земли обители, по поводу чего 29 дек. 1727 г. новый архим. обители Андрей (Бенецкий), официальный Киевской униатской митрополии, подал жалобу в местный суд (Там же. С. 424–425). В 1730 г. в мон-ре униаты возвели каменный Успенский храм вместо деревянного, а также 2-этажный каменный келейный корпус. Согласно описанию 1746 г., на территории обители действовали также Крестовоздвиженская и Васильевская церкви (*Теодорович. 1904. № 18. С. 553–554*).

В 1745 г. Овручской униат. архимандритии отошел василианский Николаевский мон-рь в с. Левковичи, лишенный самостоятельного статуса из-за недостатка средств. Также, согласно акту визитации 1752 г., к обители относились часовни, построенные на месте ранее существовавших приходских храмов на окраинах Овруча: Параскево-Пятницкого, Преображенского и Михаило-Архангельского (*Visitacio Monasterii Ovcusensis anno 1752 // ГА Тернопольской обл. Ф. 258. Оп. 3. Д. 1254*). В 1749 г. Васильевский храм вновь упоминается как приходский, его настоятелем был свящ. Никифор Комаревич. Настоятель пожертвовал для прихода свои имения в урочищах Бояровщина и Комаровщина на окраине Овруча, что утвердил бургомистр Овруча Вольнецкий. В 1754 г., после смерти настоятеля, за эти имения с Васильевским униат. приходом судились вдова клирика и его дети, считая их родовым владением. В 1775–1776 гг. при попустительстве местных властей внук свящ. Никифора Федор Комаревич захватил все



тель ржищевского в честь Преображения Господня монастыря игум. Герасим. В Васильевской ц.

*Руины
ц. свт. Василия Великого
в Овруче
Фотолитография И. Лемана
и Ф. Леонтьева. 1871 г.*

богослужения совершались до 1798 г., когда деревянный храм из-за опасности падения каменных

развалин, среди которых его построили, был закрыт для богослужений. Тем не менее, как сообщают клировые ведомости, формально Васильевский приход продолжал существовать, настоятелем с момента возвращения в Православие являлся свящ. Димитрий Жураковский, а прихожане собирались в часовне. К Васильевской ц. также оставался приписным храм свт. Николая Чудотворца в соседнем с. Шоломки.

До 1801 г. главной святыней Васильевской ц. являлась местничья чудотворная Овручская икона Божией Матери, в серебряной ризе и с позолоченными коронами. Согласно описи имущества храма, на иконе находились серебряные подвески, пожертвованные прихожанами в знак благодарности за исцеления: 5 — в виде сердец и 4 — в виде рук (Ист. описание церкви Васильевской в Овруче за 1806 г. // ГА Житомирской обл. Ф. 343. Оп. 1. Д. 8. Л. 15 об.). Указом Волынской духовной консистории от 22 июня 1801 г. вся утварь Васильевского храма была перенесена в Николаевский собор Овруча, а храм опечатан. В 1829 г. был официально упразднен и Васильевский приход.

После обрушения в 1842 г. свода храма на расчищенной территории, обнесенной решеткой, выстроили каменную часовню свт. Василия Великого (1876–1877), в к-рую перенесли 2 древние иконы Васильевского храма, находившиеся в Успенской и Николаевской церквях Овруча.

В 1888 г. было основано Волынское епархиальное Владимиро-Васильевское братство, предметом попечения к-рого стали памятники старины Волыни, восходящие к эпохе равноап. кн. Владимира. Архиеп. Волынский и Житомирский *Модест*

(*Стрельбицкий*) поручил археологу К. Н. Афанасьеву произвести близ Васильевской ц. раскопки. Афанасьев нашел 4 основания пилонов многогранной формы. По сохранившимся очертаниям развалин и фундамента Афанасьев определил, что церковь была небольшой. 23 июля 1860 г. Высочайшим повелением разрешался сбор средств по всей России на возрождение Васильевского храма. Было собрано 13 тыс. р. 2 февр. 1904 г. Волынское Владимиро-Васильевское братство под рук. архиеп. Волынского и Житомирского *Антония* (*Храповицкого*) инициировало восстановление древнейшей святыни в г. Овруче. По указу Синода от 23 февр. 1904 г. для исследования развалин и составления проекта реставрации в Овруч был командирован коллежский секретарь А. В. *Щусев*. По его заключению восстановление храма в прежнем стиле могло обойтись в 100 тыс. р. В том же году в Синод поступило ходатайство о разрешении сбора пожертвований на Васильевский храм, к-рое было вскоре удовлетворено. 15 дек. 1906 г. имп. св. *Николай II Александрович* дал согласие на проведение реставрационных работ, к-рые начались в мае 1907 г., на основании исследований члена Импер. Археологической комиссии П. П. Покрышкина по проекту *Щусева*.

31 авг. 1905 г. решением Синода при восстанавливавшемся храме была открыта жен. община. По благословению архиеп. Антония в 1906 г. близ развалин церкви поселились монахини. Настоятельницей общины была назначена насельница Любарского Георгиевского мон-ря Волынской губ. мон. Лидия († 1906), затем — инокиня Павла. Вскоре в общине проживало ок. 60 сестер. На средства инокини Павлы в 1906 г. была устроена деревянная ц. свт. Николая Чудотворца (ЦГИАК. Ф. 442. Оп. 659. Д. 144), затем сооружен 2-этажный сестринский корпус.

По инициативе архиеп. Антония (*Храповицкого*) для жен. общины из кафедрального житомирского Преображенского собора была перенесена икона свт. Василия Великого с частицей мощей. Кроме того, была привезена гробница с частицей мощей св. Макария (*Токаревского*). *Щусев* также закупил для Васильевского храма 14 икон в Спасо-Нередицкой ц. Импер. *Николай II* пожертвовал из личных средств 10 тыс. р.

указанные имена, а также владения Васильевского прихода — плербанию (приходский дом униат. священника) и территорию, на к-рой находились руины каменной церкви. Настоятель храма остался без жилища. В 1782 г. униат. митр. Киевский и Галицкий *Иасон* (*Смогоржевский*) и униат. декан Овручского окр. *Модлишевский* подали иск к *Комаревичам*, но дело не принесло успеха. Во время проведения генеральной визитации приходов Овручского староства униат. визитатор *Василий Рогаль-Левицкий* и «жолнеры Овручского замкового суда» 3 мая 1783 г. захватили плербанию и церковь, изгнав светских владельцев (ГА Житомирской обл. Оп. 53. Д. 43. Л. 55).

В сент. 1783 г. Иезуитский коллегийум и костел в Овруче были переданы в ведение василианского Заручаевского мон-ря, последний его ректор *Бенедикт Креш* переехал в Луцк. С тех пор в бывш. коллегийуме разместилась униат. гимназия. Овручский униат. архим. *Иосафат* (*Охощкий* [*Охлоцкий?*]) в 1795 г. был сослан в Сибирь за поддержку восстания *Т. А. Б. Костюшко* 1794 г., однако уже в 1796 г. освобожден имп. *Павлом I Петровичем* и возвращен в Овруч.

В 1826 г. провинциалом Русской конгрегации василиан, а также главой школьного комитета стал настоятель монастыря *Симплиций Михаил* (*Держановский*), известный своими научными публикациями. В 1832 г., при нем, обитель была закрыта, имущество передано в Почаевскую лавру. Заручаевский Успенский собор обращен в приходский храм.

29 авг. 1795 г. Васильевский храм, согласно описанию 1806 г., оставил унию и был «присоединен к благочестию купно с прихожанами». Акт присоединения совершил настоя-



на иконостас, паникадило и лампы. В 1906 г. близ дер. Остров Овручского у. для обители куплен участок земли, где основано хозяйственное подворье, в 1912 г. построены кирпичный завод и храм свт. Николая Чудотворца.

По указу Синода в 1910 г. жен. община получила статус мон-ря. 3 сент. 1911 г. храм был освящен в присутствии имп. Николая II. При восстановлении храма восточнее алтаря был построен комплекс монастырских зданий в стиле псковских белокаменных палат XIV–XV вв. (автор проекта архит. В. Н. Максимов, помощник и ученик Щусева). Они составляют вытянутый с запада на восток и замкнутый в плане комплекс с внутренним двориком. Юж. сторону комплекса образует большой корпус, в к-ром помимо келий был устроен теплый храм в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость». Северная сторона комплекса представлена хозяйственными строениями, на западной устроена небольшая колокольня (в советское время разобрана, восстановлена в 90-х гг. XX в.). О. м. принадлежал участок земли с лесом в 24 дес. В ведении обители находилась также каменная часовня в 4 верстах от Овруча, сооруженная в 1913 г. на средства духовенства и крестьян в память приезда имп. Николая II в город. В часовне находилась икона свт. Николая Чудотворца. В обители служили 2 штатных священника и диакон.

До 1921 г. О. м. возглавляла игум. Павла. В 1910 г. в обители проживали 8 монахинь, 20 рясофорных послушниц и 30 белиц, в 1912 г. — 11 монахинь, 18 рясофорных послушниц и 35 белиц, в 1913 г. — 11 монахинь, 15 рясофорных послушниц и 48 белиц, а в 1917 г. — 12 монахинь, 26 рясофорных послушниц и 28 белиц. С 1921 г. мон-рем управляла игум. Аполлинария (Каюнова), возведенная в сан игумении еп. Владимиро-Волыньским смчч. *Фаддеем (Успенским)*. В 1923 г. в мон-ре было 78 насельниц, в т. ч. 34 монахини. Сестры жили своим трудом: рукоделием и огородничеством. В сестринском корпусе находились 13 келий, 2 зала, кухня, столовая, гардеробная и погреб. Мон-рь имел 25,7 дес. земли возле леса, в 12 верстах от Овруча.

В 1922 г. в О. м. было произведено изъятие церковных ценностей. В 1924 г. мон-рь закрыли. На момент

закрытия игуменией была Анимаиса (Ситарук). Сестер выгнали из обители, а монастырский корпус передали воинской части. В 1934–1941 гг. (до эвакуации) в стенах обители находился детский дом. В 1934 г. Васильевская ц. была закрыта, в ней разместили склад. Фрески, написанные Блазновым и Савенюком, затерли цементным раствором. Николаевскую ц., к-рая после 1917 г. стала приходской, снесли. В 1935 г. был арестован духовник обители свящ. Серафим Кушевич († 3 дек. 1937).

Некоторые сестры продолжали проживать в Овруче на частных квартирах. Игум. Анимаиса (Ситарук), монахини Мелитина (Андрюк) и Гликерия (Иваницкая) 26–27 нояб. 1937 г. были арестованы Овручским районным отделом НКВД и обвинены в «контрреволюционной шпионской деятельности в пользу Польши» и в проведении «пораженческой агитации против Соввласти среди жителей города Овруча». 4 янв. 1938 г. в Житомире они были расстреляны.

В 1941 г. по ходатайству еп. Бердичевского, вик. Автономной УПЦ Леонтия (Филипповича; † 1971) с разрешения нем. оккупационной власти 47 сестер (15 монахинь и 32 послушницы) вновь поселились в обители. Игуменией стала мон. Луккия (Дмитренко), проживавшая в обители с 1907 г. В 1942–1943 гг. настоятельницей была игум. Аполлинария (Каюкова; † 1949). В 1943 г. игуменией стала Магдалина (Дубинович), перемещенная из житомирского Успенского жен. мон-ря, открытого еп. Леонтием. Игум. Луккию перевели в Житомир. 28 нояб. 1942 г. отремонтированный Васильевский храм был освящен архим. Серафимом (Климковым; † 1970), заместителем еп. Леонтия. В пользовании мон-ря находились 2-этажный корпус и 5 га земли под огородами. К авг. 1944 г. в О. м. проживали 42 насельницы в возрасте от 35 до 65 лет.

В 1945 г. О. м. был зарегистрирован. Согласно постановлению Совета министров (СМ) СССР от 29 мая 1946 г. и СМ УССР от 12 авг. 1946 г. «О православных монастырях», исполком Житомирского облсовета депутатов трудящихся обязал исполком Овручского райсовета депутатов трудящихся выделить для О. м. земельный участок (не более 15 соток на каждую сестру), разре-

шить инокиням заниматься хозяйством, промыслами, организовывать мастерские. К тому времени в мон-ре проживали 47 насельниц, но к 1947 г. из-за закрытия др. жен. обителей их число возросло до 78.

В 1946 г. в О. м. переселили сестер житомирской Успенской Подольской общины, а также насельниц Любарского Георгиевского монастыря (15 монахинь), настоятельницей которого являлась мон. Иннокентия (Олейник). В 1947 г. О. м. получил в пользование 9 га земли. В том же году монахини добились передачи им Васильевской ц. До этого храм числился за приходской общиной. Настоятельницами обители были Магдалина (Дубинович) — в 1943–1946 гг., Флавиана (Проценко; 1886–?) — в 1946–1949 гг., Луккия (Дмитренко) — вторично в 1950–1955 гг., Анастасия (Жуковская) — в 1955–1958 гг., Нина (Ребенкова) — в 1958 г. и вновь Анастасия — в 1958–1959 гг. Первым духовником обители и настоятелем приходской общины Васильевского собора (действовавшей одновременно с общиной мон-ря) с 1942 г. являлся прот. Елеазар Юзепчук, к-рый, овдовев, принял монашество с именем Пимен в 1954 г.; из-за давления властей в нач. 50-х гг. переведен на должность 2-го священника собора. В 1952–1954 гг. настоятелем соборной общины и духовником обители являлся свящ. Иоанн Хряков, в 1954–1956 гг. — свящ. Стефан Голубовский, в 1956–1959 гг. — свящ. Александр Азаренко. Несмотря на сложные условия, священноначалие стремилось сохранить обитель; в 1955 г. на 50 тыс. р., пожертвованных патриархом Московским и всея Руси *Алексием I (Симанским)*, реставрировали фрески Васильевского собора. В 1957 г. на средства еп. Житомирского и Овручского *Венедикта (Полякова)* в подвале собора был устроен Макариевский храм.

Согласно постановлению СМ СССР от 16 окт. 1958 г. «О монастырях в СССР» и постановлению СМ УССР от 1 нояб. 1958 г. «О монастырях в УССР», предусматривалось сократить количество мон-рей на Украине. Уполномоченный Совета по делам РПЦ при СМ СССР по УССР Г. П. Пинчук предложил закрыть 19 обителей, в т. ч. и О. м., а 87 сестер разместить в др. мон-рях. Упразднение обители представлялось для властей довольно сложной



задачей, поскольку к 1958 г. в ней проживали 102 насельницы (ГА Житомирской обл. Ф. 4994. Оп. 1. Д. 43. Л. 138–141). Многие являлись духовными чадами старцев прп. *Кукши (Величко)*, псково-печерского схиигум. Саввы (Остапенко) и др.

После того как в окт. 1958 г. у послушницы В. З. Макеевой произошла драка с монахинями, власти решили использовать это событие в качестве удобного повода для закрытия обители, задействовав в этих целях органы госбезопасности. В том же году бывш. игум. мон-ря Магдалину (Дубинович) и келейницу послушницу Макееву выдворили из мон-ря по решению собора сестер, благодаря чему ситуация в общине обители улучшилась (ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 3. Д. 229. Л. 293–294). Из желания отомстить Макеева начиная с дек. 1958 г. опубликовала в центральной прессе ряд клеветнических статей в адрес насельниц и клириков, продублированных в республиканских, обл. и районных газетах. Также она доносила уполномоченному по делам РПЦ по Житомирской обл. В. Т. Волкову об антисоветских настроениях в мон-ре. К закрытию обители приложил усилия Овручский райотдел КГБ, имевший в мон-ре 2 агентов и 6 осведомителей среди насельниц и прихожан (*Веденев Д. В.* Атеисты в мундирах: Советские спецслужбы и религ. сфера Украины. М., 2016. С. 135).

Постановлением СМ УССР от 17 июня 1959 г. и постановлением Житомирского облисполкома от 22 июня 1959 г. обитель была закрыта. 25 июня 1959 г. 82 насельницы были изгнаны из О. м., а 26 июня 1959 г. в помещения мон-ря въехала Овручская межрайонная детская больница. В нач. 60-х гг. XX в. бывш. казначей мон. Олимпиада (Голуб) и мон. Флавиана (Невмержицкая), а также неск. послушниц и находившийся за штатом иером. Пимен (Юзепчук) организовали в Овруче в 2 частных домах тайную монашескую общину. В соответствии с постановлениями СМ УССР от 24 авг. 1963 г. и от 6 сент. 1979 г. келейный корпус и Васильевская ц. были взяты под гос. охрану как памятники архитектуры. В 1984 г. Киевская специальная научно-реставрационная мастерская Главстроительства УССР начала реставрацию Васильевской ц.

В 1988 г. инициативная группа бывших овручских сестер во главе

с мон. Тамарой (Печниковой) стала добиваться открытия обители. 19 июня 1990 г. областной совет народных депутатов принял решение о передаче помещений ПТУ епархиальному управлению УНЦ, а 28 окт. 1991 г. архиеп. Житомирский и Овручский *Иов (Тывонюк)* утвердил статут Васильевского мон-ря.

Решением Синода УПЦ от 22 июня 1993 г. Житомирская епархия была разделена на 2 самостоятельные — Житомирскую и Овручскую. Правящий архиерей Овручской епархии стал именоваться Овручским и Коростенским. Васильевский мон-рь отошел Овручской епархии. Обитель возглавляла игум. Георгия (Пинчук), с 23 дек. 2010 г. — игум. Аполлинария (Сверчок), с 4 апр. 2017 г. — игум. Евфалия (Охмак). Восстановлены ограда, св. ворота, келейные корпуса, в одном из к-рых имеется теплый храм в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость». Близ мон-ря устроен памятник прмч. Макарию, освященный 26 мая 2008 г. митр. Киевским и всея Украины *Владимиром (Сабоданом)*.

В 2017 г. в обители проживали ок. 20 насельниц.

В. Г. Пидгайко, Д. Б. К.

Художественный ансамбль. По типу собор свт. Василия Великого (ок. 1190) — крестово-купольный одноглавый 4-столпный 3-апсидный храм (21,8×16,3 м, подкупольное пространство 5,8–5,9×5 м). К зап. углам примыкают 2 круглые в плане лестничные башни. Крещатый столпам соответствуют лопатки на внутренних и наружных поверхностях стен. В сев. стене на высоте ок. 7,5 м сохранился внутренний проход-коридор, соединявшийся, очевидно, с башнями. Наличие гнезд от балок свидетельствует, что в церкви существовали хоры. Фундамент церкви сложен из необработанных кусков песчаника на известковом растворе. По наименованию Васильевской ц. в старинных описаниях «Златоверхая» П. А. Раппопорт предположил, что ее глава была покрыта золоченой медью. Однако от покрытия храма был найден лишь кусок кровельного листового свинца. Стены сложены из кирпича, причем арки и перемычки в древности были выложены из более тонкого кирпича, нежели основные стены и столпы. В кладке стен обнаружены пустоты от деревянных связей. В верхние части стен вставлено значитель-

ное количество голосников — крупных сосудов с длинным узким горлом. В одном из упавших окон при раскопках были найдены остатки деревянной оконницы. Внутри здания сохранились следы древних фресок. Стены снаружи, по-видимому, не были оштукатурены. Фасады имеют богатый пластический декор — ряды поребрика, аркатурный пояс между 2-м и 3-м ярусами окон, многоуступчатые лопатки с полуколонкой по центру, на криволинейных поверхностях (стенах башен и апсид) — вертикальные тяги более простого профиля. Порталы храма также сложнопрофилированные. В кирпичную кладку собора включены декоративные вставки из отшлифованного красного кварцита местной добычи, подобные вставки были использованы при украшении стен храмов Гродно и собора Св. Софии в Киеве (*Ивакин Г. Ю., Томашевский А. П., Павленко С. В.* Использование пиррофиллитового сланца и кварцита в строительном деле Юж. Руси // Архитектура Византии и Др. Руси IX–XII вв. СПб., 2010. С. 391–411. (Тр. ГЭ; 53)). Согласно реконструкции Раппопорта, первоначально храм имел ступенчатый башнеобразный верх с высоким барабаном по аналогии с ближайшей по типологии строительства известной постройкой рубежа XII и XIII вв. — ц. вмц. Параскевы в Чернигове (*Pannonopt.* 2013. С. 111–112. Рис. 2). Он считал черниговскую и овручскую церкви, а также ц. св. Апостолов в Белгороде-Киевском (1197, городище в с. Белгородка Киевской обл.) произведениями круга одних и тех же мастеров и зодчего, предположительно строительной артели кн. Рюрика Ростиславича под рук. Петра *Милонегга* (Там же. С. 145). При этом исследователь отмечал и явные отличия овручского храма от черниговской церкви: наличие 2 лестничных башен, уникальное для XII в. 3-законное завершение фасадов, крещатую форму столбов в интерьере, декоративные вставки в стенах. Е. Н. Торшин на основе анализа Васильевского храма и ц. св. Апостолов в Белгороде-Киевском, близких по характеру пластической разработки фасадов, предположил, что в окружении кн. Рюрика произошло объединение строительных артелей из Гродно, Смоленска и Киева, причем при строительстве храма в Овруче доминировали гродненские зодчие (*Торшин.* 1996. С. 57).

Васильевский собор не только является одним из ключевых памятников архитектуры домонг. эпохи. Он обозначает собой важную веху в истории российской реставрации (Михайловский. 1971). В 1842 г., вероятно в результате любительских археологических раскопок, рухнули своды, от храма остались лишь апсиды с алтарной преградой, поврежденная сев. стена и фрагмент зап. стены. Совр. облик — результат реставрации (1907–1909), выполненной по проекту А. В. Щусева его помощниками А. А. Весниным и В. Н. Максимовым на основании исследований П. П. Покрышкина. Несмотря на рекомендации Археологической комиссии построить храм рядом с древним, оставив руины в качестве материала для научных исследований, Синод принял решение о реконструкции руин, сославшись на то, что в новой структуре древние элементы здания лучше сохранятся. Первый проект реставрации, выполненный Щусевым в 1905 г. на основе собственных обмеров, предполагал стилистически вольное воссоздание храма с завершением в виде пятиглавия. Предварительно согласовав проект, Археологическая комиссия, однако, отправила для детального археологического исследования церкви Покрышкина, к-рый в течение 1907 и 1908 гг. не только открыл фундаменты лестничных башен, но и разработал методику, позволяющую определить местонахождение на стенах множества декоративных элементов, извлеченных из земли археологами. В марте 1908 г. Щусев разработал новый проект, предполагавший воссоздание церкви методом, максимально близким к анастилозу. Фрагменты древнего здания были оставлены в неприкосновенности; части, восстановленные на основании документальных данных и старой кладки, выполнены из кирпича древнего образца, добавления — из кирпича др. цвета, что позволило наглядно отличать старые и новые части здания. Воссозданный храм в целом повторил оригинальные формы архитектуры, за исключением завершения, к-рое было ошибочно сделано с пониженными подпружными арками по типу церквей сер. XII в.

В 1910–1911 гг. храм был расписан по проекту Щусева живописцами под рук. А. П. Блазнова. Художники использовали силикатные крас-

ки Кайма, позволявшие добиться подобия фресковой росписи. В программе и стиле монументальной живописи собора художники ориентировались на росписи (1199) ц. Преображения Господня на Нередице близ Новгорода (см. письмо худож. К. С. Петрова-Водкина от 13 окт. 1910: Селизарова. 1991. С. 135), исследования живописи к-рой были начаты в процессе подготовки ее реставрации Покрышкиным в 1903–1904 гг. и к-рая оказала большое влияние на творчество художников и архитекторов, работавших в то время по заказам Церкви. Из писем Петрова-Водкина известно, что над росписями собора трудились всего 7 чел. (5 мужчин и 2 женщины). Сходство с нередицкими фресками очевидно в монументальной фигуре Богородицы с Младенцем на лоне в конхе апсиды, в размещении Спаса на Убресе (Мандилиона) на подпружной арке, в крупном формате евангельских сцен нижнего яруса сев. и юж. стен наоса, во фронтальных фигурах святых. Однако фрески оставались произведением мастеров Нового времени и отличались от средневеков. образцов деталями иконографии (рыжеволосый Спаситель в сцене «Явление Христа женам-мироносицам»), техническими особенностями, преувеличением размеров фигур святых на стенах наоса. Одну из лестничных башен на уровне хор расписал Петров-Водкин (окт. 1910), исполнив 3 композиции: «Жертвоприношение Авеля» (эскиз — 1910, Тверская обл. картинная галерея), «Убиение Каина Авеля», в куполе — «Всевидящее Око». Выбор тем мог быть обусловлен традиц. расположением неканонических сюжетов в росписи лестничных башен древних храмов, а также исторической аллегорией: гибелью кн. Олега во рву Овручской крепости после поражения от брата Ярополка (Тарасенко. 1982). Композициям работы Петрова-Водкина свойственны черты модерна более, чем росписям в храме, в них прослеживаются также аллюзии на творчество А. А. Иванова.

Интерьер церкви дополнил деревянный тябловый иконостас по эскизам Щусева, исполненный в стиле XVI в. в мастерской братьев Чириковых в Москве. Часть икон для церкви Щусев приобрел в ц. Преображения Господня на Нередице. Большой хорос для Васильевского

храма был выполнен по эскизам А. Л. Витберга, образы 12 апостолов для него написал Д. М. Тюрин. Басменные оклады для иконостаса, медные кадила и лампы изготовлены Ф. Я. Мишуковым (1911).

Э. П. И.

Ист.: Перлштейн А. Люстрация Овручского замка в 1552 г. // Волинские ГВ. 1856. № 20. С. 78–80; № 21. С. 83–85; № 22. С. 87–89; № 23. С. 91–92; № 24. С. 95–98; Грамоты велик. князей Литовских с 1390 по 1569 гг. К., 1868; Селизарова Е. Н., сост. К. С. Петров-Водкин: Письма. Статьи. Выступления. Док-ты. М., 1991.

Лит.: Теодорович Н. И. К истории Заручаевского Св.-Успенского мон-ря, некогда существовавшего в г. Овруче // Волинские ГВ. 1904. Ч. неофиц. № 13. С. 371–376; № 18. С. 553–557; № 24. С. 743–745; № 26. С. 822–825; № 33. С. 1059–1063; № 34. С. 1090–1097; Щусев А. В. Реставрация Васильевского храма (г. Овруч) // ИИАК. 1909. Вып. 32. С. 25; Казанский С. Васильевский храм в Овруче — 1-й по древности из памятников рус. церк. зодчества // Волинские ГВ. 1911. Ч. неофиц. № 24. С. 477–478; Михайловский Е. В. Реставрация памятников архитектуры: (Развитие теорет. концепций). М., 1971. С. 159–169; Ратнов П. А. Церковь Василия в Овруче // Сов. Арх. 1972. № 1. С. 82–97; он же. Рус. архитектура X–XIII вв.: Кат. памятников. Л., 1982. С. 29–30; он же. Архитектура средневеков. Руси: Избр. ст. СПб., 2013; Тарасенко О. А. Значение овручских росписей в творческом самоопределении К. С. Петрова-Водкина // Панорама искусств. М., 1982. Вып. 5. С. 217–220; Памятники градостроительства и архитектуры УССР. К., 1985. Т. 2. С. 153–154; Торшин Е. Н. К вопросу о происхождении архит. форм ц. Василия в Овруче и собора Апостолов в Белгороде // Проблемы изучения древнерус. зодчества. СПб., 1996. С. 54–57; Дорофеев И. Церковь Св. Василия в Овручи: 3 истории реконструкции та реставрации // Теория та история архітектури і містобудування. К., 1999. Вып. 4. С. 84–89; Гаврилюк С. В. Відновлення ц. св. Василя в Овручі на поч. ХХ ст. // Велика Волинь: Праці Житомирського наукознавчого товариства дослідників Волині. 2002. Т. 25. С. 87–93; она же. Св.-Васильєвський собор Овруча: 3 історії реставрації поч. ХХ ст. // Праці Центру пам'ятокознавства. К., 2014. Вып. 25. С. 36–46; Тмашевський А. П. Археологічні дослідження літописного Вруччю в Овруцькому проекті // Стародавній Іскоростень і слов'янські гради VIII–X ст.: 36. наук. праць. К., 2004. С. 264–278; он же. Середньовічна Овручська волость і феомен Овручської околиці шляхти // Наук. зап. з української історії. Переяслав-Хмельницький, 2008. Вып. 20. С. 466–489; Пам'ятки і пам'ятні місця історії та культури на Житомирщині: Коростенський, Лугинський, Овруцький райони. Житомир, 2006. Вып. 7; Подорожні нотатки Б. Реріха // Студії мистецтвознавчі. К., 2007. № 1(17). С. 141–155; Пам'ятки монументального мистецтва Житомирської обл. / Заг. ред., іл., підгот. текстів: Г. Мокрицький. Житомир, 2009; Костриця М. Ю., Михайлишин О. Л. Храм св. Василя в Овручі. К., 2011; Хмельницька Л. В. Історія реставрації Свято-Васильєвського собору м. Овруча початку ХХ ст. // Наукові записки з української історії: 36. наук. ст. Переяслав-Хмельницький, 2016. Вып. 38. С. 75–80.

В. Г. Пидгайко, Д. Б. К.

ОВСЁП АРГУТЯН — см. *Иосиф (Аргутинский-Долгорукий)*.

ОВСЁП ВАЙОЦДЗОРЦІ — см. *Иосиф I*, католикос Армянской Апостольской Церкви.

ОВЧАРСКО-КАБЛАРСКИЕ МОНАСТЫРИ [серб. Овчарско-Кабларски манастири], группа монастырей (12 действующих — Благовештене, Ваведене, Вазнесење, Илине, Йоване, Кадженица, Николе, Преображене, Савине, Света-Троица, Сретене, Успене и неск. пустующих) *Жичской епархии* Сербской Православной Церкви, расположенных в Овчарско-Кабларском ущелье (длина ок. 20 км), вдоль течения р. Зап. Морава, близ г. Чачак (Сербия). Обители находятся на крутых склонах горных массивов Овчар (985 м над уровнем моря, 710 м над уровнем Зап. Моравы) и Каблар (885 м над уровнем моря, 610 м над уровнем Зап. Моравы). Эти монастыри часто именуются Сербским Афоном.

Благодаря горному ландшафту Овчарско-Кабларское ущелье много веков оставалось почти непроходимым и поэтому с древних времен привлекало отшельников. Согласно народному преданию, на рубеже XII и XIII вв. здесь уже подвизались отшельники, в т. ч. свт. *Савва I* Сербский, а основание мон-ря Ваведене приписывается серб. жупану Стефану Немане (см. *Симеон Мироточивый*) и его брату, Страцимиру. Первое письменное упоминание одного из мон-рей (Николе) в тур. документах относится к 1476/78 г. Появление в ущелье больших обителей связывают с монахами-синаятами, бежавшими с Юж. Балкан от османских завоевателей (особенно после поражения в 1371 серб. удельных правителей братьев Мрнявчевичей на р. Марица) в серб. земли, к-рыми управлял кн. *Лазарь*. Предания сообщают, что в тот период только в одном из местных мон-рей проживали более 200 монахов.

После османского завоевания Сербии число монахов сократилось, но обители (в XVI в. упом. 5 мон-рей) остались духовными центрами. Хотя при входах в ущелье (рядом с Йоване и Благовештене) стояли башни, из к-рых при приближении врагов подавался знак тревоги, тур. отряды в XVI–XVII вв. периодически разоряли обители, особенно после побе-

ды в войне с Австрией (1689–1690), когда пострадали Йоване, Сретене, Ваведене и Преображене, из-за чего мн. монахи ушли в австр. земли. В 1-й пол. XIX в. о восстановлении О.-К. м. заботился пострижник монастыря Николе еп. Ужицкий *Никифор (Максимович-Вукоасавлевич)*. В 1820 г. почти все обители посетил В. *Караджич*. В 1860 г. австр. путешественник Ф. Ф. Каниц описывал ущелье как непроходимое и сообщал о 8 действующих монастырях. К нач. XX в. большинство обителей опустело, монахи жили только в Николе и Сретене.

В 1911 г. через ущелье были проложены железная и автомобильная дороги, а мон-рь Преображене был взорван. Во время первой мировой войны австро-венг. войска разорили мн. обители. В 30-х гг. XX в. усилиями еп. Жичского свт. *Николая (Велимировича)* при участии рус. специалистов были восстановлены разрушенные мон-ри и основаны новые. В неск. обителях в этот период жили рус. монахи. В 1941 г. в ответ на действия серб. партизан нем. авиация нанесла неск. ударов по ущелью.

В 1954 г., во время строительства в низовьях Зап. Моравы ГЭС «Овчар-Баня» и «Меджуврше» и создания водохранилища, был затоплен мон-рь Йоване. В 1955 г. в центре ущелья устроен курорт Овчар-Баня и сформирована туристическая зона. Во 2-й пол. XX в. как памятники архитектуры отреставрированы обители Николе, Благовештене и Света-Троица. В кон. XIX — нач. XX в. монашеская жизнь возобновилась в большинстве О.-К. м.

Благовештене (серб. Благовештење), жен. мон-рь в честь Благовещения Пресв. Богородицы, находится на берегу р. Зап. Морава, у подножия Каблара, близ Овчар-Бани. Согласно надписи над зап. входом, храм возведен в 1601–1602 гг. «усердием игумена кир Никодима с братией», но по архитектурным особенностям он может относиться к XIII в. В 1633 г. храм был расписан «усердием кир Михаила и Даскала Кирьяка с братией и ктиторами», в 1632–1633 гг. в нем установили иконостас. В XVII в. в обители действовал скрипторий, где были переписаны в 1623 г. Кириаком Молитвенник, в 1644 г., при игум. Михаиле, — «Деяния апостольские», в 1659 г. иером. Никифором — Триодь. Из 6-ки мон-ря дошли неск. рукописей, но они мо-

гут происходить из др. мест. В 1826 г. обитель сгорела, в 1864 г. была восстановлена. В 1895–1906 гг. из-за ветхости храм был закрыт на ремонт: иконостас забрали на реставрацию (вернули обратно только в 1994). В 30-х гг. XX в. здесь часто проходили соборы Движения богомольцев. Во время второй мировой войны немцы расстреляли наместника, монахи были подвергнуты пыткам. После войны здесь принял постриг буд. патриарх Сербский *Павел (Стойчевич; † 2009)*. В 1947–1954 гг. мон-рь пострадал при прокладке туннеля, к 1967 г. был отремонтирован.

Храм возведен в рашском стиле, вероятно по образцу *Арилья*: это однефное строение с 3 травеями, полукруглой алтарной апсидой и прямоугольными хорами с обеих сторон, с зап. стороны к нему примыкает притвор, к к-рому позднее пристроили галерею, над центром возвышается купол на 8-гранном барабане.

Программа искусной росписи (1633, частично повреждена) включает циклы двенадцатых праздников, Страстей Христовых, Акафист Богородице и образы серб. и южнослав. святых — Симеона Мироточивого, Саввы I, Стефана Дечанского, Арсения, Прохора Пщинского, Петра Коришского, Иоанна Рильского, Иоакима Осоговского. Особое значение имеет образ серб. кн. Лазаря, в богатых царских одеяниях и короне. На внешней стене притвора представлен Страшный Суд. В люнете над входом расположены сцены «Благовещение», а выше — «Престол уготованный» (Этимасия). Иконостас богато украшен резьбой и позолотой и считается одним из самых красивых образцов своего времени: от изначальных икон остался лишь образ Богородицы со Христом (1602).

Ваведене (серб. Ваведене), жен. мон-рь в честь Введения во храм Пресв. Богородицы, находится в начале ущелья, у подножия Овчара. Предание приписывает основание обители Стефану Немане и свт. Савве Сербскому. В силу сходства с храмом в г. Котор ранее считался строением XIII в., но архитектурные особенности позволили датировать его XVI в. Впервые упоминается в турецкой описи в 1528 г. Был разрушен в 1690 г. и восстановлен в 1797 г. игум. Мелентием (Вуйовичем). Тогда же в храме был поставлен иконостас мастера Н. Апостоловича. Караджич

и Ф. Каниц упоминали о развалинах моста и фрагментах укрепления рядом с обителью. Иногда храм действовал как приходский или как подворье мон-ря Сретене. Согласно описи мон-рей Ужицкой епархии, в 1859 г. мон-рь находился в хорошем состоянии. В 1870 г. произошло обрушение купола храма, а после пожара мон-рь опустел. В 1872–1875 гг. вместо купола был возведен арочный свод, от изначального убранства сохранились лишь каменный бифорий в алтарной части и 2 плиты на амвоне.

После первой мировой войны храм действовал как приход. На сев. стене наоса церкви в этот период были выбиты имена 169 солдат, погибших в войнах с 1912 по 1918 г. В 1928–1930 гг. вместо деревянного притвора был построен каменный со звонницей. В 1972 г. заменен иконостас: от прежнего иконостаса XVIII в. остались царские врата, Распятие работы С. Лазовича и неск. напестольных икон, приписываемых Д. Постниковичу и Н. Апостоловичу. В 1975 г. возрожден как монастырь.

Вазнесење (серб. Вазнесење), муж. мон-рь в честь Вознесения Господня, находится в глубине ущелья, на юж. склонах Овчара. По преданию, древний храм построен в XIV в. Впервые упоминается в 1525 г. под названием Дробняк. В 1570 г. игумен вместе с братией переписал Евангелие. Ок. 1690 г. обитель была полностью разрушена и в 1820 г. еще лежала в руинах. В 1937 г. возобновлена как жен. мон-рь свт. Николаем (Велимировичем), но в 1949 г. сестры покинули обитель и поселились в мон-ре Драгинац. Повторно освящен как муж. мон-рь в 1960 г.

Илине (серб. Илиње), жен. мон-рь во имя прор. Илии, находится на Кабларе, над мон-рем Благовештене, подворьем к-рого является. Основан в 1939 г. монахами из Благовештене по благословению свт. Николая (Велимировича) на месте, где, по сообщению В. Караджича, находилась «башня для переписывания книг» (донжон), вероятно оставшаяся от древнего мон-ря. Храм был построен на фундаменте той башни по образцу ц. Петра и Павла мон-ря Жича.

Кадженица (серб. Кађеница), часовня, находится в пещере у вершины Овчара, к ней ведет высеченная в скале лестница. В 1814 г. здесь ук-

рылись неск. сотен сербов, в основном старики, женщины и дети, бежавшие из Пожеги от турок после подавления восстания, но турки их обнаружили и сожгли. В 1932 г. экспертиза останков подтвердила, что среди погибших было много детей и людей преклонного возраста. 13 окт. 1940 г. свт. Николай (Велимирович) назвал погибших здесь мучениками и благословил устроить в пещере часовню.

Николе (серб. Николье), жен. монастырь в честь перенесения мощей свт. Николая Чудотворца. Находится в труднодоступном месте на левом берегу Зап. Моравы, у подножия Каблара, близ Овчар-Бани. Считается древнейшим мон-рем из О.-К. м. По архитектурным особенностям может быть отнесен к кон. XIV — нач. XV в. Впервые упоминается в тур. описи в 1476–1478 гг. В 1516 г. доходы обители составляли 675 акче. В 1628 г. в ней жили 3 монаха. В кон. XVI–XVII в. здесь действовал скрипторий, в к-ром в 1594 г. Исаия переписал Минею на пояб., а в 1595 г. — Минею на сент., в 1607 г. Тимофей — Тишик, в 1616 г. Аверкий — Триодь, в 1618 г. Кириак — Патерик. В 1613 г. поп Мирчета здесь купил Евангелие, а в 1627–1629 гг. патриарх Печский Паисий (Яневац) взял Псалтирь. Более 10 рукописей, хранящихся в серб. архивах, в разные периоды принадлежали обители. Отсюда происходит пергаменное Никольское Евангелие (ныне в частном собрании в Великобритании), переписанное ок. 1404 г. известным писцом Хвалом.

После великого переселения сербов мон-рь продолжал действовать. Он пострадал от турок в 1757 г. В 1759 г. гайдуки убили игум. Герасима. В 1775 г. здесь поселились иером. Георгий (Макович-Дедич) и 5 монахов из мон-ря Добриловица. Братия помогала участникам 1-го и 2-го серб. восстаний. В 1813 г., во время военных действий, в обители скрывалась семья лидера восстания (впосл. серб. князя) Милоша Обреновича, здесь умер и был похоронен его 5-летний сын Петар, и монастырь пользовался покровительством представителей этой семьи. Игум. Неофит в 1815 г. посетил Стамбул как представитель кн. Милоша. Мон-рь ремонтировался в 1852 г., при игум. Милентии (Петровиче), и в 1932 г., при игум. Мироне. Во время второй мировой войны, в 1943 г., немцы взяли монахов в заложники и увезли в Чачак. Управлять обителью стала

игумения мон-ря Йоване Катарина, но вскоре ее убили болгары, воевавшие на стороне немцев. В 1946 г. здесь поселились сестры из Вазнесење, но в следующем году, после ареста игум. Илины, они покинули обитель. В 1954 г. сюда перешли сестры из затопленного мон-ря Йоване. В 1955–1956, 1956–1960 и 1978–1979 гг. в мон-ре проводились ремонтные работы.

Храм Николе, единственный из О.-К. м., сохранил первоначальный вид: это небольшое однонефное строение, возведенное из колотого известняка, с 3 конхами, притвором (вход с юж. стороны), полукруглым сводом, покрытое двускатной крышей без купола. Частично сохранились росписи в наосе (1587, при игум. Иоанникии), в притворе (1637; иером. Матфей при игум. Софронии — цикл Акафиста, образы мучеников в медальонах и ростовые фигуры святителей, среди к-рых — св. Стефан Дечанский со свт. Николаем) и на внешней юж. стене притвора (сцены из жизни свт. Николая). Повторно более скромно наос был расписан в 1697 г.; выделяется сцена «Вход Господень в Иерусалим», в верхних зонах — сцены двенадцатых праздников, Страстей Христовых, образы святых. Иконы резного иконостаса 1826–1829 гг. выполнены, вероятно, Янко Молером по заказу игум. Афанасия и кн. Милоша. В ризнице хранятся предметы XVI–XVIII вв., в т.ч. итало-критская икона Богородицы «Страстная» нач. XVI в. (возможно, кисти А. Рицоса), искусно украшенное Каранское Евангелие (1608) и др.

Преображење (серб. Преображење), муж. мон-рь в честь Преображения Господня. Был основан в XIV–XV вв. в труднодоступном месте на левом берегу Зап. Моравы, у подножия Каблара, недалеко от мон-ря Николе. Впервые упоминается в 1525 г. Из тур. документов известно, что в 1528–1530 гг. обитель ежегодно платила 50 акче налогов, а в кон. XVI в. — 150 акче. В 1579 г., при игум. Макарии, здесь был переписан Октоих, а в 1636 г. Кириак написал «Слова евангельские». Неоднократно подвергался нападениям турок и более 100 лет пустовал перед приходом в 1811 г. иером. Никифора (Максимовича-Вукосавлевича; впосл. епископ Жичский). В 1816 г. храм был расписан. В 1820 г. Караджич застал в обители одного насельника и нашел в ризнице неск. ценных

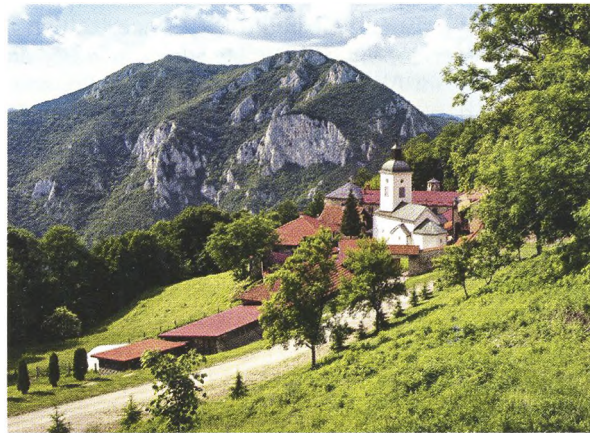
рукописей; о рукописных Минеях (1551, 1567 и 1585 гг.) упоминал в 1826 г. И. Вуйич. При проведении железной дороги, в 1911 г., обитель взорвали. Древний храм был однонефным, без купола, с полукруглой алтарной апсидой и прямоугольными хорами с сев. и юж. сторон наоса.

В 1938–1940 гг. по благословению еп. Жичского Николая мон-рь был восстановлен на противоположном берегу реки, на невысоком холме склона Овчара, напротив прежнего места, и освящен 14 окт. 1940 г. Фрески и иконы для нового храма выполнил рус. иконописец И. Мельников (1940). С 1961 г. в обители действовала монашеская школа, к-рую в посл. перенесли в мон-рь *Острог*. В 1973 г. был возведен звонник, в 1975/76 г. жилой корпус заменен новым, в 1975–1977 гг. построена большая трапезная, в 1993–1996 гг. — летний храм.

Савине (серб. Савиње), часовня в честь перенесения мощей свт. Саввы Сербского, подворье мон-ря Преображене. Находится под вершиной Каблара у целебного источника. Устроена прямо в скале по благословению еп. Жичского Николая в 1938 г., освящена лишь в 1961 г.

Света-Троица (серб. Света Троица), муж. мон-рь во имя Св. Троицы. Расположен на юго-зап. склоне Овчара, на высоте 500 м над уровнем моря, соединен пешими тропами с Овчар-Баней. Впервые упоминается в 1572 г. как мон-рь Туше, во 2-й раз — в 1594/95 г. Надпись на зап. во-

левиц) возвел колокольню (разобрана в 1902). С 1887 по 1937 г. обитель пустовала, монашескую жизнь в ней возобновил еп. Жичский Николай. В сент. 1941 г. мон-рь постра-



Монастырь Сретене.
2017 г.

Фото: С. Драганац

(† 1427). Уникальная алтарная преграда, вероятно, возведена в XVI в. В 1844 г. Ж. Павлович поверх ранних фресок написал новые. В ризнице

дал при немецких бомбардировках, а в 1943 г. немцы подвергли монахов пыткам. После войны до 1995 г. обитель пустовала. В 1965 г. храм пострадал при землетрясении, был отремонтирован в 1976–1978 гг.

Троицкий храм (однонефный, с прямоугольными хорами, большим куполом с 12-гранным барабаном, возведен из колотого известняка) считается самым красивым среди О.-К. м. Его порталы, амвон и трансепты украшены каменными рельефами. В XVII в. были расписаны только люнеты над порталами притвора и наоса (Св. Троица и Пресв. Богородица с Младенцем). Иконостас 1868 г. работы Н. Марковича (с 1900 по 1995 хранился в Благовещтене).

Сретене (серб. Сретeње), жен. мон-рь в честь Сретения Господня. Находится у Короньского ручья, под вершиной Овчара, на высоте 800 м над уровнем моря — выше всех др. О.-К. м. По преданию, возник во 2-й пол. XIV в., впервые упоминается в 1528 г. В 1571 и 1637 гг. здесь были переписаны Евангелия. Мон-рь подвергался нападениям турок в 1623 и 1690 гг. В 1715 г. обитель была сожжена, неск. монахов убиты. Пустовала до 1818 г., когда ее обновил мон. Никифор (Максимович-Вукосавлевич). Став епископом Ужичким, он заботился об обители, в ней же и был похоронен (1853). В 1941 г., во время нем. бомбардировки, комплекс сильно пострадал, сгорели б-ка и архив.

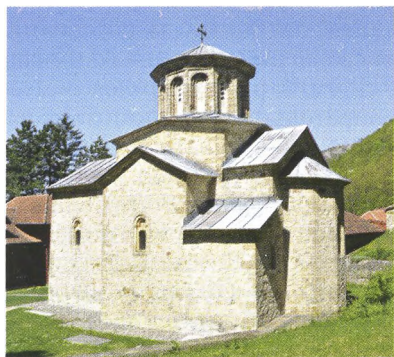
К однонефному храму (без купола, с полукруглым сводом и низким трансептом) с вост. стороны примы-

кает просторная 5-гранная апсида с хорами, а с западной — квадратный притвор, над к-рым возвышается несоразмерно большая колокольня. В программу росписи включены изображения блгв. кн. Лазаря, прп. Симеона Мироточивого, свт. Саввы Сербского и по неясным причинам рус. прп. Кирилла Белозерского

хранится медный офорт с видом шествия монахов из обители на встречу епископу, изготовленный в 1845 г. в Вене тиражом 500 экз. по заказу еп. Никифора.

Успене (серб. Успенье), жен. мон-рь в честь Успения Пресв. Богородицы. Находится на вершине крутого холма на сев. склоне Каблара. На территории обители сохранились руины квадратной башни и строения, опирающегося на скалу, — время их разрушения неизвестно. По благословению еп. Николая Жичского в 1939 г. рядом с руинами (как копия ц. Константина и Елены в Охриде) был возведен храм, в к-ром он завещал себя похоронить. Мон-рь долго пустовал, монахини в нем поселились лишь в 2003 г.

Лит.: *Петковић В.* Преглед црквених споменика кроз повесницу српског народа. Београд, 1950; *Душанић С., Николић Р.* Овчарско-кабларски ман-ри. Београд, 1963. Овчар-Бања, 1978²; *Чанак-Медић М.* Благовештeње под Кабларом // Саопштeња. Београд, 1970. Бр. 9. С. 199–221; *он же.* Манастир Троица под Овчаром // Рашка баштина. Краљево, 1975. Бр. 1. С. 81–94; *Поповић С. Д.* Манастир Ваведeње // 36. радова Народнoг музеја. Чачак, 1973. Бр. 4. С. 25–38; *Бокић М.* Црква св. Николе у мап-ру Никоље // Рашка баштина. Краљево, 1980. Бр. 2. С. 364–365; *Домазет М.* Црква Св. Троице под Овчаром // Там же. С. 357–358; *Станић Р.* Иконостас цркве мап-ра Сретeња у Овчару // 36. Народнoг музеја. Чачак, 1981. Бр. 11. С. 31–50; Градац. Чачак, 1991. Год. 19. Бр. 98/99; Споменици културе у Овчарско-кабларској клисури; *Невољица С.* Први помен мап-ра Вазнесења под Овчаром // Гласник Друштва конзерватора Србије. Београд, 1994. Бр. 18. С. 126–127; *Николић В.* Благовештeње под Кабларом: Испитивање узорака бојених слојева бордура зидних слика // Там же. 1995. Бр. 19. С. 141–143; *Медаковић Д.* Истраживања српске уметности и Овчар-Кабларски мап-ри. Чачак, 1995; *Пејић С., Пешић Б.* Благовештeње кабларско: Првобитна



Кафоликон мон-ря Света-Троице.

Фото: В. Милановић

ротах позволяет отнести возведение обители к 1615/16 г., но, судя по архитектурному стилю, она принадлежит к кон. XVI в. Неоднократно разрушался, горел (ок. 1690) и восстанавливался. В 1728 г. здесь действовала монашеская школа. В 1820 г. в мон-ре жили 2 священника. В 1850 г. еп. Никифор (Максимович-Вукосав-

пространа структура и ентеријер // Зограф. Београд, 1995. Бр. 25. С. 90–106; *Суботин-Јоцибовић Т.* Српско рукописно наслеђе од 1557 г. до сред. XVII в. Београд, 1999; *Пејић С.* Звоник Св. Тројице на Овчару // Гласник Друштва конзерватора Србије. 1996. Бр. 20. С. 162–164; *Поновић М.* Иконостас Н. Марковића поново у овчарској Св. Тројици // Там же. С. 165–168; Кроз српску Св. гору: Овчарско-Кабларски ман-ри. Чачак, 2002; *Милеусић С.* Манастири Србије. Нови Сад, 2002; *Комлушки Д. В.* Овчарско-кабларски ман-ри. Београд, 2005; *Рајић Д., Тимотијевић М.* Ризница прошлости Овчарско-кабларска клисура и њени ман-ри. Чачак, 2005; *они же.* Манастири Овчарско-кабларске клисуре. Чачак, 2012; *Булич Д.* Манастир Илиње код Овчар Бање: Рановизант. и средневек. утврђење // ИЧ. 2006. Год. 53. С. 53–92; *Ивковић З.* Манастир Успење. Овчар Бања, 2008; *она же.* Манастир Никоље у Овчарско-Кабларској клисури. Београд, 2009; *Радосављевић Ј.* Манастир Благовештење под Кабларом. Овчар Бања, 2008; *Башић В.* Манастир Св. Тројице под Овчаром. Београд, 2016.

И. Войводић, И. Стойчевич

ОВЧАЯ КУПЕЛЬ — см. *Вифезда*.

ОВЧИННИКОВ Петр Алексеевич (1843, с. (ныне город) Городец Нижегородской губ.— 29.03.1912, там же), балахнинский 2-й гильдии купец, деятель старообрядчества, собиратель икон и памятников древнерусской и старообрядческой рукописной книжности. О. род. в потомственной старообрядческой семье. Ее родоначальник, Иван Овчинников, проживал в дер. Б. Ключи Семёновского у. Нижегородской губ., был оброчным крестьянином гр. Г. Г. Орлова, занимался выделкой овчин (чем объясняют происхождение фамилии). Его внук, Матвей Осипович († 1860), выкупился из крепостной зависимости, жил в Городце, был старостой дер. Кузнечихи (ныне Городецкого р-на), занимался откупами. Сын Матвея Осиповича, Алексей Матвеевич († 1858), завел собственное дело — торговлю горянским товаром (деревянной посудой), числился балахнинским 2-й гильдии купцом. У Алексея Матвеевича и его жены Анфисы Павловны (урожд. Ведерникова, 1824–1894) были сыновья Петр, Александр и Павел и дочери Евламия и Ольга. После ранней смерти мужа А. П. Овчинникова продолжала вести его дело и сохранила 2-ю купеческую гильдию.

Старший сын, Петр Алексеевич, получивший образование в одном из скитов на *Керженце*, отличался наибольшими деловыми способностями. Отказавшись от торговли горянским товаром, он занялся более выгодной хлеботорговлей, владел

неск. буксирными пароходами и баржами. Младшие братья О. служили приказчиками у богатых нижегородских купцов. О. был женат дважды. Его 1-я жена — Татьяна Ивановна, из рода торговцев рыбой и пряниками Мелсфениных, — умерла рано. Второй раз он женился в 42 года на Агрофене Сергеевне Мазуровой, родственнице и воспитаннице фабриканта, старообрядческого деятеля Н. А. Бугрова. У О. было 17 детей, большинство умерли в младенчестве. Род О. продолжили дети: Анна (1872–1919, в замужестве Облаева) и Екатерина (род. в 1873, в замужестве Егорова) — от 1-го брака и Мария (1888–1970, в замужестве Корженко) и Павел (1892–1974) — от 2-го брака.

О. принадлежал к *беглопоповцам*, входил в попечительский совет Городецкой часовни, принимал активное участие в приискании для нее священников и в претовращении полицейских преследований («знал все дела беглопоповцев, перед ним проходили все иереи, переходившие от господствующей Церкви» — П. А. Овчинников. 1912. С. 373). О. был тесно знаком с Бугровым, главным попечителем Городецкой часовни, и, по свидетельству современников, «имел на него большое влияние в церковных делах» (Там же), являлся попечителем Городецкого старообрядческого уч-ща, устроенного на средства Бугрова. О. участвовал во Всероссийских съездах беглопоповцев, на 2-м съезде (1909) был избран в совет Всероссийского старообрядческого братства как представитель от Городца (наряду с Т. Д. Пшеничным). Братство было учреждено по решению 1-го съезда (1908) для «заведования делами всероссийской важности» (Труды II Всерос. старообр. съезда христиан. 1909. С. 38).

О. принимал живое участие в деле приискания для беглопоповцев епископа, надеясь объединить беглопоповцев и поповцев, приемлющих *Белокриницкую иерархию*. Он публично высказывал мнение, что нет причин для разделения старообрядцев-поповцев. В 1911 г. подготовил «Разбор постановлений Вольских съездов 1890–1901 гг. о Австрийской иерархии», в котором объяснял законность Белокриницкой иерархии, и представил его на обсуждение совета Братства 18 янв. 1911 г. Совет счел «Разбор...» неудовлетворительным и поручил комиссии из 3 чел.

составить новый доклад по этому вопросу. Испытав разочарование в возможности найти архиерея для беглопоповцев, О. в 1911 г. вышел из Братства и присоединился к старообрядцам Белокриницкой иерархии. В годы первой мировой войны вдова О. организовала в большом 2-этажном каменном доме Овчинниковых на Кирилловой ул. «Городецкую старообрядческую комиссию по оказанию помощи пострадавшим от войны», здесь помещался лазарет. Ученицы старообрядческого уч-ща по воскресным дням ходили по базару с кружками, собирая пожертвования для раненых.

В течение жизни О. собрал большую б-ку, состоящую в основном из рукописных (к 1912 в собрании насчитывалось 836 рукописей) и старопечатных книг, а также коллекцию икон, к-рые скорее всего составляли убранство его домового молельного. С. Я. Елпатьевский писал, что О. «собирал старину — иконы, но главным образом старые рукописи и старинные книги. Он собирал их всюду: в Москве, по Архангельской и Вологодской губернии, и специально ездил разыскивать в Поволжье, на Урал. Более всего интересовался болгарскими рукописями, которые он добывал через проживающих в Болгарии и Румынии старообрядцев. И в Нижнем на ярмарке» (*Елпатьевский*. 1929. С. 217). П. П. Шибанов (см. в ст. *Шибановы*) отмечал, что О. постоянно пополнял свое образование, дружил с учеными, ходил в Румянцевский музей за справками и для сравнения купленного им списка с тем, к-рый хранился в музее. Собиратель покупал книги «с толком, по дорожке платить не любил — продать ему что-либо было очень трудно» (*Шибанов П. П.* Полвека со старой книгой и ее друзьями: Из восп. / Публ.: И. М. Кауфман, Е. П. Шибанова // Книга: Исслед. и мат-лы. М., 1972. Сб. 25. С. 145).

Как выяснил Ю. Д. Рыков, основными источниками пополнения рукописного собрания О. были волжский книжный рынок, крестьянская старообрядческая среда и книгописная мастерская И. Г. Блинова. О. поддерживал начинающего книгописца Блинова, благодаря чему этот самородок — крестьянин дер. Кудашихи под Городцом стал признанным мастером-каллиграфом и художником. В течение 16 лет Блинов написал для О. 25 книг, в т. ч. неск. лице-

вых. К Блинову О. обращался также в случае необходимости отреставрировать рукопись или восполнить утраченный текст. В 1909 г. Блинову через О. передали просьбу П. П. Рябушинского (см. в ст. *Рябушинские*), основавшего собственную типографию в т. ч. для печатания книг церковнослав. шрифтом, взять «на себя труд написать славянскую азбуку... по хорошему иосифовскому оригиналу... Словом, чтобы мог получить-ся весь подбор различных славянских букв иосифовского алфавита» (РГБ. Ф. 491. К. 5. Ед. 22. Л. 1).

За неск.оьлко месяцев до смерти, в нояб.—дек. 1911 г., О. начал переговоры о продаже своей коллекции. 3 дек. 1911 г. совет Московской старообрядческой общины *Рогожско-го кладбища* заслушал письмо Нижегородского еп. *Иннокентия (Усова)* с предложением «о приобретении древних книг и рукописей» О., однако предложение было отклонено. В июне 1912 г. аналогичное письмо направил в адрес Рогожской общины С. И. Быстров. На этот раз совет поручил свящ. Петру Николаевичу Никифорову осмотреть б-ку, отчет эмиссара был заслушан на заседании совета 9 окт. 1912 г., но «за неимением свободных средств» приобретение не состоялось (*Юхименко Е. М.* Старообрядческий центр за Рогожской заставою. М., 2012. С. 130). Через посредничество Блинова рукописи О. в дек. 1911 г. за 75 тыс. р. были предложены Российскому Историческому музею (РГБ. Ф. 491. К. 4. Ед. 3. Л. 25 об.). В февр. 1912 г. по просьбе О. к нему должен был приехать антиквар и книготорговец Шибанов (сохр. письмо коллекционера Шибанову от 21 янв. 1912 о сроках поездки — РГБ. Ф. 342. К. 31. Ед. 44. Л. 3; неизвестно, собирался ли Шибанов приобрести рукописи для себя или для продажи). По финансовым причинам не удалось купить собрание О., к-рое оценивалось приблизительно в 100 тыс. р., также Имп. публичной б-ке (от нее в Городец был специально послан Х. М. *Лопарёв*).

В 1918 г. командированный в Нижегородскую губ. сотрудник Румянцевского музея Г. П. *Георгиевский* при посредничестве Блинова, члена Городецкой архивной комиссии, договорился с вдовой О. о приобретении коллекции за 50 тыс. р. Георгиевский получил для собрания О. охранную грамоту. В письме от 27 февр. 1919 г. Георгиевский извещал Овчинникову

о результатах своих хлопот: «...Рукописи и прочие вещи в вашем доме приобретены Румянцевским музеем по нормам оценок, установленным Коллегией по делам музеев и охране памятников искусства и старины Народного комиссариата просвещения... с обязательством выдавать вам на руки суммы в размере прожиточного минимума ежемесячно. Ни больше ни меньше этого прожиточного минимума вы получить не можете, и выдача прожиточного минимума вам прекратится, лишь только будет исчерпана норма оценки Коллегии» (РГБ. Ф. 217. К. 9. Ед. 8. Л. 1). Акт о передаче собрания О. в Гос. Румянцевский музей был подписан 25 окт. 1919 г. В Москву из Городца доставили 800 номеров рукописей, небольшая часть коллекции осталась у вдовы собирателя.

В наст. время собрание О. находится в Отделе рукописей РГБ (Ф. 209) и содержит 841 единицу хранения, зарегистрированную под 806 номерами. Как отметил Рыков, «рукописи собрания широко представляют древнерусскую культуру во всем многообразии исторических (как летописных, так и хронографических), правовых, документальных, литературных, агиографических и др. памятников» (*Рыков*. 1986. С. 184–185). Как коллекционер О. отдавал предпочтение не художественной стороне книги, а ее содержанию, душеполезности. Особенностью собрания является большое число (86) датированных рукописей XV–XIX вв., в то же время в коллекции не так много старообрядческих и нотных памятников, как могло бы быть в собрании старообрядца. Почти $\frac{3}{4}$ собрания составляют рукописи XVI–XVIII вв., не менее 20 рукописей XV–XVIII вв. молдав. происхождения. К числу древнейших относятся Евангелие-апракос 1-й пол. XIV в. русского извода (№ 1), Сборник Слов прп. Григория Синаита, прп. Симеона Нового Богослова и др. кон. XIV в. серб. извода (№ 117.1) и «Слово Аммония мниха о святых отцах, в Синае и Раифе избийенных» кон. XIV — нач. XV в. серб. извода (№ 117.2; отрывок). Приобретенная О. в Москве у И. Л. Силина рукопись Толковых пророчеств (№ 79) нач. XVII в. содержит, как установил В. В. Калугин, переписанную с древнего оригинала запись 1-го известного нам по имени древнерусского книгописца — Упыря Лихого (*Калу-*

гин В. В. Записи попа Упыря Лихого в Толковых пророчествах 1047 г. // *Славяноведение*. 2018. № 2. С. 3–11). Из числа раритетов коллекции следует назвать список Катехизиса Лаврентия Зизаня (№ 452) XVII в. с владельческой записью духовника царя Алексея Михайловича Стефана *Вонифатова*.

Собрание печатных книг О. было национализировано после 1917 г. и в наст. время хранится в Городецком краеведческом музее (в экспозиции можно видеть старинный книжный шкаф из б-ки О.) и в музее «Дом графини Паниной». В 1920 г. иконы и церковные ценности О. (в его доме была моленная) были переданы на хранение в Городецкий краеведческий музей, в 1922 г. перевезены в Н. Новгород (в наст. время в собрании Нижегородского гос. художественного музея).

О. являлся членом Нижегородской губернской ученой архивной комиссии. Коллекционер предоставлял рукописи своего собрания для изучения и публикации ученым. С. А. *Белокуров* использовал 3 книги: Сборник XVII в. и Слова прп. Максима Грека 2-й пол. XVII в. и кон. XVII — нач. XVIII в. для написания монографии «О библиотеке московских государей в XVI столетии» (М., 1898). В 1902 г. он же по списку из собрания О. опубликовал послание инокa Троицкого Сенного монастыря Саввы «на жидов и на еретики» (ЧОИДР. 1902. Кн. 3. Отд. 2. С. I–X, 1–93).

В последние годы жизни О. занимался издательской деятельностью: публиковал рукописи своего собрания «убористым церковным шрифтом». В 1908 г. издал популярный у старообрядцев уставной свод — «Собрание Божественных и священных правил от всечестнаго законоположителя и судии Фессалонического господина Константина Севаста Арменополя» (Балахна, 1908). С рукописей собственного собрания им были отпечатаны также «Собрание святоотеческих правил Матфея Властаря, глаголемого Правильника» (Балахна, 1908), Три ответа старообрядцев «приемлющих священство беспоповцам небрачным в 7387 (1779) году» (Три ответа старообрядца, приемлющего священство, на три вопроса, предложенные старообрядцами беспоповцами безбрачного толка. Балахна, 1910).

Соч.: Разбор постановлений Вольских съездов 1890–1901 гг. о Австрийской иерархии: [С прил.]. Балахна, 1911; В Совет Всерос. старообр. братства христиан, приемлющих священство, переходящее от господствующей Церкви: Заявление и докл. ... 9 янв. 1912 г. Балахна, 1912.

Ист.: *Корегин К.* Мои воспоминания о жизни в расколе и замечания о службах в Городецкой часовне // Братское слово. 1892. Т. 1. № 8. С. 599–600; Труды II Всерос. старообр. съезда христиан, приемлющих священство, переходящее от господствующей в России Церкви. М., 1909. С. 46, 182; П. А. Овчинников: [Некр.] // Церковь. 1912. № 15. С. 373–374; *Елпатьевский С. Я.* Воспоминания за 50 лет. Л., 1929. С. 217–218.

Лит.: Описание рукописей, собранных П. А. Овчинниковым. Балахна, 1912; *Рыков Ю. Д.* Собрание П. А. Овчинникова // Рукописные собрания ГБЛ: Указ. М., 1986. Т. 1. Вып. 2. С. 178–186; *Бекина К. Е.* Род купцов Овчинниковых // Нижегородская старина. 2006. № 12. С. 50–56; *Макаров И. А.* Карман России. Н. Новгород, 2006. С. 412–419; Жизнь купеческая: Забытые страницы истории рос. предпринимательства XIX – нач. XX в. / Сост.: И. А. Макаров и др. Н. Новгород, 2008. С. 266–268; Нижегородская энцикл. промышленности и предпринимательства / Сост.: Ф. А. Селезнев. Н. Новгород, 2011. С. 386; Купцы-благотворители [г. Городца] // Городу Городцу в честь его 860-летия, 1152–2012. Н. Новгород, 2012. С. 32–37; Грани раскола: Старообрядчество: тайны и явь. Н. Новгород, 2014. С. 154–157; *Аксенова Г. В.* «Рыцарь книги» — П. А. Овчинников // <https://portal-slovo.ru/history/35739.php> [Электр. ресурс]; *Юхименко Е. М.* И. Г. Блинов: Крестьянин, книгоисец, художник // Искусствознание. 2013. № 1/2. С. 436, 440; *Гудков А. Г.* И. Г. Блинов: «Книжных дел мастер» из Городца. Коломна, 2015 (по указ.).

Е. М. Юхименко

ОГИЁНКО ИВАН (1882–1972), укр. славист — см. *Иларион (Огиенко)*, митр.

ОГЛАСИТЕЛЬНОЕ АЛЕКСАНДРИЙСКОЕ УЧИЛИЩЕ — см. в ст. *Богословские школы древней Церкви*.

ОГЛАШЕНИЕ [греч. *κατήχησις*, отсюда рус. «катехизация»], период подготовки, предшествующий принятию новых членов в Церковь, т. е. таинству *Крещения*. В НЗ практика О. не упоминается (за исключением неясного указания на наставление в «пути Господнем» в Деян 18. 25): Крещение всегда совершалось сразу после краткой проповеди и исповедания веры. В «*Дидахе*» (*Didache* 7) и трудах мч. *Иустина Философа* (*Iust. Martyr*. I Apol. 61) содержатся указания относительно принятия в христ. общину новых членов, о порядке О. в них подробно не сказано. Упоминается лишь, что приступающие ко крещению обязаны накануне

соблюдать пост. Первые главы «*Дидахе*» содержат т. н. учение о двух путях (главы 1–6): наставления нравственного характера о пути жизни (спасения) и о пути, ведущем к духовной смерти. Возможно, эти наставления представляют собой древнейший образец огласительных поучений.

Тертуллиан отмечает, что готовящиеся ко крещению должны часто поститься, молиться, преклонять колени и совершать ночные бдения (*Tertull. De bapt.* 20. 1).

Гораздо подробнее об О. говорится в т. н. *Апостольском предании*, литургико-каноническом памятнике, не поддающемся точной датировке: отдельные его части могут восходить к сер. II в., но, вероятно, текст подвергался существенным изменениям, причем неоднократно, вплоть до кон. IV в. Согласно этому источнику, О. разделялось на неск. этапов. Общая продолжительность О. составляла 3 года (гл. 17 — *Bradshaw, Johnson, Phillips*. 2002. P. 96; нумерация глав дается по этому изданию).

Согласно т. н. *Апостольскому преданию* (гл. 15 — *Bradshaw, Johnson, Phillips*. 2002. P. 82), желающего креститься действующие члены общины сначала приводят к т. н. учителю для первичного собеседования. Учителем мог быть как клирик, так и мирянин. В ходе этого собеседования учитель должен был понять, достоин ли этот человек «слушать слово», т. е. проходить О. Это выражение употребляется по отношению к О. также в «*Дидаскалии апостолов*» (гл. 10 — *Didasc. Apost.* 1979. Т. 1. P. 113) и, очевидно, было общепринятым. Учитель интересовался профессиональной деятельностью кандидата, задавал вопросы о его социальном статусе и личной жизни с целью установить, не противоречит ли состояние кандидата нормам христ. нравственности. Там же в тексте (гл. 16 — *Bradshaw, Johnson, Phillips*. 2002. P. 88, 90) помещен список профессий, занимаясь к-рыми человек не допускается к О.: это занятия, противоречащие христ. морали и связанные с языческими культурами. При этом учитывалось также свидетельство тех членов общины, к-рые привели кандидата (они же впоследствии становились его «спонсорами», т. е. крестными родителями): они должны были подтвердить, что он говорит правду.

С допущенными к «слушанию слова», т. е. к О., учитель проводил ре-

гулярные занятия. Реконструировать их можно так: оглашенные слушали наставления учителя, после чего они молились отдельно от верных, затем учитель возлагал на них руки с произнесением молитвы и оглашенные удалялись из собрания (см. главы 18, 19 — *Ibid.* P. 100, 102). Судя по всему, занятия проводились утром: в контексте указаний о молитве по пробуждении от сна говорится, что если в этот день есть «наставление (греч. *κατήχησις*) через слово (лат. *per verbum catechizatio*)», то верующему следует поспешить в место собрания, чтобы услышать «слово Божие для укрепления души своей» (см. главы 35, 41 — *Ibid.* P. 178, 194). Возможно, огласительные поучения давались в ходе общего богослужебного собрания, когда оно совершалось (еще не ежедневно). Теоретическую основу занятий, вероятно, составляло все то же учение о «путях»: отголоски глав 2–4 «*Дидахе*» явно присутствуют в главах 15–16 т. н. *Апостольского предания*. Не исключено, что учитель мог использовать книги ВЗ, но не Евангелие: слушать Евангелие оглашенным дозволялось лишь на заключительном этапе О. Оглашенные помимо посещения богослужений могли участвовать в социальной деятельности: помогать неимущим, больным, заключенным (вероятно, еще актуальными были гонения на христиан, о чем свидетельствует указание, что если оглашенный будет арестован за то, что произносил имя Господа, то он не должен колебаться, но исповедать Христа: если его убьют, он примет крещение в собственной крови (гл. 19 — *Ibid.* P. 102)).

По прошествии определенного времени (3 года?) оглашенные проходили своего рода экзамен: кандидат в присутствии епископа отчитывался о том, насколько добродетельную жизнь он проводил, и «спонсоры» должны были также свидетельствовать о нем (гл. 20 — *Ibid.* P. 104). После этого оглашенный допускался «слушать Евангелие» и над ним ежедневно совершались обряды экзорцизма (также на общей трапезе оглашенный вкушал особый, «экзорцистский хлеб» — см. главы 26, 28 — *Ibid.* P. 142), т. е. начинался более интенсивный во всех отношениях, заключительный этап О. Иными словами, в т. н. *Апостольском предании* говорится о 2 группах оглашенных: группе, которую

можно обозначить как «слушающие слово», и группе людей, которые успешно прошли испытание и будут крещены в ближайшее время — «слушающие Евангелие». Финальный этап О. длился, судя по всему, весьма недолго и завершался в четверг (гл. 20.5 — Ibid. P. 104) перед воскресеньем, в которое проходило крещение (поскольку воскресенье было днем, когда обязательно совершались Божественная литургия и причащение Тела и Крови Спасителя, что является кульминацией чина крещения).

Отдельные указания могут отражать более поздние реалии — 2-й пол. IV в. В частности, спорным остается вопрос о 3 годах О.: допускается, что изначально, когда христ. общины были немногочисленны, продолжительность огласительного периода для каждого оглашенного определялась индивидуально в зависимости от его успехов, а точный срок О., составляющий 3 года, был установлен в то время, когда общины разрослись и не было уже возможности устанавливать индивидуальные сроки. К спорным относится также вопрос об оригинальности предписаний о ежедневном экзорцизме.

В зависящих от т. н. Апостольского предания литургико-канонических памятниках порядок О. имеет некие особенности по сравнению с оригиналом. Так, в *Канонах Ипполита* (ок. 340) срок О. составляет 40 дней (канон 12 — *Can. Hipp. P. 365*), занятия с оглашенными проводятся ежедневно (канон 18 — *Ibid. P. 375*), и отвечает за них *диако́н*, он изучает с оглашенными «книги» (канон 10 — *Ibid. P. 363*): очевидно, речь идет о Свящ. Писании, но без к.-л. конкретики. В ходе «испытания» епископ читает над оглашенными Евангелие (канон 19 — *Ibid. P. 377*).

Восьмая книга *Апостольских постановлений* и *«Завет (Завещание) Господа нашего Иисуса Христа»* содержат уже массу дополнительных деталей об О.: напр., в них уже помещены специальные молитвы для отпуста оглашенных (*Const. Ap. VIII 6; Vööbus A., ed. The Synodicon in the West Syrian Tradition. Louvain, 1975. P. 51*). Согласно Апостольским постановлениям (*Const. Ap. VIII 6*), оглашенные присутствовали за общим богослужением на протяжении всего огласительного периода: слушали Евангелие и последующую проповедь, после чего покидали собрание.

Содержащееся в т. н. Апостольском предании описание общей структуры О. — 2 этапа с «испытаниями» — сохранялось и в IV–V вв., но было дополнено деталями и в разных литургических традициях приобрело индивидуальные особенности.

Перемены, происшедшие в IV в. в Римской империи, в частности приход к власти имп. *Константина I Великого*, к-рый покровительствовал христианам, оказали существенное влияние и на Церковь: началась массовая христианизация империи, что не могло не отразиться и на О. Прежде всего изменились продолжительность и содержание О.: в Церковь хлынули массы людей разного социального статуса с различными мотивами крещения. Кроме того, IV век в истории Церкви ознаменовался доктринальными спорами, что также оказало влияние на О.

Характерной для 2-й пол. IV в. стала тенденция откладывать крещение на неопределенный срок, из-за чего мн. желающие стать членами Церкви оставались в статусе оглашенных очень долгое время, причем нередко были случаи, когда крещение принимали лишь на смертном одре. Даже в христианских семьях детей крестили крайне редко: напр., святители *Василий Великий*, *Григорий Богослов*, *Иоанн Златоуст* и блж. *Августин* крестились в зрелом возрасте. Впрочем, такая ситуация была обоснована — напр., еще Тертуллиан писал, что «...в зависимости от состояния или положения, а также возраста полезнее подождать с крещением... Не меньше поводов отложить крещение неженатому, поскольку его ожидают искушения; так же и девицам, поскольку они входят в зрелый возраст, и вдовам из-за того, что они могут снова вступить в брак, пока либо не выйдут замуж, либо укрепятся в воздержании» (*Tertull. De bapt. 18. 4, 6*). При этом оглашенные имели возможность беспрепятственно посещать богослужения (службы суточного круга и Божественную литургию до молитвы верных), слушать Свящ. Писание, в т. ч. и Евангелие, затем проповедь, после чего они молились специальной для них молитвой, их благословлял (возлагал на них руки) предстоятель, и затем они покидали собрание (см., напр., *Const. Ap. VIII 6*, а также «Паломничество» Эгерии (кон. IV в.) — *Eger. Itiner. 24*). Блж. Августин упо-

минает, что он, будучи оглашенным, часто получал благословение через крестное знамение и вкушал освященную соль (священнослужитель клал маленький кусочек соли оглашенному на язык) (*Aug. Confess. I 11*).

Еще одна тенденция IV в. связана с тем, что заключительный этап О. приходился на *Великий пост*. Пасха с первых веков христианства считалась наиболее подходящим для крещения днем из-за его торжественности. Те из оглашенных, кто намеревались креститься на ближайшую Пасху (или, напр., на Богоявление в Каппадокии), должны были заблаговременно, за 40 дней, внести свое имя в крещальные списки. Согласно описанию Эгерии, в Иерусалиме это требовалось сделать еще до начала Великого поста: кандидаты сообщали свои имена пресвитеру, а в самом начале поста приходили вместе со своими «спонсорами» (мужчины — с «[крестными] отцами», а женщины — с «[крестными] матерями») к епископу и тот проводил с ними собеседование, на к-ром крестные должны были подтвердить, что кандидат — действительно добродетельный человек (*Eger. Itiner. 45*). Те оглашенные, кто внесли свои имена в крещальные списки и получили одобрение епископа, приобретали статус «просвещаемых» (их именовали *φωτισόμενοι* — «на востоке», *illuminandi, electi* или *competentes* — «на западе»), т. е. тех, кто в ближайшее время будут крещены. Начиная с этого момента для таких оглашенных начинался период интенсивной подготовки, характеризующийся аскетическими подвигами (молитвенными бдениями и строгим воздержанием), усердием в делах милосердия, ежедневной практикой экзорцизма и в особенности ежедневными огласительными беседами, к-рые проводил лично епископ (подробное описание содержится в «Паломничестве» Эгерии — *Ibid. 46*). Сохранились огласительные поучения, произнесенные такими выдающимися епископами, как свт. *Кирилл Иерусалимский* (19 проповедей), свт. *Иоанн Златоуст*, *Феодор Мопсуестийский* на востоке, а также свт. *Амеросий Медиоланский* и блж. *Августин* на западе. Принципиально важным событием для «просвещаемых» была «передача Символа веры» (т. н. *traditio Symboli*), к-рый они должны были



выучить наизусть: она совершалась лично епископом в одно из воскресений (в зависимости от региона в 3-е или 5-е воскресенье Великого поста (Рим, Иерусалим) или в воскресенье перед Пасхой (Милан)). Символ веры был доступен только оглашенным, находящимся на заключительном этапе подготовки ко крещению. Впосл. епископ объяснял «просвещаемым» суть каждого постулата Символа веры во время огласительных бесед (свт. Кирилл Иерусалимский и Феодор Мопсуестийский; свт. Амвросий Медиоланский использовал для огласительных бесед назидательные примеры из жизни ветхозаветных патриархов и обращался к Книге Притчей Соломоновых, а беседу на Символ веры произносил в день его «передачи»). «Возвращение Символа веры» (т. н. *redditio Symboli*), когда «просвещаемые» должны были наизусть произнести перед епископом Символ веры, в Иерусалиме, напр., совершалось за неделю до Пасхи (*Ibidem*). Разъяснения, касающиеся содержания и смысла таинств Крещения и Евхаристии, после к-рых «просвещаемые» должны были стать полноправными членами Христовой Церкви, епископы давали им уже на Светлой седмице (*Ibid.* 47).

В последующие века, когда повсеместное распространение получила практика крещения младенцев, институт О. в своем первоначальном виде постепенно исчез. Согласно Типикону Великой ц., огласительный цикл был все еще привязан к дням Великого поста, хотя крестили преимущественно детей 3 лет и старше: на литургии 2-го воскресенья после чтения Евангелия совершалось «провозглашение» имен тех, кто может принять Крещение в ближайшее время; на литургии 3-го воскресенья после Трисвятого читалось поучение их родителям и восприемникам; в понедельник 4-й седмицы над оглашаемыми читалась молитва, переводившая их в разряд «готовящихся к просвещению»; в среду на этой же седмице они поклонялись реликвии Креста Господня, затем начиналось совершение экзорцизмов, к-рые продолжались до Великой пятницы; в Великую пятницу после службы тритекти К-польский патриарх произносил огласительную проповедь, совершался чин отречения от сатаны и сочетания со Христом, а само крещение происходило в Великую субботу.

Следы этой практики сохранились в совр. Требнике. Однако весь чин О. теперь совершается однократно непосредственно перед самим крещением. Чин состоит из молитвы на включение в число оглашаемых, неск. молитв на изгнание нечистых духов (экзорцизмов), отречения от сатаны, сочетания со Христом, исповедания веры и заключительной молитвы. В формулярах Божественной литургии сохранились молитвы и ектении об оглашенных (1-я часть Божественной литургии именуется литургией оглашенных), а также особое прошение о «просвещаемых», которое произносится на литургии Преждеосвященных Даров начиная со среды 4-й седмицы Великого поста. К древней практике О. восходит и чтение ветхозаветных паремий в течение Великого поста.

В Российской империи О. проводилось только для инославных, желавших присоединиться к правосл. Церкви (40-дневное для достигших совершеннолетия, полугодовое для лиц 14–21 года; см. ст. *Чиноприемы*).

Совр. практика О. в РПЦ регулируется документом «О религиозно-образовательном и катехизическом служении в Русской Православной Церкви» (утвержден определением Синода РПЦ от 27 дек. 2011). Согласно этому документу, «Оглашение взрослых предполагает несколько бесед, включающих в себя изучение Символа веры, избранных мест Священного Писания, основ христианской нравственности, в том числе представления о грехах и добродетелях, введение в литургическую жизнь Церкви». В случае крещения младенцев и детей до 7 лет предписывается проводить огласительные беседы с родителями и восприемниками. Для реализации предписаний документа на приходах введена должность приходского катехизатора. Для катехизаторов регулярно организуются курсы повышения квалификации и издаются практические пособия.

Лит.: // *Puniet P., de. Catechumenat* // DACL. T. 2. Pt. 2. Col. 2580–2621; *Whitaker E. C. Documents of the Baptismal Liturgy*. L., 1960, 1970², 2003³; *Dujarier M. A History of the Catechumenate: The First Six Centuries*. N. Y., 1979; *Finn Th. M., ed. Early Christian Baptism and the Catechumenate*. Collegeville, 1992. [Vol. 1:] West and East Syria; [Vol. 2:] Italy, North Africa, Egypt; Conversion, Catechumenate, and Baptism in the Early Church / Ed. E. Ferguson. N. Y., 1993; *Yarnold E. The Awe-Inspiring Rites of Initiation*. Edinb.; Collegeville, 1994²; *Harmless W. Augustine and the Catechumenate*. Col-

legeville, 1995; *Bradshaw P. F. The Gospel and the Catechumenate in the 3rd Century* // *JThSt*. N. S. 1999. Vol. 50. N 1. P. 143–152; *Johnson M. E. The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation*. Collegeville, 1999, 2007²; *Гаврилюк П. Л. История катехизации в Древней Церкви*. М., 2001; *Bradshaw P. F., Johnson M. E., Phillips L. E. The Apostolic Tradition: A Commentary*. Minneapolis, 2002; *Johnson L. J., ed. Worship in the Early Church: An Anthology of Historical Sources*. Collegeville, 2009. 4 vol. [см. также библиогр. к ст. *Крещение*].

Е. Е. Макаров

ОГНЕВИДНАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ, чудотворная (празд. 10 февр.).

История и сказание. С эпитетом «Огневидная» в Русской Церкви почитается визант. икона кон. XII в. «Кафрептис» (Зерцало), хранящаяся в мон-ре ап. Павла на Афоне. В рус. источниках О. и. впервые упомянута в рукописном сб. «Солнце Пресветлое» нач. XVIII в. (НБ МГУ. № 293. Л. 59–59 об.), в к-ром в качестве основного также имеет название «Вангаллийская» (по мнению А. С. Преображенского, это название может происходить от греч. *Εναγγελισμός* – Благовещение). Содержащееся в сборнике краткое сказание об образе основывается на расширенных составителем сведениях из афонского источника. Сказание сообщает, что О. и., явившаяся 10 февр. 845 г. в местности Ипсинутия (указания на это в греч.



Икона Божией Матери
Кафрептис (Зерцало).
Кон. XII в.
(мон-рь Дионисиат, Афон)

источниках нет), среди прочих была брошена в огонь визант. императором-иконоборцем Феофилом (829–842), но чудесным образом не сгорела, а лишь обуглилась, лик же Бо-





Образ Огневидной Божией Матери.
Клеймо рамы

к иконе Владимирской Божией Матери
со сводом Богородичных икон.
1722 г.

Иконописец Иван Дорофеев
(частное собрание)

жией Матери стал красного цвета. Это предание, и в наст. время популярное на Афоне, отражает особенность иконы — яркую подрумянку лица Пресв. Богородицы.

В России ко 2-й пол. XVIII в. связь О. и. с афонским оригиналом была практически утрачена, как и ее первоначальное название. Исходя из названия «Огневидная» и необычно красного лица Божией Матери, авторы XIX–XX вв. выдвигали безосновательные версии о связи образа с зап. традицией праздника Сретения, календарно близкого ко дню празднования иконе (на западе Сретение также имеет названия «Очищение Марии», «День свечей», «Богоматерь Громничная» и «Огненная Мария»).

О. и. особо почиталась в старообрядческой среде, чему способствовало совпадение дня ее празднования с памятью сщмч. Харалампия, популярность к-рого у старообрядцев также была связана с огнем как с символом очищения. Возможно, совпадение дней празднования было принято во внимание составителем «Солнца Пресветлого», самостоятельно устанавливавшего дни празднования иконам и годы их обретения (Кочетков И. А. Свод чудотв. икон Богоматери на иконах и гравюрах XVIII–XIX вв. // Чудотворная икона в Византии и Др. Руси. М., 1996. С. 411).

Иконография. Икона из мон-ря св. Павла на Афоне, вероятно, входила в 3-частный оплечный Деисус, т. к. фигура Богоматери на ней немного развернута вправо. Образ в XVI–XVII вв. пользовался почитанием на Афоне. Его списками могут быть аналогичные по композиции критские оплечные иконы Божией Матери этого времени. Критским списком образа «Кафрентис» была, по-видимому, и *Филермская икона Божией Матери*.

При написании русских О. и. в подавляющем большинстве случаев использовался тот извод, на к-ром Богоматерь развернута влево, т. е. зеркально относительно афонского оригинала. Его появление можно объяснить использованием рус. иконописцем образца, снятого в технике «на отлив» с одного из греч. списков афонской святыни (как в случае с Вагопедской иконой Божией Матери). Особенность рус. иконографии — красный цвет лица Богоматери, соответствующий описанию в тексте сказания о Ней. Наиболее раннее изображение О. и. в рус. иконописи находится на раме Владимирской иконы Божией Матери со сводом богородичных икон (1722, московский иконописец И. Дорофеев; частное собрание) из ц. апостолов Петра и Павла на Нов. Басманной ул. в Москве. Лик и мафорий Богоматери переданы одинаковым ярко-красным цветом. Позднее изображения О. и. встречаются как на иконах-сводах, так и в виде самостоятельных произведений.

В старообрядческой среде иконография бытовала преимущественно у приемлющих священство, наиболее часто иконы с этим изображением встречаются в иконописи Ветки и Стародубья. По-видимому, это связано с тем, что краткое сказание о Божией Матери Вангагльсийской-Огневидной, как и другие тексты из сб. «Солнце Пресветлое», вошло в состав Клинцовского иконописного подлинника XVIII в. (Ровинский. Народные картинки. Кн. 4. С. 678).

О. и. почиталась и приверженцами офиц. Церкви. Наиболее ранние не-старообрядческие образы такого типа были созданы на рубеже XVIII и XIX вв. во владимирских иконописных центрах — Вязниках или Холуе, а также в Гуслице, Мстёре, Москве и других иконописных центрах в составе многочисленных икон. В XIX в. их писали в южнорус. гу-

берниях, изготовляли в технике эмали в Ростове. Гравюры с изображением О. и. неизвестны.

Иконография О. и. в целом устойчива, возможны изменения в композиционном и цветовом решении. Наиболее часто встречается извод с поворотом фигуры Божией Матери влево, как на раме 1722 г., реже — с поворотом вправо, как на иконах, соответствующих афонскому образцу. Варьируется также высота обреза фигуры Пресв. Богородицы: высокий, оплечный, близкий к афонскому оригиналу или низкий, погрудный. На большинстве икон Пресв. Богородица изображена с красным ликом, реже — с обычным. Одежды могут быть как красные, одного цвета с ликом, так и традиционные для образа Божией Матери; традиционный по цвету мафорий иногда прорабатывался ярко-красными разделками. На эмалевых образках встречается также синий цвет мафория. Иконография идентифицируется по красному цвету лица Богоматери или по надписи.

Лит.: Снесорова. Земная жизнь Пресв. Богородицы. С. 103; Поселянин Е. Богоматерь. С. 158–159; Гребенюк Т. Е. Иконография Богоматери Огневидной: К постановке вопроса // Старообрядчество: История, культура, современность: Тез. III науч.-практ. конф. М., 1991. С. 226–227; Манτζарίδης Γ., Τζυγαρίδης Ε. Οι θαυματουργές εικόνες στο περίβολο της Παναγίας. Ἁγίου Ὄρους. 2013. Σ. 250–253; Преображенский А. С. Богоматерь Огневидная, с избранными святыми // *От жге. Дело веры и труд любви: Новые произведения из Собрания рус. икон при поддержке Фонда ап. Андрея Первозванного*. М., 2017. С. 188; Комашко П. И. Текст — гравюра — икона (в печати).

Н. И. Комашко

ОДА [лат. Oda] (ок. 680 — ок. 726), отшельница, дева Родская (нам. зап. 27 нояб.), шотландка или ирландка по происхождению. Покровительница голл. г. Синт-Уденроде. Возможно, принцесса, дочь легендарного Евгения VII, кор. Шотландии (очевидно, кор. Эогана (698–715)). Слепая от рождения. Родители для исцеления дочери приглашали врачей, ездили в паломничество по св. местам, но ничего не помогало. Ок. 714 г., когда мощи св. *Ламберта* были перенесены в Леодий (ныне Льеж), об этом узнали родители О. и отправили ее поклониться мощам святого. Проведя там ночь в молитве, под утро О. заснула, обессилев. Проснувшись она уже зрячей. Там же О. дала обет посвятить свою жизнь Христу.

Когда она вернулась домой, отец решил выдать ее замуж. О. сбежала

вместе со своей кормилицей в Рим. Там она поклонилась могиле апостолов Петра и Павла и нашла неподалеку посох из тростника. После О. подвизалась в лесах в местности Токсандрия (ныне Де-Кампен, на границе Франции, Бельгии и Нидерландов, бывш. часть Сев. Брабанта). Вместе с кормилицей они построили хижину в лесу и непрерывно молились. Но их уединенное место выдала сороки, кружившие над домом, и отшельницам пришлось уйти, т. к. их стали посещать крестьяне из соседней деревни. Они перешли в вересковую пустошь около Верта (совр. пров. Лимбург). Здесь их едва не нашел отец девушки, искавший О. по всей Европе. Птицы преградили путь отряду короля и напали на него и его свиту. Из-за этого О. пришлось опять сменить место отшельничества. Она перешла (кормилица к тому времени уже умерла) в лес около дер. Роде, построила дом и прожила там до кончины. В момент ее смерти произошло чудо: в небо от крыши хижины ударил яркий столп света, привлечший внимание окрестных жителей. Святую похоронили на том же месте в деревянном саркофаге, выдолбленном из ствола дерева. Позже саркофаг заменили каменным. На могиле О. стали происходить чудеса. Между 1098 и 1106 гг. магистр Арнольд Родский перенес ее мощи из леса в церковь, построенную незадолго до этого. Согласно Житию, от мощей О. распространялось благоухание.

Ист.: Acta sanctorum Belgii selecta / Ed. J. Ghesquière. Brux., 1794. Т. 6. P. 622–635; AnBoll. 1958. Vol. 76. P. 65–117; BHL, N 6263. Лит.: *Vuyss M., de. Oda* // BiblSS. 1967. Т. 9. Col. 1093–1096; *Mulder-Bakker A. B. The Invention of Saintliness.* L., 2002. P. 53; *eadem. Gendering Medieval Martyrdom // More Than a Memory: The Discourse of Martyrdom and the Construction of Christian Identity in the History of Christianity* / Ed. J. Lecmans. Leuven etc., 2005. P. 221–239; *eadem. Anchorities in the Low Countries // Anchoritic Traditions of Medieval Europe* / Ed. L. H. McAvoy. Woodbridge, 2010. P. 22–42.

И. М. Косов

ОДЕССКАЯ И ИЗМАЙЛЬСКАЯ ЕПАРХИЯ УПЦ. Епархия с центром в Одессе была восстановлена в 1944 г. как преемница существовавшей с 1837 до кон. 30-х гг. XX в. Херсонской епархии, к-рая с 1859 г. имела название «Херсонская и Одесская» (см. *Херсонская и Таврическая епархия*); Херсонские архиереи жили



Монастыри

- | | |
|---------------------------------------|---|
| 1 Николаевский муж. мон-рь | 6 Преображения Господня жен. мон-рь |
| 2 Успенский муж. мон-рь | 7 Рождества Пресв. Богородицы жен. мон-рь |
| 3 Архангело-Михайловский жен. мон-рь | 8 Иверский муж. мон-рь |
| 4 Свято-Пантелеимоновский муж. мон-рь | 9 Константино-Еленинский муж. мон-рь |
| 5 Ильинский муж. мон-рь | 10 Воскресенский жен. мон-рь |

в Одессе (ныне Украина), там же находились Херсонская консистория, др. органы епархиального управления. С 1946 г. епархия имела название «Одесская и Кировоградская», с 30 окт. 1947 г. — «Херсонская и Одесская», с 7 окт. 1976 г. — «Одесская и Херсонская», с 11 февр. 1991 г. имеет современное название. Территория О. и И. е. включает г. Одесса (Украина) и 12 юж. районов Одесской обл.: Арцизский, Белгород-Днестровский, Беляевский, Болградский, Измаильский, Килийский, Лиманский, Овидиопольский, Ренийский, Саратский, Тарутинский, Татарбунарский. Епархия разделена на 17 благочиннических округов: границы 12 округов совпадают с границами районов Одесской обл., в границах Одессы имеются 4 благочиния (3 городских и Таировское), также действует благо-

чине храмов при учреждениях здравоохранения на территории Одесской епархии. Правящий архиерей — митр. *Агафангел (Саввин*; с 20 июня 1992). В управлении епархией правящему архиерею помогают 4 викария: еп. Овидиопольский Аркадий (Таранов), еп. Южненский Диодор (Васильчук), еп. Арцизский Виктор (Быков), еп. Болградский *Сергий (Михайленко)*. Кафедральные соборы: в честь Успения Пресв. Богородицы, в честь Преображения Господня — в Одессе, в честь Покрова Пресв. Богородицы — в Измаиле. В епархии действуют 371 приход, 10 мон-рей (6 мужских, 4 женских), при которых существует 5 скитов (4 мужских, 1 женский). В клире епархии состоят 449 священников, 51 диакон. При ЕУ работают отделы: религ. образования и катехизации, по бла-

готиворительности и социальному служению, по делам мон-рей, по делам молодежи, по делам семьи, по культуре, по взаимодействию с воинскими формированиями и правоохранительными органами, по делам пастырской опеки пенитенциарной системы, отдел «Церковь и медицина», информационно-издательский отдел.

Одесса — центр Херсонско-Одесской епархии. В результате русско-тур. войн к Российской империи во 2-й пол. XVIII в. были присоединены обширные территории на юге, составившие Новороссийскую и Азовскую губернии. 9 сент. 1775 г. в пределах этих губерний (кроме земли Войска Донского, оставленной под управлением Воронежского архиепископа) была учреждена Славянская и Херсонская епархия с центром в Полтаве. Церкви, отошедшие Славянско-Херсонской епархии, ранее принадлежали Переяславской (см. *Переяславская и Бориспольская епархия УПЦ*), Киевской, Воронежской (см. *Воронежская и Борисоглебская епархия*) и Белгородской (см. *Белгородская и Старооскольская епархия*) епархиям. 28 нояб. 1786 г., после упразднения Новороссийской и Азовской губерний и образования вместо них Екатеринославского и Таврического наместничеств, епархия была переименована в «Екатеринославскую и Херсонеса Таврического». В результате новой реформы административно-территориального деления 21 дек. 1798 г. кафедра стала называться *Новороссийской и Днепровской*, ее центром стал Новомиргород (ныне город в Кировоградской обл., Украина). 4 дек. 1803 г. епархия вновь получила название «Екатеринославская, Херсонская и Таврическая», ее центр был в Екатеринославе (в 1797/98 — 1802 Новороссийск, с 1926 Днепропетровск, с 2016 Днепр).

9 мая 1837 г. Екатеринославская епархия была разделена на 2 епархии: Херсонскую и Таврическую 2-го класса и Екатеринославскую и Таганрогскую 3-го класса. Местопребыванием Херсонско-Таврического архиепископа была назначена Одесса (основана в 1794) — центр Новороссийского и Бессарабского генерал-губернаторства (1822–1874), объединявшего Херсонскую, Екатеринославскую и Таврическую губернии, а также Одесское, Таганрогское, Феодосийское и Керчь-Еникальское градоначальства. 20 июля 1837 г.

Херсонско-Таврический архиеп. Гавриил (Розанов) прибыл в Одессу. Его резиденция должна была находиться в *одесском в честь Успения Пресвятой Богородицы монастыре* (близ Б. Фонтана), но удаленность мон-ря от города делала его непригодным для размещения епархиального управления, поэтому архиеп. поселился при Покровской ц. Впосл. под архиепископскую резиденцию был передан дом гр. Потоцкого на Софиевской ул. Кафедральным стал Спасо-Преображенский собор



валось 3 кандидата богословия и магистр (все они жили в Одессе).

1 окт. 1838 г. в Одессе в здании на углу Александровского проспекта и Почтовой ул. была открыта Херсонская ДС (с 1871 Одесская ДС), ее ректором стал архим. Порфирий (Успенский). Первый состав учеников семинарии был сформирован из воспитанников Екатеринославской и Кишинёвской семинарий: на высшее отделение (богословский класс) поступило по 23 ученика из каждой семинарии, на среднее (философский класс) — 30 и 17 чел. соответственно, на низшее (класс словесности) — 42 и 17 воспитанников. Среднее число выпуск-

Спасо-Преображенский собор в Одессе. 1794–1808 гг. Фотография. Нач. XX в.

ников колебалось от 22 до 28 чел. (в 1894 семинарию окончили 25 чел., 10 из них — со званием студента). При семина-

рии была открыта образцовая школа, в 1890/91 г. она была преобразована из одноклассной в 2-классную, в 1891 г. в школе занималось 52 ученика. В 1901–1902 гг. было построено новое здание ДС с интернатом на 350 учеников. 31 авг. 1903 г. состоялось освящение домового семинарского храма во имя ап. Андрея Первозванного.

В 1838 г. также было учреждено Одесское ДУ — для детей духовенства Одесского, Тираспольского и Ананьевского уездов. Первый набор был составлен из учеников Екатеринославского и Кишинёвского уездных и приходских духовных уч-щ, поступило 136 чел. 31 авг. 1876 г. было освящено новое здание ДУ, в 1882 г. — домовая ц. во имя равноапостольных Кирилла и Мефодия. 16 дек. 1884 г. при училище учре-

дили попечительство о «недостаточных воспитанниках», в том же году на частное пожертвование открылась училищная больница. Осенью 1837 — зимой 1838 г. в Одессе была эпидемия чумы. Храмы были закрыты, а город объявлен на карантинном положении. Духовенство получило предписание ходить по домам для ободрения «к благодушному перенесению всех карантинных предосторожностей». Архиеп. Гавриил посетил главный очаг

Среди клириков епархии насчитывались

эпидемии — Молдаванку, беседовал с жителями, выделил 100 р. для раздачи нуждавшимся. При архиеп. Гаврииле в 1841 г. был основан *одесский во имя архангела Михаила женский монастырь* — 1-я жен. обитель в Херсонско-Таврической епархии. Мон-рь получил от архиерея земельный участок, ранее отведенный для строительства архиерейского дома. В 1844 г. при мон-ре открылось 1-е в епархии девичье уч-ще для сирот епархиального духовенства.

В 1849 г. Херсонско-Таврический архиеп. св. *Инокентий (Борисов)* поручил проводить во всех одесских храмах катехизические беседы, со временем ставшие регулярными. Он благословил совершать ежегодно крестный ход в память основания Одессы из Михаило-Архангельского женского мон-ря к центру города, а также крестный ход с чудотворной *Касперовской иконой Божией Матери*.

В 1853–1859 гг. существовало *Одесское викариатство* Херсонской епархии, викарный епископ находился в Херсоне. 16 нояб. 1859 г. была образована Таврическая и Симферопольская епархия, отделенная от Херсонской, которая получила название «Херсонская и Одесская» (викариатство стало называться *Новомиргородским*). В 1860 г. в Одессе началось издание «*Херсонских епархиальных ведомостей*», 1-м редактором стал кафедральный прот. Иоанн Знаменский. В янв. 1875 г. был оформлен новый порядок деления епархии на благочиннические округа. В Одесском у. насчитывалось 4 округа. 25 апр. 1877 г. на Херсонско-Одесскую кафедру был назначен архиеп. *Платон (Городецкий)*. Он учредил в Одессе епархиальное Свято-Андреевское братство, призванное бороться с сектантством и неверием. В 1882 г. братство начало проводить религиозно-нравственные чтения в одесской семинарской церкви, в 1883 г. такие же чтения проходили на вокзале Одесской железной дороги. В 1878 г. на базе существовавшего при одесском Михаило-Архангельском жен. мон-ре воспитательного заведения для детей и сирот духовенства Херсонской епархии открылось Одесское епархиальное жен. уч-ще. Здание для него было построено в 1876 г., в 1885 г. освящена училищная церковь, в 1894 г. появился больничный корпус. При уч-ще была организована церков-



Троицкая (греческая) церковь в Одессе. 1804–1808 гг. Архит. Ф. Фраполли. Фотография. Нач. XX в.

ноприходская школа. В 1882 г. в училище числилось 295 воспитанниц, в 1894 г. — 302 воспитанницы.

Архиеп. *Никанор (Бровкович)* после вступления на Херсонско-Одесскую кафедру в 1883 г. совершил объезд епархии. Самыми бедными приходами оказались церкви Одесского у., где было много нем. колоний, правосл. храмы здесь приобрели черты протестантских кирх. Архиепископ распорядился построить колокольни при тех храмах, где их не было, преобразовать молитвенные дома в полноценные храмы. К 1887 г. в Одессе и предместьях имелось 2 благочиннических округа (Херсонско-Одесская епархия была разделена на 30 округов). В 1-е Одесское благочиние входили церкви: Михаило-Архангельская при жен. мон-ре, греч. Троицкая, Покровская, Сретенская, Успенская, кладбищенская Всехсвятская, Петропавловская, Михаило-Архангельская на Молдаванке, Входеоерусалимская, Александровский молитвенный дом, Казанская, Крестовоздвиженская, Рождество-Богородичная в Нов. Слободке, Рождество-Богородичная на Усатовых Хуторах, Вознесенская на Нерубайских Хуторах, Покровская в Гниляковой Балке, Георгиевская и Крестовоздвиженская в с. Дальник, Успенская в с. Татарка (ныне Прилиманское), Воскресенская на Ср. Фонтане, Троицкий молитвенный дом в с. Кривая Балка, Пантелеймоновский молитвенный дом на Куяльницком лимане. Второе Одес-

ское благочиние включало церкви: Николаевскую карантинную, Александро-Невскую университетскую, Александрийскую институтскую, Рождества Христова больничную, Михайловскую при Михаило-Семеновском сиротском заведении, Благовещенскую при Одесском жен. благотворительном об-ве, Скорбященскую при Стурдзовской богадельне сердобольных сестер, Александровскую при тюремном замке, Георгиевскую при юнкерском уч-ще, Михайловскую при приюте Гладкова, Кирилло-Мефодиевскую при ДУ, Александро-Невскую при коммерческом уч-ще, Александро-Невскую при реальном уч-ще, Покровскую в доме гр. М. М. Толстого, Николаевскую при городском сиротском доме, Димитриевскую при епархиальном жен. уч-ще. В Одесском у. имелись благочиннические округа: Маяцкий, Севериновский, Очаковский. К 1894 г. в Одесском градоначальстве числилось 12 приходов, в Одесском у. — 53 прихода.

В марте 1917 г. в Одессе прошло собрание городского духовенства, приветствовавшее *Временное правительство*. 14 янв. 1918 г. 3-й чрезвычайный Херсонский Собор избрал митрополитом Херсонским и Одесским *Платона (Рождественского)*. В 1920 г. он эмигрировал в США, в 1923 г. был назначен управляющим *Алеутской и Североамериканской епархий*.

В 1918–1920 гг. в Одессе были упразднены духовные учебные заведения. В 1918 г. закрыли Одесское ДУ, в следующем году в здании уч-ща обосновалась муж. прогимназия, со временем разместилось ПТУ № 27. В 1919 г. в жен. гимназию было преобразовано жен. епархиальное уч-ще. 1 мая 1920 г. закрылась Одесская ДС (занятия в семинарии прекратились в нач. 1919), в февр. 1923 г. в здание семинарии был переведен сельскохозяйственный ин-т. В 1920–1923 гг. в губернском и окружных центрах была проведена массовая реквизиция золотых и серебряных вещей из храмов.

В Одессе были ликвидированы (преимущественно преобразованы в клубы) следующие церкви: Александро-Невская при тюрьме (1920), Александро-Невская при университете (1921), Александро-Невская при военном уч-ще (1921), Андреевская при Одесской ДС (1922), Алексиевская при 5-й мужской гимназии

(1922), Архангело-Михайловская при Ин-те им. Главкова (1922), Архангело-Михайловская при Семёновском приюте (1922), Введенская при общине Красного Креста, Димитриевская при епархиальном доме, Димитриевская при епархиальном жен. уч-ще (1922), Касперовская, Кирилло-Мефодиевская при кадетском корпусе (1922), Марии Магдалины при приюте имп. Марии (1922), святых Николая и Ариадны при Греческом благотворительном об-ве (1922), Александро-Невская при военном госпитале (1922–1923), Александро-Невская при реальном уч-ще (1922–1923), Ильинская при уч-ще садоводства (1922–1923), Стефаньевский военный собор, Феодоро-Ульянская при богадельне, Христо-Рождественская при городской больнице (1922–1923), Михайловская ц. в доме Г. Г. Маразли (1922–1923), Александринская при Ин-те благородных девиц (1923), Александро-Невская при коммерческом уч-ще (1923), Александровская Патриотического жен. уч-ща (1923), Иоакимовская при бывш. 39-м Люблинском полку (закрыта и в 1923 снесена), мц. Александры при 4-й муж. гимназии (1923), Николаевская при 2-й гимназии (1923), Павло-Наталиевская при уч-ще слепых (1923), Сергиевская при артиллерийском уч-ще (1923), Скорбященская при Стурдзовской богадельне (1923). Одной из последних среди домовых церквей в кон. 1926 г. была ликвидирована Кирилло-Мефодиевская ц. при бывш. ДУ. Были упразднены подворья афонских мон-рей в Одессе, Пантелеимоновскую ц. в 1923 г. передали для нужд общежития и дома пролетарских студентов № 1, Андреевскую ц. занял клуб железнодорожников, Ильинский храм перешел в ведение общины «Живой церкви», подворье — в ведение трамвайной службы. В 1922 г. в помещениях Успенского мон-ря расположился дом отдыха, в помещениях Архангело-Михайловской жен. обители — детский городок на 400 детей с передачей храма «Живой церкви».

К кон. 1922 г. мн. приходы епархии перешли в *обновленчество* и в самостоятельные группировки (см. в статьях: *Литковский В., Булдовский Ф. И., Украинская автокефальная православная церковь* (УАПЦ)). С 1922 г. существовала обновленческая Херсонско-Одесская епархия с центром в Одессе. Большинство духовенства

на епархиальном съезде, прошедшем в февр. 1923 г. в Одессе, приняло платформу «Живой церкви». В 1923 г. обновленцам принадлежали в Одессе храмы: Ильинский, Воскресенский на 9-й линии Б. Фонтана, верхний храм Успенской ц. (практиковались богослужения на укр. языке), Спасо-Преображенский собор, крестовый Димитриевский (Скорбященский), Сретенский, Крестовоздвиженский и др. В 1924 г. в Одесском округе обновленческому «Союзу общин древлеапостольской церкви» (СОДАЦ) принадлежало 87 общин (ок. 30 тыс. прихожан), «Живой церкви» — 28 общин (ок. 10 тыс. прихожан). К нач. 1925 г. в Одессе имелось 11 обновленческих общин, в Одесском округе — 28 общин. К 1 сент. 1925 г. в Одессе были зарегистрированы обновленческие клирики: 1 епископ, 21 священник, 8 диаконов и 3 псаломщика, в Одесском округе — 42 священника, 10 диаконов, 2 псаломщика, 1 иеромонах, 8 монахов. С 1927 г. в обновленческом Одесском архиерейском доме ежегодно проводились 3-недельные богословские курсы для священников, диаконов и псаломщиков. 15 июля 1926 г. впервые за 8 лет по улицам Одессы был совершен крестный ход с Касперовской иконой Божией Матери во главе с обновленческим Херсонско-Одесским «митрополитом» *Ювеналием (Машковским)*. 31 янв. 1926 г. «митрополит» Ювеналий со всем обновленческим духовенством Одессы принял участие в торжественном освящении храма в честь иконы Божией Матери «Животворящий Источник» при бывш. Успенском мон-ре (закрыт в 1922). Новый обновленческий приход получил широкую поддержку «митрополита» Ювеналия, еженедельно по четвергам читавшего здесь акафисты и периодически лекции. Последним крупным приобретением обновленцев стала ц. свт. Григория Богослова и мц. Зои. В 1927–1928 гг. «старославянская» («тихоновская») община храма отражала попытки располагавшегося рядом с ней Политехнического ин-та захватить ее помещение. Тогда ОГПУ внедрило в «пятидесятку» лиц, разоривших храм, что стало поводом к его передаче 5 дек. 1928 г. обновленцам.

Вскоре после освобождения из-под ареста патриарха Московского и всея России св. *Тихона (Беллавина)* многие одесские священнослужители

поспешили отмежеваться от обновленцев. Группа из 22 протоиереев во главе с прот. Покровской ц. Мелетием Шаравским предъявила раскольническому епархиальному управлению требование признать патриарха, затем, получив отказ, 1 авг. 1923 г. воссоединилась с канонической Церковью. Отход от обновленчества продолжался в 1924–1925 гг., когда большинство общин Одесского округа вернулось из раскола. В сер. лета 1925 г., во время перерегистрации уставов, 4 общины в Одессе порвали с обновленчеством. Ареной ожесточенных конфликтов стала Ильинская ц., перешедшая в 1923 г. к обновленцам. В июле 1925 г. настоятель вместе с общиной вернулся в каноническую Церковь. Несмотря на требование НКВД оставить Ильинскую ц. в ведении обновленцев, окрадинотдел 14 янв. 1926 г. зарегистрировал устав «старославянской» общины, владевшей храмом. При поддержке НКВД обновленцы в февр. того же года захватили храм. В июне 1925 г. о желании вернуться из раскола заявила община Воскресенской ц. на Ср. Фонтане. В июле власти насильственно вернули храм раскольникам. Община Казанской ц. на Пересыпи, порвавшая с обновленчеством, в июле 1926 г. под напором властей также была вынуждена передать храм обновленческой «пятидесятке».

К 1 сент. 1924 г. в Одессе было зарегистрировано 17 приходов канонической Церкви с общим числом прихожан 20 тыс. чел., в Одесском округе насчитывалось 87 приходов и ок. 50 тыс. прихожан. К 1 сент. 1925 г. в Одесском округе были зарегистрированы 1 епископ, 47 священников, 13 диаконов, 5 псаломщиков, 6 церковнослужителей (к 1 янв. того же года в округе числились 1 епископ, 100 священников, 22 диакона, 7 псаломщиков, 8 церковнослужителей, 9 монахов). На 1 янв. 1927 г. в округе было 39 священников, 18 диаконов и 29 псаломщиков. К 1929 г. в Одессе действовало 14 «старославянских» церквей: Алексеевская, Вознесенская (мещанская), Всехсвятская кладбищенская, Димитриевская на 2-м кладбище, Духовская (полковая), Николаевская ботаническая, Николаевская на Балтской дороге, Николаевская портовая, Михайловская на Молдаванке, Петропавловская, Покровская на Б. Фонтанской дороге, Рождества Богородицы в слободке



Романовке, Серафимовская на 3-м кладбище, Успенская. В 1929 г. в Одесском округе действовали 84 «старославянские» общины (к 1 янв. 1928 — 92 общины).

В 1929 г. в Одессе имелось 10 обновленческих церквей: Вознесенская в слободке Романовке, свт. Григория Богослова, Ильинская, Казанская, Воздвиженская на Пересыпи, Николаевская (трудолюбская), арх. Михаила (бывш. монастырская), Спасо-Преображенский собор, архирейская Скорбященская крестовая, Сретенская на Новом базаре. В Одесском округе насчитывалось 12 общин.

В 1929–1931 гг. в Одесской обл. в связи с коллективизацией началось массовое закрытие церквей (вне зависимости от юрисдикции), пик кампании пришелся на 1934–1936 гг., когда практически все храмы были переданы местным органам власти с последующей перестройкой и приспособлением под общественно-социальные нужды. 18 нояб. 1929 г. президиум Одесского окрисполкома постановил разобрать Никольскую портовую ц., что



*Вознесенская
(Мещанская) церковь
в Одессе. 1891–1897 гг.
Архит. Ю. М. Дмитренко.
Фотография. Нач. XX в.*

было исполнено в конце следующего года. 1 июля 1932 г. была закрыта Пантелеимоновская ц. на Межлиманских хуторах. 9 мая того же года была закрыта Николаевская ц. на Балтской дороге. 2 марта 1932 г. Одесский горсовет принял решение о закрытии Успенского собора. Там планировалось создать Дом обороны ОСОАВИАХИМ и штаб военизации населения. Через год собор был закрыт. В 1931 г. были упразднены Наталиевская ц. на соляных промыслах, Ботаническая ц., Покровская ц. в колонии для малолетних преступников. Алексиевская, Петропавловская и Вознесенская (Мещанская) церкви в Одессе были закрыты в марте 1932 г., в 1936 г. уничтожены. В 1935 г. разобрали ра-

нее закрытую Всехсвятскую ц. на 1-м кладбище. Михайловская ц. на Молдаванке была закрыта последней — 18 мая 1938 г. и позднее взорвана. К 1940 г. в Одессе действовала Димитриевская ц., в области функционировало 9 храмов.

Массовые репрессии против духовенства Херсонско-Одесской епархии начались в янв.—марте 1931 г., когда Одесский оперсектор ГПУ арестовал 24 чел., преимущественно священнослужителей: священника Пантелеимоновской ц. на Куяльницком лимане Георгия Александрова, настоятеля Успенского собора прот. Виктора Чемена и священника того же собора Феодора Флорю (дед совр. историка Б. Н. Флори), священника Алексиевской ц. Александра Введенского, священника Михайловской ц. Вадима Дубневича, священника церкви на 3-м кладбище Иоанна Крыжановского, священника Всехсвятской ц. на 1-м кладбище Михаила Муретова, настоятеля Петропавловской ц. Платона Лукьянова, протоиерея Успенского собора Стефана Лобачевского, настоятеля Ботанической церкви Александра Любимского и священников этого храма Филиппа Гирканова, Ни-

колая Стоянова и Георгия Фёдорова, протоиерея Рождество-Богородичной ц. на Слободке Василия Ширияева, прот. Николая Мочульского, заштатных священников Александра Луценко и Николая Матвеевича, священника церкви в с. Визирка Игнатия Бриль-Бриля и др. Вместе с ними были арестованы миряне — А. Ф. Кринов и М. М. Будилковский. 3 нояб. 1931 г. по постановлению особого совещания при Коллегии ОГПУ священники Введенский, Любимский, Дубневич, Крыжановский, Бриль, Флоря, Чемена, Мочульский и др. были приговорены к 3 годам лагерей; священники Лобачевский, Лукьянов, Муретов, Луценко и др. — к 3 годам ссылки в Казахстан. Священники Гирканов и Ширияев были освобождены. В 30-х гг. XX в. на территории Одесской обл. были репрессированы 108 священнослу-

жителей, из них 51 чел. расстрелян, 36 приговорены к лагерям, 21 чел. отправлен в ссылку.

В 1931 г. существенный удар был нанесен и по обновленческому духовенству. По обвинению в участии в контрреволюционной организации были арестованы настоятель Ильинской ц. прот. Михаил Корыстин, настоятель Сретенской ц. прот. Василий Кристалёв, прот. Михаил Покровский, Иоанн Григорьев, священ. Е. Л. Кригсман. 3 нояб. 1931 г. Корыстин и Кригсман были приговорены к 3 годам концлагерей, Кристалёв и Покровский — к 3 годам ссылки в Казахстан.

В 30-х гг. были упразднены все обновленческие приходы. В Одессе первой была ликвидирована обновленческая община бывш. Успенского мон-ря. 23 янв. 1930 г. в связи с организацией интерната и трудовой колонии для беспризорных на территории бывш. Успенского мон-ря было принято решение о закрытии церкви. 18 янв. Одесский окрисполком принял постановление о закрытии ц. свт. Григория Богослова и использовании ее в качестве спортивного клуба электротехникума. 28 февр. облисполком постановил закрыть Архангело-Михайловскую ц., в 1931 г. храм взорвали и на его месте соорудили многоэтажный «домкоммуну» для сотрудников ОГПУ. В 1932 г. к ликвидации наметили ряд обновленческих церквей Одессы: Ильинскую, Скорбященскую крестовую, Спасо-Преображенский собор и Казанскую. Для закрытия храмов были организованы массовые собрания рабочих и служащих разных предприятий Одессы. Спасо-Преображенский собор был закрыт в 1933 г., в мае 1936 г. взорван. К сер. 30-х гг. в Одессе действовали 4 обновленческих храма: Вознесенский на Слободке (кафедральный собор), Воздвиженский на Пересыпи, Николаевский (при доме трудолюбия) и Сретенский на Новом базаре. К нач. 1940 г. все они были закрыты.

В регионе получило развитие самосвятское движение. 26 нояб. 1917 г. в Одессе состоялось укр. церковное вече. В состав его временного комитета вошли священники А. Вышинский, Ф. Денга и А. Гриневич, миряне Ковальчук и Литвинский. 12 дек. 1917 г. Гриневич возглавил президиум епархиальной церковной укр. правосл. рады, 1 апр. 1918 г. — также временную правосл. церковную раду





на Херсонщине. После отъезда Гриневича из Одессы укр. церковное движение на время прекратило свою деятельность. Автокефалистский приход был зарегистрирован в Одессе в нач. 1920 г. В пользование он получил домовый храм бывш. епархиального дома во имя свт. Димитрия. В кон. 1922 г. была юридически оформлена и 2-я городская община, к-рая получила Входоиерусалимскую ц. на Заставе, настоятелем в к-рой служил прот. Феодор Денга. 23 февр. 1923 г. договор с Дмитриевской общиной УАПЦ был расторгнут, храм передали представителям «Живой церкви». Автокефалисты добивались предоставления нового помещения, претендуя на верхнюю церковь Успенского храма, Ильинскую, Покровскую, Сретенскую церкви в центре города. В апр. 1924 г. липковцам была передана Покровская ц. Главным пропагандистом и организатором самосвящества в Одессе в то время стал настоятель Покровской ц. свящ. М. Мороз, организовавший и возглавивший 1-ю автокефалистскую окружную раду. Вскоре верхушка рады во главе с Морозом была арестована, 18 мая 1925 г. Покровскую ц. власти ненадолго вернули «тихоновской» общине. 19 янв. 1927 г. храм был передан в совместное пользование «тихоновской» и самосвятской общинам, 27 июня того же года окончательно закреплен за УАПЦ и приобрел статус собора. Его настоятелем стал свящ. А. Ляхно. В 1925 г. представителям УАПЦ предложили пользоваться Успенской ц., к-рую занимала «старославянская» община, было достигнуто соглашение об использовании самосвятами нижнего помещения храма, а «тихоновцами» — верхнего.

Первые самосвятские общины в Одесском округе стали появляться в нач. 1922 г., к сер. 1924 г. их насчитывалось 16 с общим числом прихожан ок. 4 тыс. чел. К 1 апр. 1925 г. по 2 автокефалистских прихода имелось в Одессе (65 прихожан) и в Одесском округе (212 прихожан). К сер. 1925 г. число приходов в Одесском округе увеличилось до 4 (число прихожан осталось прежним). На 1 сент. 1925 г. в Одессе были зарегистрированы священник и диакон, в Одесском округе — 2 священника, диакон, 2 псаломщика. К 1 янв. 1928 г. в Одесском округе действовали 3 общины УАПЦ (959 чел.). 11–12 окт.



*Собор Успения Пресв. Богородицы в Одессе. 1855–1869 гг.
Архит. Л. Ц. Оттон.
Фотография. Нач. XX в.*

1927 и 26–27 мая 1928 г. прошли 2 собора церковных округов Одесской обл.

После ареста в сент. 1929 г. самосвятского «Одесского и Николаевского архиепископа» Юрия Жевченко деятельность УАПЦ в Одесской обл. пошла на спад. В 1932 г. был закрыт, в 1936 г. взорван Покровский собор. Тогда же перестала действовать и Входоиерусалимская ц., простоявшая до 1960 г., ее настоятель прот. Феодор Денга был расстрелян 30 мая 1938 г.

На 1 янв. 1927 г. к лубенскому расколу (см. в ст. *Булдовский Ф. И.*) в Одесском округе принадлежали 17 священников, 9 диаконов и 2 псаломщика. В Одессе последователи Булдовского (58 чел.) нек-рое время совместно со «старославянской» общиной владели Алексиевской ц.

Румынская православная миссия (РПМ). В июле–окт. 1941 г. земли между Днестром и Юж. Бугом оказались под румын. оккупацией, здесь было создано губернаторство Транснистрия, в к-рое вошли юж. районы Винницкой обл., зап. районы Николаевской обл., вся Одесская обл., а также левобережные районы Молдавской ССР. Формально в состав Румынии Транснистрия не входила, но по соглашению между представителями немецкого и румынского командования 30 авг. 1941 г. Румыния получила нем. мандат на временную администрацию и экономическую эксплуатацию. Появилось представительство *Румынской Православной*

Церкви в губернаторстве — РПМ, оно было прикомандировано к штабу румын. армии, подчинялось Синоду Румынской Церкви. Начало деятельности РПМ датируется 15 авг. 1941 г. Вначале миссия располагалась в Тирасполе, в окт. 1942 г. переехала в Одессу. Главными задачами РПМ были инспекция состояния приходских церквей и мон-рей в Транснистрии, составление полного реестра культовых сооружений, инвентаризация церковных и монастырских сооружений, имущества религ. общин, возврат церковного имущества общинам, открытие и освящение церквей. Первоначально РПМ ориентировалась на молдав. население региона. К кон. 1941 г. в Транснистрию прибыли 63 священника, диакон и 2 кантора. В пределах уездов организацией церковной жизни занимались 14 протоиереев — по одному в Одессе и в каждом уезде.

В нояб. 1941 г. в Одессе проводились богослужения в кафедральном Ильинском соборе и в 4 церквях: Воздвиженской, Рождества Богородицы на Слободке, Дмитриевской на кладбище и Казанской на Пересыпи. До кон. 1941 г. планировалось открыть еще 10 храмов: Григорие-Богословский, «Всех скорбящих Радость» при Стурдзовской богадельне, Николаевский при бывш. доме трудолюбия на Пересыпи, бывш. полковой в Дюковском саду, Благовещенский на Хуторской ул., монастырский на 16-й линии Фонтана, Успенский, укр. церковь на ул. А. Гитлера (ныне Екатерининская), арм. церковь и католич. костел. Зимой 1941/42 г. было отреставрировано и действовало 15 церквей. Весной 1942 г. в Одессе действовало 18 церквей, к кон. 1943 г. в городе насчитывалось 22 действующих храма. В дек. 1942 г. благочинным церковей Одессы был назначен прот. Феодор Флоря, настоятель храма в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость».

С нояб. 1942 по дек. 1943 г. во главе РПМ стоял митр. Виссарион (Пуя), при к-ром влияние РПМ распространилось и на немолдав. правосл. население. До завершения ремонта Успенского собора митр. Виссарион служил в Ильинском соборе, при к-ром был создан благотворительный комитет. Миссия опекала детские приюты, в частности на территории храма Всех святых и при Стурдзовской общине. В Одессе



открылся магазин церковных товаров (ул. Привозная, д. 18). Там продавались иконы работы Максименко, Михеева, Гулинского, церковные книги, старообрядческие образа. 24 марта 1942 г. в Одессе состоялся церковный конгресс под председательством архим. Юлия (Скрибана), в нем приняли участие 180 правосл. клириков. Обсуждались вопросы издания правосл. газеты, участия священников в работе курсов, организованных на теологическом факультете Одесского ун-та. Священники Флорья, Светлов, Буденко одним из приоритетов в церковной деятельности считали борьбу с сектантством.

Летом 1942 г. в Одессе работали пастырские курсы по богословской программе семинарии, курсы также действовали летом следующего года. В янв. 1943 г. открылась ДС в Одессе, ее задачей была ускоренная подготовка духовенства.

Восстановление епархии с центром в Одессе. 10 апр. 1944 г. Одесса была освобождена от немецко-румын. оккупантов. Синод РПЦ принял решение о разделении Херсонско-Одесской епархии на 2 епархии: Одесскую и Кировоградскую, Николаевскую и Херсонскую. Епископом Кировоградским, викарием Одесской епархии 14 авг. 1944 г. был назначен иером. *Сергий (Ларин)*. В апр. 1946 г. еп. Сергей был утвержден епископом Одесским и Кировоградским. Еп. Сергей создал органы епархиального управления и секретариат, во главе которого встал настоятель Димитриевской кладбищенской ц. прот. Василий Брага, награжденный медалью «Партизан Великой Отечественной войны».

Епархия активно включилась в процесс помощи фронту. При этом наблюдались как организованные, так и стихийные начинания. Так, прихожане Казанской ц. на Пересыпи в Одессе устроили продовольственный пункт питания (столовую) для раненых фронтовиков. Архангело-Михайловский мон-рь организовал уход за ранеными, пошив обмундирования, выпечку хлеба, сбор вещей и денег на нужды армии. Мон-рь шефствовал над ранеными солдатами Лермонтовского госпиталя, в обители устраивались духовные концерты, сбор от которых шел в пользу раненых. В 1944–1945 гг. епархия перечислила 2 932 768 р., в т. ч. 112 345 р. — на оборону страны, 3814 р. — на подарки воинам, 415 632 р. — в пользу

раненых и больных солдат, вещами и продуктами — на сумму 1 529 862 р., семьям воинов — 623 621 р., в Фонд победы — 124 072 р., на танковую колонну — 22 095 р.

К 25 июля 1944 г. в Одесской обл. было взято на учет 219 действующих церквей и молитвенных домов, 2 мон-ря. Оставались недействующими 48 храмов. К 10 сент. 1945 г. в Одесской обл. насчитывалось 317 церквей, служили 194 священника (22 священника имели высшее образование, 30 — среднее, 191 — среднее богословское), 27 диаконов, 107 псаломщиков. В Одессе действовали церкви: Пантелеимоновская, Алексиевская, Димитриевская, Никольская при доме трудолюбия (приписная к Казанской), Григорие-Богословская, Кирилло-Мефодиевская, греч. Троицкая, Скорбященская, Марие-Магдалининская, Христо-Рождественская (больничная), святых Виктора и Виссариона, Всехсвятская, Архангело-Михайловская (на Молдаванке), Входуиерусалимская, Рождество-Богородицкая и Вознесенская церкви на Слободке, Казанская и Крестовоздвиженская на Пересыпи, Ильинский кафедральный собор. 25 нояб. 1946 г. состоялось освящение отремонтированного Успенского собора, ставшего кафедральным. Был поставлен и вопрос о переносе архиерейских останков с городского кладбища в усыпальницу собора. В городе действовали *одесский во имя великомученика Пантелеимона мужской монастырь* и Архангело-Михайловский жен. мон-рь. При Пантелеимоновском мон-ре имелись церковный магазин и свечной завод. В годы оккупации были возобновлены храм в бывш. Успенском мон-ре, где сложилась приходская община, и *Феодосиевский в честь Покрова Пресвятой Богородицы мужской монастырь* в Балте.

15 июля 1945 г. в Одессе открылись 2-годовые пастырско-богословские курсы, учениками стали 11 чел., также были набраны 14 вольнослушателей. В 1946 г. курсы были преобразованы в Одесскую ДС, 1-й выпуск состоялся в 1947 г., в следующем году ускоренный семинарский курс окончили 7 чел. В 1948 г. семинария разместилась в Пантелеимоновском монастыре, насельники которого перешли сначала на Ильинское подворье (см. *Одесский во имя святого Или пророка мужской монастырь*),

затем в Успенскую обитель, возобновленную в 1947 г. Ректором ДС в 1946 г. был назначен прот. Виктор Чемена, в 1947 г. его сменил прот. Евгений Дьяконов (до 1951). Позднее ректорами семинарии являлись: архим. *Сергий (Петров)*; 1959–1961), архим. *Антоний (Мельников)*; 1963–1965), архим. *Владимир (Сабодан)*; 1965–1966), архим. Агафангел (Саввин; 1967–1975, 1993–1998 (в сане митрополита)).

В 1945 г. уполномоченный Совета по делам РПЦ, констатируя рост приходов в Одесской обл., писал: «Епархия... стала на путь организации молитвенных домов вне каких-либо расчетов и учета, именно, что ни поселок, то и молитвенный дом или уже существующий или предполагаемый к открытию, таким образом, по некоторым р-нам, выявилась такая картина: церквей и молитвенных домов 15, 19, 24, 29, что явно ненормально со всех точек зрения... Одесса насчитывает к данному моменту менее 400 тысяч жителей, располагает 23 действующими церквями» (ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 3. Д. 25. Л. 48–49). Отмечался приток верующих в храмы. Так, если за 9 месяцев 1944 г. в Одесской обл. было совершено 824 крещения, то за 3 месяца 1945 г. — 360 крещений. В 1946 г. уполномоченный Совета по делам РПЦ характеризовал деятельность архиерея: «Сергий стремится всеми мерами сохранить количество церквей, открытых румынами и числящихся на учете действующими, хотя для этого и не хватает кадров священников. С этой целью он посвятил ряд диаконов и даже псаломщиков в священники. Много говорит о борьбе с Ватиканом и сектантами, пытается в ряде случаев обосновать этими мотивами... открытие новых церквей» (Там же. Л. 195–196). В 1946 г. еп. Сергей ходатайствовал об открытии правосл. церкви в здании одесского костела. В кон. 1946 г. епископ планировал организовать богослужения на укр. языке в греч. Троицкой ц. в Одессе.

В 1944–1950 гг. мн. священнослужители и миряне подверглись репрессиям. В апр.—мае 1944 г. управлением НКГБ по Одесской обл. была ликвидирована «антисоветская группа» из 11 представителей РПМ, к-рые обвинялись «в сотрудничестве с румынскими разведывательными органами, в оказании помощи оккупационной власти, в распро-

страшении ненависти против большевиков». 5 окт. 1944 г. был арестован священник Митрофан Остапчук, вернувшийся к священнослужению осенью 1941 г., с авг.—сент. 1944 г. являвшийся настоятелем одесской Входоиерусалимской ц. 20 янв. 1945 г. за активное сотрудничество с РПМ был приговорен к 10 годам лагерей настоятель одесской Кирилло-Мефодиевской ц. священник Виктор Чеме-на. В марте 1945 г. подвергся аресту благочинный церковью Одессы прот. Феодор Флоря, 3 нояб. он был приговорен к 10 годам лагерей (после освобождения в 1952 служил в храме в с. Слободзея (ныне г. Слободзия, Приднестровская Молдавская Республика); † 1957). В 1944 — нач. 1945 г. арестовали священников Николая Добровольского, Александра Арвентьева, Алексия Пасечника из г. Котовска (ныне Подольск), Гавриила Хреновского (служил в одесском Ильинском соборе), Георгия Сагайдачного и Тихона Бабича (служили в Григорие-Богословской ц.), Пахомия Шкарупина из Ильинского собора, Андрея Голоносова из Успенского собора, Антония Грудко из Крестовоздвиженской ц., Михаила Гдешинского из Григорие-Богословской ц., псаломщика Петра Гдешинского из Ильинского собора, настоятеля муж. мон-ря в Балте иером. Зосиму (Черкеза), Серафима Навалова и др. В 1945 г. подверглись аресту одесские священники Матфей Макогон, Симеон Китаев, диаконы Иоанн Доган, Димитрий Коваленко, схиигумен Пантелеимоновского мон-ря Пахомий (Карунин), архим. Александр (Баженов). В 1947 г. в Одесской обл. были репрессированы архим. Серафим (Смычков) и Петр Котов, священник Успенского собора и преподаватель Одесской ДС. В 1950 г. арестовали протодиакона одесского собора Антония Рынского и диакона одной из городских церковей Петра Сербина. 30 сент. 1947 г. еп. Сергей (Ларин) был перемещен на Ростовскую и Таганрогскую кафедру, вместе с ним последовал служивший в Одессе иером. Пимен (Извеков; впосл. патриарх Московский и всея Руси). В том же году Николаевскую и Херсонскую епархию присоединили к Одесской и Кировоградской, епархия получила наименование «Херсонская и Одесская», ее центр находился в Одессе.

6 янв. 1948 г. в Одессу прибыл Херсонско-Одесский архиеп. Фо-

тий (Топиро), назначенный на кафедру 12 дек. 1947 г. Он уволил епархиальный совет, который считал незаконно созданным, был сокращен штат епархиальной канцелярии с 8 до 4 чел. 18 нояб. того же года еп. Фотий был переведен в др. епархию. Управляющим Херсонско-Одесской епархией 3 авг. 1948 г. был назначен Донецкий и Ворошиловградский еп. Никон (Петин; с 19 авг. 1951 архиепископ), прибывший в Одессу еще 24 мая 1948 г., во время отпуска архиеп. Фотия. 24 окт. 1949 г. еп. Никон был утвержден в должности правящего архиерея Херсонской и Одесской епархии и управляющего Донецкой и Ворошиловградской епархией. Его первыми заботами стали завершение ремонта одесского Успенского собора и устройство летней резиденции патриарха в Успенском мон-ре. В 20-х числах сент. 1949 г. комплекс патриаршей дачи был полностью готов. Для мобилизации денежных средств еп. Никон резко повысил сумму отчислений с приходов. Если раньше они составляли 20% от сборов, то начиная с 1950 г. — до 50%. Благодаря этой мере удалось привести все городские церкви в порядок, организовать любительские хоры и наладить работу семинарии. Для Херсонско-Одесской епархии деятельность архиеп. Никона стала очень важной. По словам уполномоченного Совета по делам РПЦ, архиерей «прежде всего создает видимость его заботы о верующих. Он ремонтирует церкви, наводит порядок внутри их. Повысил дисциплину и отношение духовенства к церкви. Сам держит себя примером этих требований. Нет такого дня, когда он не совершал богослужений в той или иной церкви города» (ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 3. Д. 116. Л. 7). Архиерей провел ряд реформ епархиального управления, объединил 4 благочиннических округа в 2 (Исаевский был слит с Берёзовским, Ульяновский — с Голованевским), к 1953 г. в 26 районах Одесской обл. насчитывалось 19 округов. В нач. 1954 г. архиеп. Никон провел совещание духовенства Одессы, где сделал доклад «О моральном образе священника», подняв проблему самодисциплины и нравственности духовенства.

В 1946–1950 гг. количество церковей в Одесской обл. снижалось. К нач. 1947 г. их было 304 (233 типовых и 71 молитвенный дом), в кон.

1949 г. — 295 (230 типовых и 62 молитвенных дома), к нач. 1950 г. — 270 церковей (105 типовых, 17 церковей — в городах, 5 — в поселках, 238 — в селах). В 1946 г. на территории области служили 174 священника, в 1947 г. — 162, в 1950 г. — 198 священников (41 в городах) и 20 диаконов, в 3 мон-рях жили 34 монаха и 86 монахинь. В 1950 г. в 97 храмах не было духовенства.

В качестве приоритетного направления собственной работы уполномоченный Совета по делам религий по Одесской обл. обозначил передачу молитвенных домов, до войны использовавшихся под культурно-просветительские учреждения, прежним владельцам. На местах власти часто практиковали самовольное закрытие молитвенных домов: в Котовске (30 окт. 1946), в с. Черны (25 нояб. 1946), в с. Очеретяном (май 1945). В 1947 г. были закрыты церкви в селах Мечиславка Грушевского р-на, Соломия, Мощёное Гайворонского р-на, Юзевовка Ульяновского р-на (ныне Йосиповка Благовещенского р-на), в г. Ульяновке (ныне Благовещенское), в селах Шляховое Балтского р-на, Антоновка Красноокнянского (ныне Окнянского) р-на, в пос. Фрунзовка (ныне Захарьевка). Общины не получили взамен ни земельных участков, ни зданий. В 1948 г. молитвенные дома были отобрааны у общин в следующих населенных пунктах: в селах Балайчук Берёзовского р-на, Голубочек Савранского р-на, Гербино, Еленовка (ныне Оленовка), Чернече, Кринички Балтского р-на, Байталы Ананьевского р-на, Демидово Берёзовского р-на, в селах Барсуки и Немировское Балтского р-на, Прилиманское и Дальник Овидиопольского р-на, в пос. Кодыма (ныне город) и селах Тымково Кодымского р-на, Саханское Ширяевского р-на, Нестоита Котовского (ныне Подольского) р-на, Казавчин Гайворонского р-на. В 1949 г. были реквизированы Христо-Рождественская и Мариинская церкви в Одессе, церкви в селах Каменная Балка Первомайского р-на, Гулянка Красноокнянского (ныне Окнянского) р-на, в пос. Вradiевка (ныне Николаевская обл.) и селах Любомирка Котовского р-на, Пасат Балтского р-на, Ст. Маяки Ширяевского р-на, Перелеты Балтского р-на, Завадовка Берёзовского р-на, Николаевка Вторая Берёзовского р-на, в г. Гайворон (ныне Кировоградской обл.),

в пос. Ширяево, в селах Александровка, Розалевка Котовского р-на, в Овидиополе. В 1950 г. закрылись молитвенные дома в селах Завадовка Берёзовского р-на, Новосёлка Троицкого (ныне Любашовского) р-на, М. Мечетня, Секретарка, Мазурово, Бурилово, Богачовка, Тридубы Кривоозерского р-на, Плоское Балтского р-на, Октябрьское, Синьки и Шамраево Ульяновского (ныне Благовещенского) р-на, Малаевцы Красноокнянского р-на, Соше-Островское Фрунзовского (ныне Захарьевского) р-на, Гвоздовка Вторая Любашовского р-на, Доманёвка Котовского р-на (ныне Николаевской обл.), Будеи, Петровка, Александровка, Голованевск Кодымского р-на и Добрянка Ольшанского р-на (ныне Кировоградской обл.), Ухожаны (ныне Новополь) Балтского р-на, Надсатное, Корытное, Казацкое, Сенное Балтского р-на, Затишье Фрунзовского р-на, в г. Анапье (Касперо-Богородицкая ц.).

С 1948 г. местные власти делали попытки захватить типовые церковные здания, духовенство на местах подвергалось террору со стороны колхозных властей и актива. 17 июля 1948 г. храм в с. Держинском (ныне Ермишково Великомихайловского р-на) был засыпан зерном, 26 июля подобные действия повторились в с. Рымаровка Красноокнянского р-на. В с. Понятовка Раздельнянского р-на председатель сельсовета длительное время не допускал священника к совершению богослужения. В 1949 г. под колхозные нужды незаконно были изъяты церкви в селах Новосёлка Троицкого (ныне Любашовского) р-на, Петровка Коминтерновского р-на (ныне Курисово Лиманского р-на) и Любомирка Котовского р-на — от общин потребовали освободить церкви под засыпку хлеба. 23 мая того же года церковь в с. Малигонове Ширяевского р-на была снята с регистрации и передана под клуб, церковь в пос. Завалье Гайворонского р-на определена под снос. В том же году сняты с регистрации общины в селах Фернатиёво, Ефтодия Балтского р-на, Больше-Зименово Цебриковского р-на, Понятовка Раздельнянского р-на, Чемерполь Гайворонского р-на. В 1950 г. приняты решения о разборке бывших церковных зданий в Овидиополе, селах Сиротинка Андреево-Ивановского (ныне Николаевского) р-на, Стали-

но (Катаржино) Цебриковского р-на (ныне Знаменка Ивановского р-на) и о сносе церковного памятника в Парке культуры и отдыха им. Ильича в Одессе. Поступило предписание снять купол с Входеоерусалимского молитвенного дома в Одессе. В 1951 г. изъяты церковные строения в селах Сенное, Казацкое и Корытное Балтского р-на, Кирилло-Мефодиевская ц. в ремесленном уч-ще № 6 в Одессе, разобрана церковь с. Гребенники (ныне Великомихайловского р-на). Жители сел, где церкви и молитвенные дома были переданы клубам, бойкотировали их посещение, поэтому местные власти часто принимали решение о сносе бывших культовых строений и постройке новых клубных зданий.

К 1 июля 1951 г. в Одесской обл. насчитывалось 267 церквей, они находились в 25 из 35 районов. В 110 общинах постоянно служили священники, в 98 общинах священнослужителей не было с 1945 г. В городах было 27 церквей. Ежедневная служба совершалась в 5 храмах Одессы. Храмов, где служба совершалась 2–3 раза в году, в области насчитывалось 87. На 1 окт. 1951 г. в области служили 196 священников при наличии 100 свободных приходов. К 1 янв. 1953 г. в области имелось 259 приходов, в 70 из них не было священников, в 67 служба совершалась 2–3 раза в году. К 1 янв. 1954 г. в области было 256 церквей (186 типовых и 70 молитвенных домов), из них 27 — в городах. В приходах служили 216 священников и 20 диаконов, в мон-рях жили 58 монахов и 113 монахинь.

15 февр. 1954 г. была упразднена Измаильская обл., 111 церквей и мон-рь на территории бывш. области были переданы в Одесскую обл. 17 февр. 1954 г. Кировоградской обл. отошли Гайворонский, Голованевский, Ольшанский, Ульяновский (ныне Благовещенский) районы Одесской обл., на территории к-рых находилось 29 церквей и 7 молитвенных домов. В Николаевскую обл. перешли Большевладиевский, Доманёвский, Кривоозерский, Мостовский и Первомайский районы Одесской обл., где находилось 26 церквей и 13 молитвенных домов. В нач. марта 1954 г. архиеп. Никон побывал в Измаиле и констатировал, что положение дел в бывш. Измаильской и Болградской епархии (образована в 1945 в пределах Измаильской обл., 1 февр.

1955 присоединена к Херсонско-Одесской епархии (подробнее см. в ст. *Кишинёвская епархия*)) было удручающим. Духовенство жило в обстановке травли и унижения со стороны властей и населения. К 1 июля 1954 г. в Одесской обл. насчитывалось 242 церкви, 50 молитвенных домов и 4 мон-ря. К 1 янв. 1956 г. в области служили 293 священника и 27 диаконов. Ежедневное богослужение совершалось в Покровском соборе в Измаиле и в 5 церквях Одессы — Успенском и Ильинском соборах, Григорие-Богословской, Димитриевской церквях и Алексиевском молитвенном доме.

В 1954 г. была достигнута договоренность между патриархом Московским и всея Руси *Алексием I (Симанским)* и Александрийским и всей Африки патриархом *Христофором II* о возобновлении в Одессе при Троицкой ц. подворья-представительства Александрийского Патриархата в Русской Православной Церкви (подворье существовало в 1855–1929 в Москве при ц. свт. Николая в Подкопаях). Службы в Троицком храме совершались на церковнославянском и греческом языках. В каноническом отношении настоятель храма и подворья подчинялся Александрийскому патриарху и Одесскому архиерею. Клир Троицкого храма назначался местными церковными властями. В 1999 г. по просьбе Александрийского патриарха подворье было перенесено в Москву, расположилось при ц. Всех святых на Кулишках.

16 апр. 1956 г. архиеп. Никон (Петин) скончался. Ранее, 1 апр. 1956 г., на Херсонско-Одесскую кафедру был назначен архиеп. *Борис (Вик)*; с 25 февр. 1959 митрополит). Новый архиерей сразу же после назначения сделал много кадровых перестановок: в 1956 г. было перемещено 77 священнослужителей, в Одессе — 26 клириков. На должности настоятелей были назначены 12 выпускников семинарии. Архиерей распорядился, чтобы все служившие в приходах монахи вернулись в мон-ри (это распоряжение осталось невыполненным: 15 монахов остались в сельских приходах, в мон-ри перешли настоятели одесских Димитриевской и Григориевской церквей). В штатах одесских храмов состояли 4–6 священников, ежедневно дежуривших. На рубеже 50-х и 60-х гг. XX в. на территории Одесской обл.

насчитывалось 18 благочиннических округов. При архиеп. Борисе были восстановлены 2 недолго просуществовавших ви́к-ства: *Балтское* (1957–1958) и *Белгород-Днестровское* (1960–1965).

22 мая 1957 г. Ивашковский и Пирожинский сельсоветы Чечельницкого р-на Винницкой обл. были переданы в состав Кодымского р-на Одесской обл., что привело к увеличению числа действующих церквей на 2. К 1 янв. 1958 г. на территории области действовало 295 церквей и молитвенных домов. В 7 церквях служба совершалась ежедневно, а количество храмов, где богослужение проводилось 2–5 раз в году, уменьшилось с 22 до 16. В области было 2 церкви, где служба не совершалась. Количество храмов уменьшалось. В 1958 г. были сняты с регистрации 4 общины, в 1959 г. — 18 общин (в Ксендзовке (ныне Дибровка), Гонрате, Липецком Котовского р-на, в Одессе (церкви Николаевская при бывшем доме трудолюбия и Скорбященская при Стурдзовской богадельне), Василевке Фрунзовского р-на, Визирке, Петровке (ныне Курисово) Коминтерновского (ныне Лиманского) р-на, в пос. Николаевка, с. Сахарово Берёзовского р-на, в селах Илье, Должанка Красноокнянского р-на, в Овидиополе, в селах Крыжовлино, Берёзовка, Гольма Балтского р-на, Байбузовка Савранского р-на, Татарка (ныне Прилиманское) Овидиопольского р-на).

Выходом в свет постановления «О мерах по ликвидации нарушений духовенством советского законодательства о культах» от 13 янв. 1960 г. было положено начало разгрому Херсонско-Одесской епархии. Новый уполномоченный Совета по делам религий по Одесской обл. Е. Ф. Франчук, назначенный в 1960 г., ревностно проводил в жизнь положения постановления: за нарушение советского законодательства 11 клириков были сняты с регистрации, в их числе архиеп. *Даншил (Юзвюк)*, живший на покое в Измаиле. От сана отреклись священники Багмут, Литвиненко, диак. Черкасский. Митр. Борис (Вик) не оказал сопротивления новой политике властей. В 1960 г. он дал согласие на снятие с регистрации и закрытие 42 церквей (в т. ч. 3 в Одессе), было подготовлено закрытие Покровского мон-ря в Балте, велась работа по ликвидации одесской Архангело-

Михайловской обители (по распоряжению митрополита из мон-ря были удалены 40 монахинь и послушниц). 20 июня 1961 г. мон-рь объединили с *Рождества Пресвятой Богородицы женским монастырем* в с. Александровка Новоивановского (ныне Болградского) р-на. В том же году Одесская ДС была переведена из центра города в гостиничные корпуса Успенского мон-ря. В 1960 г. уменьшился набор в семинарию: вместо 40 чел. было принято 10. Численность семинаристов к сер. 60-х гг. резко сократилась: в 1960 г. их было 136 чел., в 1961 г. — 115, в 1962 г. — 83, в 1963 г. — 65, в 1964 г. — 52 чел.

Пик закрытия церквей в Одесской обл. пришелся на 1961–1962 гг. В 1961 г. было ликвидировано 68 общин и 7 храмов изъяты как здания, ранее принадлежавшие учреждениям культуры и просвещения. В 1961 г. были сняты с регистрации 7 священников (И. В. Лозняк из с. Водянка Арцизского р-на, К. Н. Филимонов из с. Зализничного Болградского р-на, В. М. Левковцев из пос. Ширяево, Н. Г. Урсу из с. Кислица Измаильского р-на и др.). Основными причинами снятия с регистрации были обход священниками прихожан, крещение на дому, отказ от передачи церковного имущества местным органам власти. Репрессии против духовенства и верующих привели и к сокращению обрядности. В 1960 г. были крещены 51% родившихся младенцев, в 1961 г. — 47,9% родившихся. В том же году венчались 11% вступающих в брак, в 1961 г. — 8% молодоженов. Количество отпеваний сократилось с 47,95% умерших в 1960 г. до 45% — в 1961 г.

К 1 янв. 1962 г. в Одесской обл. действовали 238 церквей и 4 мон-ря. В 1962 г. официально сняли с регистрации рекордное количество храмов — 73 (фактически — 81): в Ширяево, Марьяновке Ширяевского р-на, Камышовке, Кислице, Ст. Троянах, Ларжашке, Каменке, Первомайском, Броске, Богатом Измаильского р-на, Полянцем Савранского р-на, Бокове Любашовского р-на, Златоустове, Демидове, Берёзовке Берёзовского р-на, Смолянке, Тымкове, Пирожной, Будеи, Слободке, Писарёвке Кодымского р-на, Станиславке, Гидериме, Качуровке Котовского р-на, Николаевке, Исаево Николаевского р-на, Петровке, Белине, Лесничовке, Обжилом Балтского р-на, Балте, Дмитриевке, Ост-

ровском, Голице, Задупаевке Новоивановского р-на, Ровном, Тарутино Тарутинского р-на, в поселках Вел. Михайловка, Вознесенка-Первая, в Холмском, Виноградовке Арцизского р-на, Надречном Бородинского р-на, Струмке, Вишнёвом, Борисовке, Нерушае Татарбунарского р-на, Староказачьем, Ст. Царичанке Староказацкого р-на, Криничном Болградского р-на, Троицком, Граденицах Беляевского р-на, Новоелизаветовке, Торосове Цебриковского (ныне Ширяевского) р-на, Трудовом, Десантном, Дмитриевке, в г. Килия (Димитриевская ц.) Килийского р-на, Артыровке, Топалах, Красных Окнах (ныне Окны), Владимировке Красноокнянского р-на, Новоукраинке Раздельнянского р-на, Нагорном, Плавнях, Орловке Ренийского р-на, Евгеньевке Ивановского р-на, Дальнике Овидиопольского р-на, Новоалександровке, Долинах, Точилове Апаньевского р-на, Успеновке, Михайловке, Дивизии Татарбунарского р-на, Сергеевке, Николаевке-Новороссийской Саратовского р-на, Приморском, Каменном Мосте, Кривде Белгород-Днестровского р-на, Александровке Овидиопольского р-на. 28 нояб. 1962 г. в Одессе были закрыты Казанская и Алексиевская церкви. Ряд районов (Великомихайловский, Красноокнянский, Николаевский, Тарутинский) остались без действующих церквей.

К 1 янв. 1963 г. в Одесской обл. осталось 92 зарегистрированных религиозных общества и 87 действующих церквей (из них 74 в сельской местности). В области служили 139 священников, 11 диаконов и 45 псаломщиков. В Одессе действовало 7 храмов, в Белгороде-Днестровском — 2, в Измаиле — 1, в Котовске — 1, в Рени — 1 храм. В 1962 г. 13 священников лишились регистрации, настоятель Торосовского молитвенного дома Пилипчук снял сан. В 1963 г. за «повторное нарушение законодательства о культах» митр. Борис перевел за штат 10 священников. В этом же году была начата борьба против практики акафистов, прекратилось освящение домов. Митр. Борис запретил духовенству авторские проповеди, предписав использовать только библейские тексты или статьи из *«Журнала Московской Патриархии»*. В янв. 1965 г. митр. Борис передал городу одесскую архиерейскую ц. святых Адриана и Наталии.

В 1963 г. с регистрации были сняты общины в селах Сербка Коминтерновского р-на, Маяки и Александровка Беляевского р-на, Краснополь Фрунзовского р-на, Осычки Любашовского р-на, готовилось закрытие храма в с. Усатове Одесского р-на. К 1 янв. 1964 г. в области насчитывалось 85 зарегистрированных общин (17 в городах, 68 в селах), из них 77 имели церковные здания, 8 общин размещались в молитвенных домах. Ежедневно служба совершалась в 4 храмах, в 6 храмах области службы не проводились. К 1 янв. 1965 г. в Одесской обл. служили 112 священников (2 с академическим образованием, 50 с семинарским), 10 диаконов и 36 псаломщиков.

16 апр. 1965 г. митр. Борис скончался. 25 мая новым главой Херсонско-Одесской епархии стал архиеп. Сергей (Петров; с 17 июня 1971 митрополит). Архиеп. многое сделал для укрепления Одесской ДС. При нем в семинарии были открыты заочный сектор обучения священнослужителей, курс обучения для девушек. В 1967 г. помещения семинарии были реконструированы, открылся церковно-археологический кабинет. В 1969 г. построен 2-этажный учебный корпус, в 1977 г. — общежительный корпус. 18 июля 1980 г. в семинарии был освящен храм во имя ап. Андрея Первозванного. В 1983 г. на поступление в семинарию было подано 176 заявлений (в 1982 — 153 заявления), в 1-й класс приняты 60 чел. 3 июня 1983 г. состоялся 37-й выпуск семинарии, дипломы получили 59 воспитанников (из них 41 священник, 4 диакона). Митр. Сергей разработал комплекс мер по работе среди старообрядцев, несмотря на неприятие такой деятельности со стороны местных властей.

Политика властей по отношению к Церкви, несколько смягчившаяся в сер. 60-х гг., оставалась репрессивной. В 1967 г. была снята с регистрации община в с. Любомирка (Бирзула) Котовского р-на. В том же году Совет по делам РПЦ дал разрешение на снос ряда храмов в Одесской обл., лишившихся регистрации в 1961–1963 гг.: в Удобном, Нов. Царичанке, Крутоярровке, Выпасном Белгород-Днестровского р-на, Краснополе Фрунзовского р-на, Успенровке, Николаевке-Новороссийской Саратовского р-на, Василевке Болградского р-на, Баштановке и Белолесье Татар-

бунарского р-на, Виноградовке Арцизского р-на, в Измаиле.

Многочисленные жалобы верующих, требовавших возврата храмов, оставались без ответа. Люди пытались как могли наладить приходскую жизнь. Храм в с. Ст. Царичанка Белгород-Днестровского р-на, переданный под спортзал, пустовал, в 1967 г. верующие навели в нем порядок, занесли утварь и молились без священника. Власти изъяли церковные принадлежности и запретили собрания. Верующие пожаловались в Москву, и после долгих разбирательств в селе была зарегистрирована община. 26 июля 1968 г. была предпринята неудачная попытка разрушить храм в с. Надречном Измаильского р-на, остановленная жителями села. Напряженной была ситуация в Балте, где собор находился в пользовании детского интерната, верующие же собирались в тесной кладбищенской часовне, в посл. достроенной и превращенной в храм. На 1 нояб. 1970 г. в Одесской обл. значились 24 снятых с регистрации церкви. В 70-х гг. снос аварийных храмов продолжался, в 1971 г. были даны разрешения на разборку церковных зданий в с. Сербы Кодымского р-на, г. Татарбунары, селах Десантное Килийского р-на, Маяки Беляевского р-на, Долинское Ренийского р-на.

7 окт. 1976 г. епархия получила название «Одесская и Херсонская».

Одесская и Херсонская епархия в 1980–1991 гг. В 80-х гг. XX в. продолжилась практика разрушения и хозяйственного освоения бывш. храмовых сооружений. В 1980 г. было снесено 4 храма и переоборудовано 11 храмов. На 1981 г. оставался 71 закрытый храм, 32 из них были пригодны для использования, 39 признаны аварийными. В 1981 г. снесены церкви в селах Демидово, Заводовка Берёзовского р-на, Ясиново Первое, Гвоздовка Вторая, Бокково Любашовского р-на. В 1982 г. разрушены церкви: в селах Переможное, Ражево Коминтерновского р-на, Вел. Кондратовка, Любомирка Котовского р-на, Новоукраинка Раздольнянского р-на, Петровка, Евтодия Балтского р-на, Жовтневое (ныне Каракурт) Болградского р-на, Долинское и Лиманское Ренийского р-на, Триграды Красноокнянского р-на, в Измаиле (Иоанно-Златоустовская ц.). В том же году 11 храмов были приспособлены под разные

цели. В 1981–1984 гг. было снесено 45 церквей. За 9 месяцев 1985 г. власти освоили или снесли 5 церквей. Последним уничтоженным храмом стала церковь в с. Дубово Красноокнянского р-на, разобранная в марте 1987 г.

После празднования 1000-летия Крещения Руси в Одесской обл. население массово потянулось в церкви. В Белгороде-Днестровском в 1989 г. было крещено 47,1% от родившихся младенцев, совершено 90 венчаний (15,4% от общего количества браков) и произведено 90% отпеваний от общего числа умерших. В Килии в этом же году было 360 крещений, 41 венчание, 80% умерших погребено по православному обряду. В Измаиле по сравнению с 1988 г. число крещений увеличилось на 20% и составило 71% от числа родившихся, количество венчаний возросло в 5 раз, число отпеваний составило 68% от общего числа умерших.

23 июля 1988 г. митр. Сергей обратился с ходатайством о восстановлении Измаильского викариата, кандидатом на место викария был определен благочинный Измаильского округа, настоятель Покровского собора архим. *Иоанникий (Кобзев)*.

В 1989 г. были зарегистрированы правосл. общины: в селах Дивизия, Нерушай Татарбунарского р-на, Пужайково, Обжилое Балтского р-на, Гвоздовка Вторая Любашовского р-на, Плавни Ренийского р-на, Дмитровка, Виноградное, Калчева Болградского р-на, Сергеевка, Михайловка Саратовского р-на, в г. Красный Кут, в селах Виноградовка, Холмское Арцизского р-на, Трудовое Килийского р-на, Петровск Тарутинского р-на, Николаевка Овидиопольского р-на, Покровка Любашовского р-на, Осычки Савранского р-на, Рени, Севериновка Ивановского р-на. В 1990 г. зарегистрированы приходы: в Александровке, Викторовке Ширяевского р-на, Еремеевке, Понятовке Раздольнянского р-на, Десантном, Фурмановке Килийского р-на, Выпасном Белгород-Днестровского р-на, Красных Окнах, Боково Любашовского р-на, Дубиново, Полянецком, Каменном, Олышанке Савранского р-на, Белгороде-Днестровском, Килии, Измаиле, Молодово Саратовского р-на, Фрунзовке, Виноградовке Тарутинского р-на, Фёдоровке Котовского р-на, Пирожной, Ильинке, Граденицы Беляевского р-на, Вел.



Михайловке, Лоциновке Измаильского р-на, Ровном Тарутинского р-на, Великодолинском Овидиопольского р-на, Жёлтом Яре Татарбунарского р-на, Сербке Коминтерновского р-на.

4 февр. 1990 г. митр. Сергей скончался. 19 февр. его преемником стал митр. *Леонтий (Гудимов)*, который 10 февр. 1991 г. возглавил самостоятельную Херсонскую и Таврическую епархию, отделенную от Одесской епархии. С этого времени Одесская епархия имеет совр. название. 11 февр. 1991 г. на Одесскую и Измаильскую кафедру был назначен архиеп. *Лазарь (Швец)*.

Т. В. Кальченко

О. и И. е. в 1992–2018 гг. С 20 июня 1992 г. во главе епархии стоит митр. Агафангел (Саввин). По благословению митр. Агафангела были восстановлены Пантелеимоновский, Ильинский муж. мон-ри в Одессе, *Николая Чудотворца святителя Измаильский Крепостной мужской монастырь*, Феодосиевский мон-рь в Балте; созданы новые обители: *одесский в честь Иверской иконы Божией Матери мужской монастырь*, *измаильский во имя святых равноапостольных Константина и Елены мужской монастырь*, *теплодарский в честь Воскресения Христова женский монастырь*. В Одессе построено более 70 храмов, в Одесской обл. — более 400. В 1999–2010 гг. шло воссоздание Спасо-Преображенского кафедрального собора. Верхний храм собора 21 июля 2010 г. освятил Патриарх Московский и всея Руси *Кирилл (Гундяев)* в сослужении митр. Киевского и всея Украины *Владимира (Сабодана)*, митр. Агафангела, сонма архипастырей. В соборе хранятся мощи свт. Иннокентия (Борисова), медный крест, отлитый из монет, к-рые оставляли рус. солдаты, уходя на Крымскую войну в 1854 г. Возрожден собор в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник», воссоздана колокольня с надвратным храмом во имя св. князей Бориса и Глеба в Успенском мон-ре. Епархии возвращено 3-этажное здание Свято-Андреевского Афонского подворья в Одессе.

Учреждены вик-ства О. и И. е.: Овидиопольское (20 июля 2012), Южненское (25 сент. 2013), Арцизское (16 сент. 2014), Болградское (27 окт. 2015). Неск. лет существовало Белгород-Днестровское викариатство (19 авг. 2006 — 20 дек. 2012).

Решением Синода УПЦ от 20 дек. 2012 г. из О. и И. е. выделена Балтская и Ананьевская епархия в адм. границах Балтского, Ананьевского, Кодымского, Савранского, Котовского (ныне Подольского), Красноокнянского (ныне Окнянского), Фрунзовского (ныне Захарьевского), Великомихайловского, Раздельнянского, Берёзовского, Ширяевского, Николаевского, Любашовского, Ивановского районов Одесской обл.

Действует Одесская ДС, в к-рой в наст. время трудятся 30 преподавателей. При семинарии имеются регентское, иконописное и золотошвейное отд-ния; с 2000 г. издается пастырско-богословский ж. «Андреевский вестник». В О. и И. е. открыты 160 воскресных школ для детей и 70 для взрослых. С 1997 г. на областном радио выходит еженедельная передача «Свет Православия», которая стала 1-м епархиальным медиапроектом. В 2007 г. возрождено издание «Одесских епархиальных ведомостей». Выходят газеты «Справедливость», «Православный вестник Южного», «Бессарабия православная», «Измаил православный», «Преображение». В телеэфире еженедельно звучит пастырское слово. Под патронатом митр. Агафангела 20–23 янв. 1999 г. в Одессе прошла международная конференция фонда единства правосл. народов «Православие и угроза системного кризиса мирового постиндустриального общества, глобальной экономики, государственных институтов власти». В 2008 г. состоялась церковная научно-практическая конференция «Православное духовное образование: история и перспективы».

В числе местночтимых святых Одесско-Херсонской епархии были прославлены преподобные *Кукша (Величко)* и *Гавриил Афонский* (1994), прот. прав. *Иона Одесский* (1995), архиеп. свт. Херсонский и Таврический Иннокентий (Борисов), митр. сщмч. Херсонский и Одесский *Анатолий (Гришук)* (1997), прав. Феодосий (Левицкий) Балтский. В 2006 г., в 3-ю Неделю по Пятидесятнице, в О. и И. е. состоялось 1-е празднование Собору Одесских святых, установленное по представлению митр. Агафангела определением Синода УПЦ.

Духовенство митрополии, насельники мон-рей и преподаватели семинарии посещают больницы и тюрь-

мы, совершая богослужения и проводя миссионерские беседы. Для координации социального служения создан социально-гуманитарный центр при Одесской епархии. Начав свою деятельность с призыва митр. Агафангела оказать помощь пострадавшим одесситам в трагедии 2 мая 2014 г. на Куликовом Поле, социально-гуманитарный центр стал одной из самых активных постоянно действующих социально направленных орг-ций региона. Прошения рассматривает митр. Агафангел и определяет форму и объем помощи. Беженцы и пострадавшие от вооруженного конфликта на востоке Украины, многодетные семьи и неимущие пенсионеры, инвалиды и сироты ежемесячно получают помощь по благословению митрополита. С мая 2014 по янв. 2017 г. оказана помощь на сумму ок. 5 млн гривен и роздано более 400 т продуктов, в т. ч. в виде гуманитарной помощи, отправленной жителям Донбасса. Клирики епархии, студенты Одесской ДС, насельники обителей и миряне-волонтеры опекают детей-сирот, стариков, инвалидов, бездомных. Совместно с гос. больничными учреждениями в Киевском и Приморском районах Одессы созданы отд-ния милосердия, устроены приюты. При Покровском ските в с. Мариновка Беляевского р-на ведется строительство 1-го на Украине правосл. центра паллиативной медицины — хосписа «Покров» для больных в терминальной стадии онкологических заболеваний. В епархии существует братство в честь Касперовской иконы Божией Матери.

Являясь одним из старейших по хиротонии иерархов УПЦ и постоянным членом Синода УПЦ, митр. Агафангел на протяжении 26 лет разделяет труды Предстоятелей УПЦ. 13 авг. 2014 г. иерарх возглавил заседание Синода УПЦ в *Киево-Печерской лавре*, на к-ром митр. Черновицкий и Буковинский *Онуфрий (Березовский)* был избран Предстоятелем УПЦ. 17 авг. 2014 г. митр. Агафангел за Божественной литургией в Киево-Печерской лавре читал тайносовершительную молитву в чине интронизации митр. Онуфрия и вручил Предстоятелю УПЦ первосвященительский жезл.

Архиереи: еп. Сергей (Ларин; апр. 1946 — 30 сент. 1947), архиеп. Фотий (Топиро; 12 дек. 1947 — 18 нояб. 1948), архиеп. Никон (Петин; с 3 авг. 1948



в. у. как епископ Донецкий и Ворошиловоградский; 24 окт. 1949 — 16 апр. 1956, до 19 авг. 1951 в сане епископа), митр. Борис (Вик; 1 апр. 1956 — 16 апр. 1965, до 25 февр. 1959 в сане архиепископа), митр. Сергей (Петров; 25 мая 1965 — 4 февр. 1990, до 17 июня 1971 в сане архиепископа), митр. Леонтий (Гудимов; 19 февр. 1990 — 10 февр. 1991), архиеп. Лазарь (Швец; 11 февр. 1991 — 20 июня 1992), митр. Агафангел (Саввин; с 20 июня 1992).

Монастыри. Действующие: Николаевский (мужской, в Измаиле, известен с 1648 как подворье афонского мон-ря *Каракал*, затем др. мон-рей, не действовал в 1859–1878, закрыт в 1947, возобновлен 25 сент. 2002), Успенский (мужской, в Одессе, основан в 1824 при архиерейском подворье, закрыт, вероятно, в 1922, возобновлен в 1947), Архангело-Михайловский (женский, в Одессе, основан в 1840–1841, закрыт в 1923, действовал в 1942–1961, открыт в 1992), Свято-Пантелеимоновский (мужской, в Одессе, основан в 1876 как подворье *Русского во имя великомученика Пантелеимона монастыря* на Афоне, действовал в 1941/42–1947, открыт решением Синода УПЦ 2 авг. 1995), Ильинский (мужской, в Одессе, основан в 1884 как подворье рус. афонского *Илии пророка мужского скита*, закрыт в 1923, открыт в 1995), *Преображения Господня* (женский, близ с. Борисовка Татарбунарского р-на, основан ок. 1905 как мужской, с 1918 женский, был оставлен насельницами в 1940, возобновлен в 1941, существовал до 1950, восстановлен в 1991), Рождества Пресв. Богородицы (женский, в с. Александровка Болградского р-на, основан ок. 1924 как мужской, с 1933 женский), Иверский (мужской, в Одессе, основан 19 мая 1998), Константино-Еленинский (мужской, в Измаиле, учрежден 24 дек. 2001), Воскресенский (женский, в г. Теплодаре, учрежден 10 февр. 2005).

Упраздненные (в пределах Одесской обл.): Иоанно-Предтеченский греч. скит (мужской, в Аккермане (ныне Белгород-Днестровский), известен с 1482 как метох, к XVII в. упразднен), Успенский Крепостной (мужской, близ Измаила, существовал в 1643–1856), Рождество-Богородичный скит (мужской, в с. Байталы (ныне Ананьевского р-на), существовал в 1700–1770), Рашковский (Загнитковский) скит (мужской,

между с. Рашков Каменского р-на Молдавии и с. Загнитков Кодымского р-на Одесской обл., известен с 1660, упразднен к 1795), Никольский загородный архиерейский скит (мужской, близ г. Очакова (ныне Николаевской обл.), основан в 1849, упразднен в 1917), Никольский скит (мужской, существовал в 1864–1905 близ совр. с. Ларжанка Измаильского р-на), Андреевский скит (мужской, в Одессе, в 1882–1919 существовал как подворье *Андрея апостола скита* на Афоне, в 1919–1925 являлся самостоятельным скитом), Фуратовский Параскевинский скит (мужской (ныне с. Фуратовка Саратовского р-на), основан в 1905, упразднен в 1949), Ферапонтовский Покровский скит (в с. Сатунова Измаильского у. (ныне Новосельское Ренийского р-на Одесской обл.), основан в 1907 как мужской, в 1934–1947 женский), Пасицельский Успенский (мужской, в с. Пасицелы (ныне Балтского р-на), существовал в 1909–1917 и в 1942–1949), Константино-Еленинский Антониевский Осиповский скит (женский, в с. Осиповка Тираспольского р-на Одесской обл.), основан в 1915 как скит эвакуированного из Подляшья Вировского Антониевского жен. мон-ря, с 1916 самостоятельный, упразднен в нач. 20-х гг. XX в.), Луполовский Крестовоздвиженский скит (мужской, на хуторе Луполово Балтского у. (ныне село Благовещенского р-на Кировоградской обл.), основан в 1917 как отд-ние балтского Покровского Феодосиевского муж. мон-ря, упразднен в 1929).

Другие религиозные группы на территории Одесской области. Старообрядчество. В состав совр. Одесской обл., территория к-рой окончательно сформировалась в 1954 г., вошли старообрядческие общины исторических регионов: Юго-Вост. Подолья (г. Балта и с. Б. Плоское Тираспольского у. Херсонской губ. (ныне Великопоское)), Буджака (до 1947 здесь существовала Бессарабско-Измаильская епархия *Белокриницкой иерархии*), а также дореволюционной Херсонской губ.

После русско-тур. войны 1787–1791 гг. сформировались ареалы расселения старообрядцев: приднестровский (к нему первоначально относились села Б. Плоское и Маяки (ныне Беляевского р-на)) и буджакский (здесь первыми поселениями стали старообрядческие села Жеб-

рияны (ныне Приморское Килийского р-на), Подковка (ныне Василевка Килийского р-на), а также слобода в Килии). Эти поселения были основаны выходцами из старообрядческих регионов. Есть мнение, что некрасовцы создали с. Липованское (Филишпонское, ныне г. Вилково).

Первые старообрядцы появились на территории буд. Херсонской губ. в сер. XVIII в. В нач. 1800 г. отмечено 1-е поселение старообрядцев, переехавших с Черниговщины, в районе Балты (397 чел.). В 1835 г., по офиц. данным, здесь проживало 680 старообрядцев, в 1857 г. — 1235, в 1913 г. — 3494 старообрядца. В 1859 г. была создана Балтская епархия Белокриницкой иерархии, к-рую возглавил еп. Варлаам (Рымарев), открывший в Балте 2 молельни. Резиденцией архиерея был Куренёвский Никольский муж. мон-рь (совр. с. Куренёвка Чечельницкого р-на Винницкой обл.). В 1868 г. среди духовенства и приходов епархии произошел раскол на окружников и неокружников (колонтаевцев) (см. в ст. «*Окружное послание*» 1862 г.).

13 июня 1798 г. старообрядцам было разрешено построить Покровскую ц. в Одессе. Вскоре одесская старообрядческая община перешла в *единоверие*, Кишинёвский митр. *Гавриил (Банцлеску-Бодони)* рукоположил кременчугского купца Федора Карасёва во иерея. Покровская ц. была заложена в Одессе в 1798 г., освящена в 1799 г. как единоверческая. В Одессе Успенская, Михайловская и Петропавловская церкви, сооружавшиеся как старообрядческие, также впосл. стали единоверческими. В 1820–1857 гг. в Одессе действовала старообрядческая часовня в доме купцов Никифора и Никиты Кондрашёвых. В 1870 г. сформировалась община при часовне на Преображенской ул., вблизи 1-го кладбища. Часовни были устроены также на Молдаванке и Пересыши. В 1897 г. поставлен 1-й старообрядческий еп. Одесский и Балтский Кирил (Политов), при котором началось строительство Покровской старообрядческой ц. в Одессе (освящена 20 марта 1910 Московским архиеп. *Иоанном (Картушиным)*). На углу улиц М. Арнаутская и Преображенская открылось одноклассное уч-ще для старообрядческих детей обоего пола.

Во время первой мировой войны старообрядческие общины постра-



дали. Прекратили существование жен. скит при кафедральном Никольском соборе в Измаиле, основанный в 1868 г., а также известный с нач. XX в. скит в с. Подковка (ныне Васильевка Килийского р-на).

К 1929 г. в Одессе функционировала старообрядческая Покровская ц., действовали Успенская ц. в Берёзовке и Ильинская ц. в с. Красные Маяки Красноповстанческого р-на (ныне Маяки Беляевского р-на). В Николаеве, к-рый в 20-х гг. XX в. относился к Одесской обл., старообрядцы и единоверцы совместно использовали здание единоверческого Рождество-Богородичного собора в центре города. Все старообрядческие церкви в Одесской обл. были закрыты к сер. 30-х гг. XX в. В 1934 г. снесен Покровский старообрядческий храм в Одессе.

В 1941–1943 гг. не все старообрядческие общины смогли возродиться в условиях неблагоприятного отношения к старообрядцам со стороны румын. оккупационной администрации. Старообрядцы Ананьевского у. до 1917 г. имели крупные общины в Ананьеве, Берёзовке (Ново-Александровка), Николаевке, Марьяновке и Корнеевке, однако в оккупационный период смог возродиться только берёзовский приход. Др. крупное сообщество старообрядцев имелось в с. Маяки и в соседних селах Троицкое и Ильинка — в период оккупации возродилась только община в Маяках.

31 дек. 1944 г. исполком Кагановичевского райсовета Одессы передал старообрядцам в бесплатное бессрочное пользование 2-этажное каменное здание бывш. синагоги на ул. Старорезничной, переименованной вскоре в ул. Маршала Малиновского (ныне ул. М. Арнаутская, д. 107). Этим зданием старообрядческая община распоряжается до сих пор. В кон. 40-х гг. XX в., по подсчету уполномоченного Совета по делам религиозных культов, в одесской общине состояло 257 верующих.

После войны крупным старообрядческим центром вновь стал г. Балта, где возобновили деятельность приходы Успенский (574 чел.) и Введенский (368 чел.). В с. Б. Плоское во время оккупации возродились приходы Крестовоздвиженский (150 чел.) и Иоанно-Богословский (150 чел.). В 1945 г. получил регистрацию Успенский приход в г. Берёзовка (100 чел.). Последним в 1946 г. был зарегистрирован Покровский храм в с. Вел. Бу-

рилово Котовского р-на, не имевший настоятеля и поэтому приписанный к Успенскому приходу в Балте.

В пределах правосл. Одесской епархии, охватывавшей до 1947 г. 4 южноукр. области — Одесскую, Херсонскую, Николаевскую и Кировоградскую, существовало 15 старообрядческих приходов, из них 7 — в Одесской обл., 1 — в Херсонской и 7 — в Кировоградской обл. В 1946–1947 гг. в Одесскую и Херсонскую области было переселено более 1 тыс. старообрядцев из липованских сел Болгарии и Румынии. За счет этого белокриницкая община в Херсоне увеличилась почти на 200 чел. Большинство репатриантов поселились в пос. Арнаутка (ныне Камышаны, в черте Херсона), небольшие группы разместились в Голопристанском и Белозерском районах Херсонской обл. В 1948 г. власти закрыли приход в Херсоне. В Кировоградской обл. в период оккупации открылись храмы в Кировограде (закрыт в 1952), в селах Злынка Маловисковского р-на, Никольском Новогеоргиевского (ныне Светловодского) р-на (оба храма закрыты в 1961–1962); не прекращали деятельность приходы в селах Клиницы Аджамского (ныне Кировоградского) р-на, Красный Яр Новопражского р-на (ныне Червоный Яр Кировоградского р-на), Зыбкое Онуфриевского р-на и Золотарёвка Новогеоргиевского (ныне Светловодского) р-на.

В период антицерковной кампании 1948–1953 гг. были закрыты Введенский храм в Балте и Иоанно-Богословский храм в с. Б. Плоское, в 1950 г. снята с регистрации великобуриловская община, храм изъят для нужд колхоза. С одесской общиной тесно был связан Покровский храм в Херсоне, возобновивший деятельность в период оккупации и закрытый в 1948 г.

С присоединением к Одесской обл. в 1954 г. территории Измаильской обл. (историческая обл. Буджак) количество зарегистрированных старообрядческих общин значительно возросло. В пределах Измаильской обл. после освобождения края от оккупантов в 1944–1945 гг. получили регистрацию 20 общин белокриницкого согласия (17 приходов и 3 мон-ря). В окт. 1945 г. была взята на учет община в с. Деневица (с нояб. 1945 Прямобалка) Арцизского р-на, настоятель к-рой свящ. Артамон Романов служил в пуствовавшей нем. кирхе.

Его приход состоял из переселившихся из Румынии 250 липован, занявших бывш. нем. колонию Гамбург. После того как в марте 1946 г. Романов на встрече с уполномоченным заявил о желании своей общины вернуться в Румынию, священник был арестован, община лишена регистрации. Статус соборных имели Никольский храм в Измаиле, при к-ром жил старообрядческий еп. Измаильский и Бессарабский Арсений (Лысов), и Рождество-Богородичный храм в Вилкове. В 1947 г. под давлением властей еп. Арсений был отправлен на покой, Измаильскую епархию передали во временное управление Кишинёвскому еп. *Иосифу (Моржакову)*. Причиной ареста был отказ Арсения признать власть Московской архиепископии и ориентация на эмигрировавшего в Румынию Белокриницкого митр. *Тихона (Качалкина)*, с которым Арсений пытался восстановить отношения. Властей беспокоила возможность того, что Арсений мог распространить свою власть на территорию соседних с Измаильской обл. Молдавской ССР и Одесской обл. Старообрядческая Измаильская епархия не была восстановлена. В 1948–1953 гг. были закрыты храм Рождества Христова в Измаиле, храм св. Жен-мироносиц в пос. Татарбунары, Никольский храм в Рени, Михаило-Архангельский храм в Болграде. Упразднены мон-ри: Петропавловский муж. в Вилкове (1949), Михаило-Архангельский муж. в с. Нов. Некрасовка Суворовского (ныне Измаильского) р-на (1951), Усекновения главы св. Иоанна Крестителя жен. в с. Муравлёвка Суворовского (ныне Измаильского) р-на (1952).

В 1955 г. подали прошения о регистрации общины на хуторе Плавневая (ныне с. Плавнево) Раздельнянского р-на, в с. Маяки Беляевского р-на, а также приходская община сел Долиновка и Прямая Балка (Прямобалка) Арцизского р-на. Власти регистрировали в 1956 г. только плавневскую общину. Крупное незарегистрированное сообщество (35 чел.) сохранялось к нач. 60-х гг. в с. Маяки, в 1967 г. здесь получил регистрацию Ильинский приход, не имевший священника. Незарегистрированные группы неокружников в 1961 г. существовали в Балте (10 чел.) и в Болграде (18 чел.).

3 февр. 1962 г. постановлением Совета по делам религиозных культов





старообрядческие общины Одесской обл. были выведены из подчинения старообрядческой Кишинёвско-Одесско-Измаильской епархии и присоединены к старообрядческой Винницкой кафедре. В 1962–1964 гг. были закрыты Рождество-Богородичный храм в Вилкове, Дмитриевский храм в с. Васильевка и Успенский храм в г. Берёзовка. В 1979 г. был упразднен приход белокрыницкого согласия в с. Маяки, в 1981 г. закрыли приход в с. Плавнево. К 1985 г. на территории Одесской обл. осталось 14 старообрядческих общин (13 белокрыницкого согласия и община *филипповцев*). На 13 белокрыницких церквей приходилось 5 священников. Белокрыницкие общины не прекращали деятельность со времени возрождения в оккупационную эпоху, среди них — 5 городских приходов (Покровский в Одессе, Никольский в Измаиле, Покровский в Килии, Никольский в Вилкове, Успенский в Балте), 8 сельских приходов (в селах Приморское и Мирное (Килийский р-н), Муравлёвка, Нов. Некрасовка и Ст. Некрасовка (Измаильский р-н), Анновка Тарутинского р-на, Коса Болградского р-на, Великопоское Великомихайловского р-на).

В 1993 г. *Русской православной старообрядческой церкви* (РПСЦ) вернули Рождество-Богородичный храм в Вилкове. В 1998 г. зарегистрирована Дмитриевская община в с. Васильевка Килийского р-на. В сент. 2001 г. в Балте состоялся освящение ц. в честь Введения во храм Пресв. Богородицы; храм строился ок. 5 лет силами общины неподалеку от бывш. старообрядческой Введенской ц., закрытой в 1949 г. и не возвращенной.

Филипповцы с 1826 г. имели молельни в Одессе близ Дюковского парка. Одесские филипповцы и *федосеевцы* находились между собой в тесном общении, однако моленные имели особые, хотя и устроенные по соседству. К 1857 г. в городе действовали 3 филипповские часовни (на ул. Преображенской, возле Конной пл., на Кирпичных заводах) и федосеевская (в доме И. Цуканова). Несмотря на попытки их закрыть, они продолжали существование. Духовными делами филипповской общины, по крайней мере с нач. XX в., ведали наставники из семейства Алексеевых. К 1912 г. община насчитывала 120 чел.

Моленная филипповцев на ул. Балковской (ул. Фрунзе, д. 18) действовала до 70-х гг. XX в. В послевоенный период филипповцы себя не проявляли, из-за чего их довоенная регистрация, к-рой они никогда не лишались, сразу после войны не была возобновлена. В кон. 1961 г. филипповцы обратились к властям с просьбой утвердить в их ведении существовавшую с 1912 г. моленную при доме наставницы А. Алексеевой на ул. Фрунзе. В 1963 г. община из 21 чел. получила регистрацию. При моленной существовал небольшой монастырь-богадельня. В 70-х гг. XX в. моленная была снесена. С 1962 г. богослужения проводил в своем доме наставник М. Алексеев († 1977), затем его брат Н. Алексеев († 1984). После него наставницей до нач. 90-х гг. являлась бывш. депутат Одесского горсовета В. Емечкина. По подсчетам уполномоченного Совета по делам религий, в 80-х гг. XX в. в общине состояло 20–25 чел., в основном преклонного возраста; чиновник характеризовал филипповцев как «вымирающий культ». Последним пристанищем филипповцев с 1990 г. являлась подвальная часть сев. корпуса бывш. одесского Ильинского мужского монастыря, где они собирались до 1995 г., когда здание было возвращено О. и И. е. Филипповская община была признана прекратившей существование; несколько древних икон, ей принадлежавших, перешли в возрожденный Ильинский мон-рь.

В нач. XX в. федосеевцам было разрешено построить в Одессе молитвенный дом и кельи для призрения бедных и больных, в 1912 г. община насчитывала 150 чел. В 20-х гг. в этих помещениях разместилось общежитие для рабочих. В нач. 30-х гг. община, вероятно, была упразднена.

Поморцы до 1940 г. имели 3 небольшие зарегистрированные общины в Измаиле и Килии, храм существовал только в Килии. Эти группы были связаны с крупными общинами поморцев в Единцах (ныне Единец, Молдавия) и Тулче (Румыния). До 1917 г. существовала община поморцев в Балте. В 1944–1946 гг. на условном учете у областного уполномоченного по делам культов состояла община в Килии. В 1946 г. она числилась как снятая с регистрации, потому что «местные беспоповцы рассеялись и себя не проявляют» (ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 4. Д. 17. Л. 82).

Тем не менее в 1964 г. в Килии была зафиксирована незарегистрированная община поморцев численностью 35 чел.

Катакомбные общины, истинно православные христиане, общины вне юрисдикции. В 1945–1949 гг. в Одессе особенно активно заявляло о себе катакомбное течение ионовцев — последователей прот. прав. Ионы Атаманского, их деятельность с годами приобрела сектантский характер. Ионовцы известны с 1942–1943 гг. По сообщению священника Григорие-Богословской ц. Антония Задворного, учение ионовцев было следующим: «Ионовцы — сектанты, не признают нашу св. православную Церковь с ее таинствами, обрядами и священноначалием, так как вся нынешняя церковь во всем Советском Союзе не апостольская, а обновленческая, и все духовенство — «живисты». Пастырей-священнослужителей секта ионовцы не имеет, а главным руководителем этой группы является внучка священника Ионы Атаманского Ирина Андреевна, которая исполняет все священнические обязанности, и помощница ее Анастасия... исполняет обязанности диакона, производит каждение вокруг могилы и проч. Получив на хранение... черную постовую ризу... священника Ионы Атаманского, Ирина Андреевна до половины 1943 г. свободно на кладбище облачалась в нее и на могиле о. Ионы совершались так называемые богослужения, каноны, акафисты, освящение воды, а затем на просфорах собственной выпечки совершалась и литургия, после слов «Един свят» читались молитвы перед причащением, и Ирина Андреевна всех присутствующих причащала просфорами и водой, освященной молитвами «батюшки» о. Ионы... Ирина Андреевна с Анастасией диакониссой совершают: 1) погребения путем трикратного обнесения покойника вокруг могилы о. Ионы... 2) крещения с миропомазанием... 3) освящение пасок». Ионовцы утверждали: «Кто будет ходить в церковь, погибнет, так как ему приложат печать (вторую), первая печать уже приложена, и без нее ничего нельзя купить (очевидно, карточки), а вторую и не заметит человек, как ее приложат, и это будет число 666. Все в церкви потеряло свою благодатную силу, таинства, мощи и прочие священные предметы, так как церкви находятся в пле-



ну у антихриста» (ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 3. Д. 25. Л. 208–209 об.).

В 1961 г. в Одессе была зафиксирована крупная община истинно правосл. христиан, ее руководитель В. Вединский был арестован в 1963 г. К тому времени в Одессе действовали неск. небольших истинно правосл. групп: ионовцы, иоанниты, тихоновцы, прокопиевцы (почитатели сщмч. *Прокопия (Титова)*), гайдаевцы (последователи сщмч. *Павла Гайдая*). Группы сторонников Истинно православной церкви (ИПЦ) были отмечены в селах Саражинка, Ухожаны, Пужайково, Ракулово и Воловая Балтского р-на, в пос. Саврань Савранского р-на, в селах Мирнополе и Теплица Арцизского р-на, в с. Мирном Беляевского р-на.

К катакомбным общинам возводили себя образовавшиеся в Одессе в нач. 90-х гг. XX в. 2 автономных истинно правосл. прихода в юрисдикции *Русской православной Церкви за границей* (РПЦЗ). 18 июня 1993 г. была зарегистрирована Одесская епархия Российской истинно православной церкви (РИПЦ) под рук. переехавшего из Москвы в Одессу архиерея РПЦЗ *Лазаря (Журбенко)*, к-рый получил титул «архиепископ Тамбовский и Одесский», местом его пребывания стало с. Вел. Дальник Беляевского р-на. Сторонники Журбенко в 1993 г. получили от властей здание храма святых Николая и Ариадны в Одессе, переосвященного во имя прав. Иоанна Кронштадтского. В ведении Одесской епархии во главе с Журбенко были зарегистрированы еще 2 крупных прихода: Иоанна Крестителя в Николаеве и Покровский в Херсоне. Журбенко неоднократно входил в конфликт с главой РПЦЗ митр. *Виталием (Устиновым)* и был запрещен в служении.

По поручению митр. Виталия (Устинова) еп. Симферопольский и управляющий Одесской епархией РПЦЗ Агафангел (Пашковский) зарегистрировал 6 нояб. 1996 г. в Одессе Одесскую епархию РПЦЗ. Агафангел стал титуловаться «епископ Таврический и Одесский». Его сторонники в 1993 г. получили здание бывш. детского сада в Одессе, при к-ром открылся приход Новомучеников и исповедников Российских. В 1994 г. в городе под рук. Агафангела (Пашковского) и В. В. Шумило началось издание «Вестника Истинно православной Церкви». В 1998 г.

Одесской епархии РПЦЗ был передан бывш. крестильный дом при храме арх. Михаила на Молдаванке. Дом был преобразован в духовно-просветительский центр, затем в Синодальное представительство. При этом же здании в 1998 г. зарегистрировали Свято-Алексиевский приход. В 1998 г. Агафангел зарегистрировал заочную Кирилло-Мефодиевскую ДС.

28 янв. 2003 г. Архиерейский синод РПЦЗ под упр. митр. Виталия (Устинова) (РПЦЗ(В)) констатировал окончательное отпадение в раскол Журбенко и постановил передать Одесскую епархию в полное управление Агафангелу (Пашковскому). 5 июля 2003 г. Журбенко объявил о независимости РИПЦ от РПЦЗ. Внутри РИПЦ, состоявшей из 4 епархий, имелась и Одесская кафедра. 30 июня 2005 г. Журбенко скончался, 7 июля того же года первоиерархом РИПЦ избран «архиепископ» Тихон (Пасечник). Он же управляет и Одесской епархией (в 2018 он переименовал епархию в «епархиальное управление Истинно православной церкви в Украине»). В 2006 г. в юрисдикции РИПЦ был зарегистрирован Никольский приход в Ильичёвске (ныне Черноморск), настоятель к-рого является также настоятелем домового храма в честь иконы Божией Матери «Державная» в архиерейской резиденции в с. Вел. Дальник.

В 2007 г. Агафангел (Пашковский) вышел из РПЦЗ, не признав ее объединения с РПЦ, и образовал «Русскую православную церковь за границей под омофором митрополита Агафангела» (РПЦЗ(А)), получив титулы «митрополит Нью-Йоркский и Восточно-Американский, архиепископ Таврический и Одесский». В Одессе имеются следующие приходы раскола Пашковского (зарегистрированы в юрисдикции Русской ИПЦ, либо Российской ИПЦ, либо Русской (или Российской) православной Церкви за границей): во имя свт. Тихона, Елисаветинский, Вознесенский, Серафимовский, вмч. Димитрия Солунского. В Одесской обл. к расколу Пашковского относятся община св. Ксении Петербургской в Болграде, греческий приход св. Пантелеимона и св. Иоанна Сочавского в Белгороде-Днестровском, женский монастырь во имя свт. Иоанна (Максимовича) в с. Егоровка Раздельнян-

ского р-на, Казанский приход в с. Маркаре Ширяевского р-на.

Истинно правосл. христианами в наст. время называют себя последователи тоталитарной хилиастической орг-ции сектантского характера — *иннокентьевцы*, приверженцы либерально-обновленческой «Апостольской православной церкви» (создана в 2004; см. в ст. *Якушин Г. П.*) и *Богородичного центра*. Особую активность проявляет секта иннокентьевцев, появившаяся в 1912 г. в Балтском у. Подольской губ. (ныне Балтский р-н). Секта была основана запрещенным в священнослужении иером. Иннокентием (Левизором), объявившим себя «пророком Илией» (а затем «христом») и объединившим вокруг себя значительное число правосл. молдаван и украинцев в Балте. Наибольшее распространение секта получила после 1912 г. в соседнем Ананьевском у. В с. Липецком Иннокентий объявил об открытии чудотворного источника, на хуторе между селами Липецким и Греково-Первым (ныне Подольского р-на) иннокентьевцы в 1912–1913 гг. выкопали пещерный монастырь «Райский» или «Ново-Иерусалимский» по образцу Нового Иерусалима. Монастырь, сначала существовавший тайно, был легализован под видом правосл. общины в июне 1917 г., в нем жили ок. 500 чел. (мужчин и женщин). Последователи Иннокентия распродавали имущество, бросали семьи и давали обет безбрачия. При секте было создано духовное управление из числа приближенных к Иннокентию «апостолов» и «пророчиц-мироносиц». Последних возглавляла мать Иннокентия Ксения, к-рую в секте называли «богородицей». Иннокентий был убит в дек. 1917 г. (или в 1919). Должность главы секты занял его брат «иеромонах» Симеон Левизор, настоятелем «Райского монастыря» стал самозванный «игумен» Юрий Григоряну. Они сумели наладить отношения с коммунистическими властями и получить регистрацию коммуны.

20–22 окт. 1920 г. прошла операция под рук. главы Одесской ЧК М. А. Дейча по ликвидации «Райского монастыря», были арестованы главари секты: «апостол-пророк» Симеон Левизор, «богородица» Ксения Левизор, главная «пророчица и мироносица» Анна Ионенко, настоятель мон-ря Григоряну, всего

29 чел. Их обвинили в укрывательстве белогвардейских офицеров и в организации сопротивления властям, все они к кон. 1920 г. были расстреляны. В ходе ликвидации «монастыря» в склепе в одной из пещер власти обнаружили гроб с останками Иннокентия, к-рые сектанты к тому времени объявили «нетленными мощами». Гроб был вскрыт, останки изъяты, позже перевезены в г. Ананьев и по решению местного отдела ВЧК сожжены, а прах развеян. Тем самым власти пытались не допустить дальнейшего распространения культа Иннокентия.

В нач. 1921 г. православные клирики достигли компромисса с новым руководством секты. Новоявленный «пророк» иннокентьевцев Василий Бежан с группой сторонников обратился в Херсонско-Одесский епархиальный совет с покаянием и просьбой «воссоединиться с православной Церковью под властью преосвященного епископа». Сектанты давали обещание не почитать Иннокентия как бога. Присоединение группы раскаявшихся иннокентьевцев к РПЦ осуществили настоятель Пасицельского мон-ря игум. Иоасаф, к-рый с 1918 г. по благословию митр. Херсонского и Одесского Платона (Рождественского) вел переговоры с руководством иннокентьевцев о воссоединении, а также иером. Антоний, ставший позже vicарным епископом Херсонской епархии. 21 апр. 1921 г. был освящен новоостроенный Крестовоздвиженский храм у входа в «Райские» пещеры обители в присутствии 22 священников и ок. 2 тыс. иннокентьевцев.

Настоятель «Райской» общины, назначенный священноначалием РПЦ, — свящ. Игнатий Жебровский, вскоре объявил себя «Иннокентием вторым» и инициировал новый всплеск сектантского фанатизма. В 1923 г. один из лидеров секты — Тихон Мефодовский создал «Иннокентьевское евангелие». Т. о., попытка присоединить иннокентьевцев к РПЦ не увенчалась успехом. В окт. 1921 г. ВЧК снова провела зачистку подземного «Райского монастыря» и арестовала 120 его насельников, включая Жебровского, который позже объявил о разрыве с религией. После второго разгрома из насельников «монастыря» власти организовали сельскохозяйственную коммуны. Однако в ее нецеле-

сообразности власти убедились уже в кон. 1923 — нач. 1924 г., когда усилились «крестоносное и иконообновленческое» движения в районе Балты и Ананьева. Иннокентьевцы, чтобы привлечь к себе внимание, организовывали массовые пешие паломничества к близлежащим св. местам, устанавливали кресты, создавая «крестопоклонные места» по образцу Иосафатовой долины в Подолье. Нередко фабриковались «обновления» икон с изображением Иннокентия (Левизора). По этому поводу Балтское vicарное управление в янв. 1924 г. издало обращение о недопустимости самочинных крестных ходов, установки крестов, совершения молебнов перед т. н. обновленными иконами и т. д. В янв. 1924 г. Балтское окружное отделение ГПУ произвело окончательную «разгрузку Райских пещер от вредных элементов», вход в пещеры был завален. При окончательной ликвидации общины были арестованы 69 сектантов, в т. ч. наиболее умеренный и просоветски настроенный их «апостол» Зиновий Гиштимульг, который в 1925 г. основал коммуны «Новый рай» в 3 км от старого «Райского монастыря». Однако и эта община в 1926 г. была разгромлена властями, а обитатели сосланы в Мурманск.

Возрождение секты в регионе произошло после вхождения в состав СССР в 1940 г. Молдавии, на территории к-рой в Оргеевском у. полулегально действовали общины иннокентьевцев, в безлюдных местах были устроены пещерные мон-ри по типу «Райских пещер» близ Липецкого. После окончания Великой Отечественной войны секта иннокентьевцев заметно расширила сферу своего влияния в Одесской обл. за счет сближения с группами истинно правосл. христиан. Крупные общины иннокентьевцев в нач. 60-х гг. XX в. были зафиксированы в Балте (15 чел.), в селах Липецком Котовского р-на (20 чел.) и Оленовка Балтского р-на. Лидеры общин были осуждены и высланы из области. В 1983 г. уполномоченный объявил о снятии с условного местного учета общин иннокентьевцев в Балте и Липецком, как прекративших деятельность, однако сектанты перешли на нелегальное положение. В 1988 г. уполномоченный писал об активизации иннокентьевцев в с. Куйбышевском (с 2016 Казбеки) Котовского р-на. Важное

значение имело открытие в Куйбышевском в 1989 г. правосл. прихода, благодаря чему часть иннокентьевцев вернулась в ограду Церкви. 15 февр. 1996 г. в Куйбышевском была зарегистрирована Покровская община Российской ИПЦ (в юрисдикции Лазаря (Журбенко)), ставшая базой для возобновления деятельности местного об-ва иннокентьевцев, составлявших значительную часть населения указанного села. Приход возглавил лидер иннокентьевцев Н. Хруль, уроженец с. Липецкого, принявший монашество с именем Нектарий. Также из иннокентьевцев состояла и др. созданная в юрисдикции Журбенко община — Никольское православное братство Русской ИПЦ (зарегистрировано в февр. 1996 в с. Греково-Первое Котовского р-на).

В 2007 г. лидер иннокентьевцев «иеромонах» Нектарий Хруль скончался. Новым старостой Покровского прихода и лидером иннокентьевцев стала «монахиня» Раиса Думбрава. В 2010 г. она объявила о приближении глобальной катастрофы, для предотвращения к-рой необходимо восстановить «Райский монастырь», на что власти не дали разрешения. Сектантам удалось построить небольшой дом на месте коммуны «Новый рай». С 2012 г. община иннокентьевцев в Липецком и Куйбышевском (Казбеках) входит в «Истинно православную церковь Киево-Русской митрополии» с центром в Черкассах, к-рую зарегистрировал в 2013 г. проживающий в Черкассах бывш. епископ УАПЦ соборноправной «митрополит Киевский» Исаакий Квитка. В 2013 г. он «рукоположил» епископа для окормления общин иннокентьевцев в Молдавии и на Украине — Киприана Гросэй, гражданина Молдавии. Гросэй общал о наличии в Одесской обл. катакомбного женского мон-ря иннокентьевцев.

Др. крупной псевдоправосл. группой стало объединение сторонников «Апостольской православной церкви», к-рое в 2009 г. возглавил «епископ» Парфений Гринюк. Под его рук. в 2005 г. в Одессе получила регистрацию Елисаветинская община (первоначально в РПЦЗ, с 2009 в «Апостольской православной церкви»). В 2008 г. учреждена 2-я община «Апостольской православной церкви» — Иоанно-Богословский приход. В этой же юрисдикции в Одес-



се учреждены приход св. Иоанна Крестителя и община Рождества Богородицы «апостольской традиции».

В 2000 г. в Одессе зарегистрировали еще одно псевдоправосл. сообщество — «Православную церковь Божией Матери Державной», являющуюся филиалом российской тоталитарной секты «Богородичный центр». Лидер секты В. Я. Береславский объявил Иннокентия (Левизора) святым.

В 2018 г. в Одесской обл. на регистрации состояло 16 общин РПЦЗ (вне общения с РПЦ), 6 общин Истинно православной церкви, 6 независимых правосл. общин, община иннокентьевцев.

Украинская автокефальная православная церковь (УАПЦ). Первая на территории Одесской обл. автокефалистская община была зарегистрирована в окт. 1990 г. в Одессе как «украинская православная независимая община», она состояла из активистов Одесского отделения партии «Рух» (ГА Одесской обл. Ф. Р-2000. Оп. 5. Д. 804. Л. 6). (Первые общины УАПЦ на юге Украины вставали на учет как укр. независимые общины, потому что устав УАПЦ был зарегистрирован в Совете по делам религий при СМ СССР 2 окт. 1990.) В апр. 1991 г. в ведение общины было передано полуразрушенное здание дореволюционного больничного храма, в мае того же года освященного в честь Рождества Христова. В авг. при храме была зарегистрирована Одеско-Балтская епархия УАПЦ, главой которой в 1991–1992 гг. являлся живший в Николаеве «епископ» Херсонско-Николаевский и Одесский Роман Балащук. В нояб. 1992 г. приход Рождества Христова и епархиальное управление перешли в *Украинскую православную церковь Киевского патриархата* (УПЦ КП), деятельность УАПЦ в области была заморожена на неск. лет.

Активным автокефалистским деятелем стал «архимандрит» Иларион Дамаскин, зарегистрировавший в 1999 г. общину и фонд в Белгороде-Днестровском. Крупнейшими центрами УАПЦ в Одесской обл. являются Воскресенский приход в пос. Хлебодарском Беляевского р-на (2000) и приход Почаевской иконы Божией Матери в пос. Октябрьская Революция (с 2016 Радостное) Беляевского р-на (зарегистрирован в 2002

в ведении УПЦ КП, вскоре перешел в УАПЦ). Их настоятелем стал «священник» Владимир Клебан, назначенный в 1999 г. временным администратором общин УАПЦ в Одесской обл. Под его рук. при части Военно-морских сил Украины в пос. Радостное была открыта школа военного капелланства, на территории военной части построен храм св. Гавриила.

В 2003 г. в Одессе были зарегистрированы автокефалистские Покровский и Архангело-Михаиловский приходы, последний вскоре закрылся. В 2006 г. сторонники УПЦ КП заняли в Одессе Юрьевский собор УАПЦ. Приход Св. Софии при Одесском областном центре профилактики СПИД в предместье Кривая Балка (2006), Андреевский приход (2007) с часовней прп. Иова Почаевского при Одесской обл. детской больнице на Слободке, а также часовня УАПЦ в честь иконы Божией Матери «Всецарица» при Одесском онкодиспансере (2005) перешли в 2008 г. в УПЦ КП. 16 янв. 2007 г. управляющим Одесской епархией УАПЦ был назначен «епископ» Богдан Кулик, вик. Киевской митрополии УАПЦ. Ему не удалось юридически оформить под своим руководством ни одну из общин региона, поэтому регистрация устава новой епархии УАПЦ оказалась невозможной. В 2009 г. Кулик покинул Одессу. В 2015 г. открыт храм и зарегистрирована община св. Андрея Смоленского в с. Вел. Дальник Беляевского р-на.

4 мая 2017 г. образована Одеско-Черноморская епархия УАПЦ с центром в Одессе, главой к-рой стал «епископ» Тихон Петранюк. При частном здании в одесском историческом районе Пересыпь (ныне в черте Суворовского р-на Одессы) в том же году был зарегистрирован приход прп. Феодосия Печерского. Тогда же были зарегистрированы приход св. мучениц Веры, Надежды, Любви и Софии в пос. Лески Лиманского р-на и приход св. Пантелеимона в г. Черноморске. В сент. 2017 г. Петранюк был назначен управляющим Тернопольской епархией УАПЦ с сохранением управления Одесской епархией. В 2018 г. получили регистрацию Димитриевский приход в с. Бобрин Первый Любашовского р-на, Рождество-Богородичный приход в с. Неделково Савранского р-на, Димитриевский приход в с. Бакша

того же района. Новые общины УАПЦ появляются в основном за счет оттока клириков и прихожан из УПЦ КП. В 2018 г. в Одесской обл. насчитывалось 10 общин УАПЦ.

Украинская православная церковь Киевского патриархата (УПЦ КП). 30 нояб. 1992 г. получила регистрацию Одеско-Балтская епархия УПЦ КП. Первым главой епархии в 1992–1993 гг. был «епископ» Стефан Ладчук, бывш. протоиерей Волынской епархии УПЦ, запрещенный в священнослужении. В ведении УПЦ КП состоял вышедший в нояб. 1992 г. из УАПЦ приход Рождества Христова в Одессе.

С 1995 г. наблюдается рост числа общин УПЦ КП. Были созданы приходы прп. Серафима Саровского в Одессе (в районе Чубаевка) и Петропавловский в с. Жовтень (ныне Петроверовка) Ширяевского р-на (1995), в с. Агафиевка Любашовского р-на, Михайло-Архангельская община в Одессе (1996), свт. Петра Могилы в Одессе, приходы в г. Берёзовка, пос. Николаевка, в селах Ульяновка и Стрюково Николаевского р-на, Новоелизаветовка и Макарово Ширяевского р-на, Новоборисовка Великомихайловского р-на (1997), община св. Юрия на Слободке, приходы в пос. Черноморка Киевского р-на Одессы, в селах Августовка Беляевского р-на, Визирка Коминтерновского р-на, Неделково Савранского р-на, Кричуново Любашовского р-на (1998), приходы в селах Крыжановка Коминтерновского р-на, Капустянка и Бакша Савранского р-на, Йосифовка и Новоградковка Овидиопольского р-на (1999). В 90-х гг. почти все общины УПЦ КП создавались в северных и северо-западных районах Одесской обл., на территории бывш. немецких и польск. колоний, куда на рубеже 40-х и 50-х гг. XX в. переселяли украинцев, депортированных с Холмщины, Лемковщины и из Зап. Галичины.

В 2000 г. зарегистрированы первые крупные городские общины: Успенская в г. Раздельная и Покровская в г. Южном. В 2001 г. зарегистрирован Троицкий приход в районе 3-й станции Б. Фонтана на окраине Одессы. В 2005 г. создан Покровский жен. мон-рь в с. Шевченкове Берёзовского р-на, однако монашеская жизнь там не сложилась. В 2007 г. поставлены на учет Покровский приход в г. Беляевка и Троицкий



приход в Балте. В 2008 г. в Балте зарегистрирован Успенский приход. В 2009 г. открыт храм во имя Всех святых земли Украинской в пос. Коминтерново (ныне Доброслав Лиманского р-на). В 2009 и 2012 гг. зарегистрированы 2 Никольские общины в Одессе, построен храм. В 2006 г. зарегистрирована община, к 2015 г. построен храм в честь Покрова Пресв. Богородицы в бывш. пос. Котовского в Одессе. УПЦ КП имеет в Одессе 5 храмов, неск. часовен и молитвенных помещений. Др. городские приходы УПЦ КП — Борисоглебский в Теплодаре, Николаевский в Черноморске, Рождество-Богородичный в Берёзовке, Покровский в Овидиополе, Всех святых земли Украинской в Подольске, Михайловский в г. Кодыма. После 2014 г. храмы УПЦ КП строятся при военных частях в разных районах области, иногда они используются совместно с общинами *Украинской греко-католической Церкви* (УГКЦ). В 2018 г. в Одесской обл. состояли на регистрации 132 общины УПЦ КП.

Армяно-григорианская Церковь.

Храмы этой конфессии существовали в Аккермане (ныне Белгород-Днестровский) и Измаиле. В послевоенный период были зарегистрированы община Армянской Церкви в Одессе (упразднена в 1947 из-за отсутствия священника), 2 прихода в Измаильской обл.: в Измаиле и Белгороде-Днестровском (сняты с регистрации в 1946). К наст. времени действуют 2 общины — в Одессе и в Белгороде-Днестровском.

Католическая Церковь (КЦ). Первыми губернаторами и градоначальниками Одессы были католики (герц. Э. О. де Ришелье, гр. А. Ф. де Ланжерон). Во 2-й пол. XIX — нач. XX в. католики (преобладали немцы, также жили поляки и чехи) составляли ок. 13% населения Одессы и были 3-й религ. группой после православных (ок. 50%) и иудеев (33%). В нач. XIX в. в городе действовала миссия иезуитов. В Одесском у. до 1917 г. насчитывалось 17 нем. католич. церквей.

В 1918 г. Тираспольский еп. Иосиф Алоиз Кесслер перешел из Саратова, где была его резиденция, в Одессу, затем в Бессарабию, в 1930 г. уехал в Германию († 1933). В 1926 г. папа Пий XI разделил Тираспольскую епархию на администрации: Одесса—Крым, Харьков, Саратов—Поволжье, Казань—Самара—Симбирск,

Сев. Кавказ, Закавказье. В 1935 г. власти закрыли католический Успенский собор в Одессе, во время оккупации богослужение было восстановлено, костел вновь закрыли в 1949 г. В 1945 г. упразднен польск. костел в пос. Кривое Озеро (ныне Николаевской обл.), в 1948 г. — Успенская часовня в Белгороде-Днест-



ровском. В 1949–1991 гг. на Юго-Вост. Украине непрерывно действовал небольшой католич. храм св. ап. Петра в Одессе.

В 1991 г. Успенский костел в Одессе был передан католической общине, в 1998 г. при соборе, ставшем кафедральным, был создан мон-рь. В 1993 г. зарегистрирован приход св. Станислава в Балте. В дек. 1994 г. в доме священников (плебании) при взорванном в 1936 г. костеле во имя свт. Климента Римского, к-рый получила Климентовская община, был зарегистрирован приход, устроены мон-рь ордена паллотинцев и часовня св. Климента. В 1994 г. зарегистрированы общины в Измаиле и в пос. Коминтерново (ныне Доброслав). В 2000 г. получили регистрацию приходы в Белгороде-Днестровском и в с. Дачном Беляевского р-на.

В регионе действуют католич. монастыри: салезианок при Успенском кафедральном костеле в Одессе (1998), салезиан в Одессе с благотворительным фондом «Дон Боско» (2000), ордена сестер св. Елисаветы в Черноморске (2007), сестер милосердия св. Венсана де Поля в пос. Фонтанка Лиманского р-на (2015). В 2018 г. зарегистрирована делегатура ордена салезиан при одесском костеле св. Петра.

Общины входят в Одесско-Симферопольский диоцез, учрежденный в 2002 г. Территория епархии включает Одесскую, Николаевскую,

Херсонскую, Кировоградскую области Украины и Республику Крым. В 2018 г. КЦ насчитывала в Одесской обл. 28 общин.

Первый приход УГКЦ был зарегистрирован в Одесской обл. в 1992 г. в одном из крупнейших мест проживания западноукр. переселенцев, имеющих униат. корни, — в с. Агафиевка Любашовского р-на. В 1994 г. была зарегистрирована также ориентированная на пересе-

*Католический собор
Успения Пресв. Девы Марии
в Одессе. 1847–1853 гг.
Архитекторы
Ф. О. Моранди,
Ф. В. Гонсиоровский.
Фотография. Нач. XX в.*

ленцев из Зап. Украины община в с. Незаможник (ныне Заможное) Великомихайловского р-на.

В мае 1996 г. зарегистрирован греко-католич. Андреевский приход в Одессе, в 1998 г. зарегистрирован Борисоглебский приход. Были созданы крупные приходы в городах Южном (1996), Ильичёвске (1997), Раздельная (1998), Берёзовка (2008), в селах Ряснополь Берёзовского р-на (2004), Красносёлка Коминтерновского р-на, Ульяновка Берёзовского р-на (2005), Гербино Балтского р-на и Семихатки Берёзовского р-на (2006). В Одессе действуют 2 монашеские общины: ордена Воплощенного Слова (2010), ордена Сестер-служебниц Девы Марии (2011).

В 2018 г. УГКЦ в Одесской обл. насчитывала 25 общин. Они входят в Одесско-Крымский экзархат (2003) Кафедральным храмом для экзархата стал Андреевский храм в Одессе, открытый в 2005 г. Также в Одессе действуют униатские Михайловский храм и Вознесенская часовня (в бывш. пос. Котовского, с 2017).

Протестантские деноминации.

О 1-м лютеран. священнике в регионе имеются сведения с 1803 г., когда городской комендант Одессы герц. де Ришелье дал разрешение на открытие лютеран. церкви в нем. колонии Гросс-Либенталь (ныне Великодолинское Овидиопольского р-на). Первый лютеранский храм в Одессе был построен в 1824–1827 гг. В 1818–1828 гг. в Одессе жил лютеран. суперинтендант (епископ) для Новороссии К. А. Бёттигер. В 1887–

1888 г. при храме появился приют для престарелых. В 1895–1897 гг. кирха была реконструирована, освящена во имя ап. Павла. В 1933 г. собор св. Павла был закрыт, пастор К. Фогель, продолжавший служение на дому, в 1937 г. был арестован. Богослужение в соборе возобновилось в дек. 1991 г., когда была зарегистрирована нем. евангелическо-лютеран. община Одессы. В 1993 г. в Одессе получил регистрацию епископат Немецкой евангелическо-лютеранской Церкви Украины, в 2008 г. зарегистрирован Синод Евангелическо-лютеранской Церкви Украины. В 2018 г. Немецкая евангелическо-лютеранская церковь Украины имела 5 общин, крупнейшие — в Одессе и Измаиле (1998). В регионе действуют 7 независимых лютеран. общин.

С кон. XIX до 60-х гг. XX в. существовали чеш. общины гуситов (см. в ст. Гус Я.) в с. Богемка Врадиевского р-на (с 1954 в Николаевской обл.), в селах М. Александровка Котовского р-на, Софиенталь (ныне Софиевка Белгород-Днестровского р-на) и Краснополь (ныне Захарьевского р-на), на хуторе Чехи (ныне с. Веселиновка) Березовского р-на. Общине в Богемке подчинялись др. группы гуситов.

В Одессе жили реформаты — французы и немцы. Изначально реформатская община проводила службы в одесской лютеранской кирхе. В 1842 г. общины разделились, реформаты сняли отдельное молитвенное помещение. В 1895–1896 гг. в Одессе построили реформатский храм. В советское время храм был закрыт, здание перестроено под кукольный театр. В 1998 г. здание передали Евангелической реформатской пресвитерианской церкви (зарегистрирована в 1996). В 2001 г. при храме было зарегистрировано Объединение евангельских реформатских церквей Украины, созданное вместо существовавшей с 1995 г. Украинской евангелическо-реформатской Церкви. В составе объединения существует Евангельская пресвитерианская Церковь Одессы. Вне объединения в Одессе действует евангелическо-реформатская церковь «Завет благодати».

Методисты имеют в Одессе Объединенную методистскую церковь (2001), общину методистской евангельской церкви «Любовь Христа». В 2003 г. создан Одесский корпус Армии спасения.



Лютеранский собор св. Павла в Одессе. 1895–1897 гг.

Архит. Г. К. Шойрэмбрант.

Фотография. Нач. XX в.

Пресвитерианство в Одесской области представлено 8 общинами. Первая община — «Церковь любви» в Одессе зарегистрирована в 2000 г. Крупнейшими являются пресвитерианская церковь полного Евангелия «Благодать Иисуса Христа», а также автономная структура «Свободная пресвитерианская церковь Украины».

Началом истории *баптистов* в Одессе считают 1871 г., когда в с. Основа Одесского у. пастор Михаил Ратушный крестил одессита И. Лисицына. В 1875 г. Лисицын создал в городе баптист. общину. В 1908 г. в Одессе состоялся окружной съезд евангельских христиан. В 1920 г. был учрежден Одесский обл. отдел Всеукраинского союза баптистов во главе с пастором и публицистом И. Моториным. В 1921 г. основана баптист. сельскохозяйственная колония — хутор Надежда (ныне с. Надия Раздельнянского р-на), в 1924 г. половина жителей хутора во главе с пастором В. Павловым присоединилась к *пятидесятникам*. В регионе были известны и др. протестант. поселения: Шевченко-2 Одесского у., Красный Став (ныне Червоный Став) и Новая Жизнь (ныне Баштанского р-на Николаевской обл.), Основа (ныне Березовского р-на).

В 1941–1950 гг. первая (до 1941 единственная в городе) одесская община баптистов молилась в здании кирхи. В 1945–1958 гг. состояла на регистрации 2-я одесская община баптистов — Пересыпская (в предместье Пересыпь). После присоеди-

нения к Одесской обл. Измаильской обл. в регионе насчитывалось 56 зарегистрированных общин баптистов. В 1958–1965 гг. их число уменьшилось до 51. Впосл. число общин росло (преимущественно за счет «автономных баптистов»), к 1986 г. их насчитывалось 60. В 1996 г. 1-я одесская община (церковь) переехала в молитвенный дом, построенный в 1992–1996 гг.

К 2018 г. в Одесской обл. действовали 184 общины баптистов и евангельских христиан, из них во Всеукраинский союз церквей евангельских христиан-баптистов входили 159 общин. Автономной является община евангельских христиан «Украинский евангельский альянс».

В сер. XX в. с баптистами объединились *молокане*. Община молокан известна с кон. XIX в. в Аккермане. В 1945 г., после освобождения Буджака от немецко-румын. оккупантов, в селах Чишмеле (ныне Струмук Татарбунарского р-на), Спаском (ныне в черте Струмка) и в Белгороде-Днестровском были зарегистрированы общины «евангельских христиан-молокан» (название свидетельствует о сближении местных молокан с евангельскими христианами и баптистами). В 1948 г. община в Белгороде-Днестровском объединилась с местным об-вом баптистов и была снята с регистрации.

Движение пятидесятников зародилось в Одессе в результате деятельности пастора И. Е. Воронаева, приехавшего в город с целью проповеди среди баптистов и евангельских христиан в авг. 1921 г. 12 нояб. община Воронаева была зарегистрирована как Одесская церковь христиан веры евангельской (ХВЕ). В 1923 г. главой одесской общины стал пресвитер В. Р. Колтович, Воронаев ездил по Украине для создания новых общин. 7–10 сент. 1924 г. в Одессе состоялся 1-й областной съезд ХВЕ, на котором избрали правление Всеукраинского союза ХВЕ под рук. Воронаева. Зам. главы стал пастор В. Павлов, который в 1921 г. основал баптист. сельскохозяйственную колонию — хутор Надежда, в 1924 г. перешел в пятидесятничество. Во 2-м областном съезде пятидесятников в сент. 1925 г. в Одессе участвовали представители новообразованных общин в Балте, Первомайске, Кривом Озере, в селах Секретарке, Устиновке, Маяки и др. К 1927 г. в Одессе насчитывалось

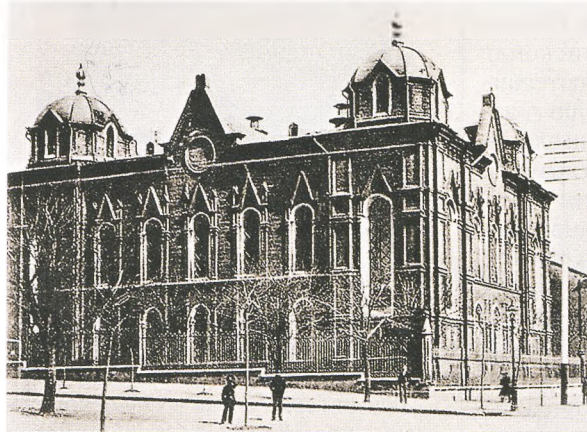
ок. 1 тыс. пятидесятников. В 1929–1932 гг. все молитвенные дома пятидесятников в СССР были закрыты. В янв. 1930 г. арестовали Воронаева, после чего пятидесятническое движение на Украине пришло в упадок. В 1932 г. массовые аресты пятидесятников прошли в с. Надежда Раздельнянского р-на. В 1933 г. был арестован бывш. руководитель одесской общины И. Славик, к-рый после ареста Воронаева в 1930–1933 гг. возглавлял Всесоюзный совет ХВЕ.

В 1945 г. получили регистрацию крупные общины пятидесятников в Одессе и Первомайске (ныне Николаевской обл.), в пос. Копаная Балка (ныне в черте Измаила). В 1986 г. состояли на учете 15 пятидесятнических общин, выделившихся из баптистских общин. К 2018 г. в Одесской обл. действовали 102 общины пятидесятников, из них 49 общин Украинской церкви ХВЕ, 3 общины «Центра Божией церкви христиан веры евангельской в Украине (в пророчествах)», 50 независимых общин. В централизованное объединение ХВЕ в духе апостолов (смородинцев) входят 5 общин региона, известных с довоенного периода: в Одессе, Измаиле, Болграде, Васильевке и Новых Троянах Болградского р-на.

В Одесской обл. представлены харизматические и др. движения евангельских христиан. «Объединение независимых харизматических христианских церквей Украины (полного Евангелия)» насчитывает 46 общин. Др. харизматическая деноминация — Украинская христианская евангельская церковь насчитывает 11 общин. Ее 1-я структура в Одессе — церковь «Слово жизни» была зарегистрирована в 1996 г. В 2002 г. учреждено Одесское областное управление Украинской христианской евангельской церкви. С 2003 г. в регионе действует харизматическая церковь «Посольство Божие», зарегистрировавшая общину в с. Красноселька Коминтерновского (ныне Лиманского) р-на, с 2004 г. община «Посольства Божия» имеется в Одессе.

Первая община *адвентистов* организована в Одессе в 1908 г., пасторами были известные деятели движения К. С. Шамков, Б. Х. Шмидт, И. Г. Горелик. В нач. 30-х гг. XX в. община в Одессе была упразднена. Более активно структуры адвентистов развивались на территории Буд-

жака, входившего в 1918–1940 гг. в состав Румынии. В 1945 г. адвентисты зарегистрировали общину в Одессе. В Измаильской обл. были зарегистрированы общины в Килии (закрыта в 1949), в селах Выпасном Белгород-Днестровского р-на и Виноградном Болградского р-на (закрыты в нач. 50-х гг. XX в.). В Одес-



«Бродская» синагога в Одессе. 1863–1870 гг. Архит. И. Н. Колович. Фотография. Нач. XX в.

се адвентисты с 1945 г. совместно с баптистами использовали здание бывш. кирхи. В 1986 г. в области состояли на регистрации 5 общин, в 2018 г. — 47 общин адвентистов и 4 общины реформированных адвентистов.

С нач. XX в. на территории совр. Балтского и Савранского районов существовали сообщества *ильинцев*.

На рубеже 40-х и 50-х гг. XX в. в регионе умножилось число *Иеговы свидетелей* за счет притока западноукр. переселенцев, среди к-рых было немало иеговистов. Наиболее крупные общины иеговистов к 1960 г. существовали в Арцизе, в селах Пужайково Балтского р-на, Монаши Белгород-Днестровского р-на, Крыжановке Коминтерновского р-на, Плахтеевке и Заря Саратовского р-на, в пос. Цебриково (ныне Великомихайловского р-на). К 2018 г. иеговисты имели в области 30 общин. Центральной является община в г. Раздельная (1996).

В 1997 г. зарегистрирована община *мормонов*. Они имеют 2 церкви в Одессе и церковь в Черноморске.

Первые общины *мессианских евреев* (см. *Иудеохристианство*) были организованы в 90-х гг. XX в. В наст. время в Одессе действуют 3 общины мессианских евреев. Неофициально существует группа мессианских евреев, созданная в кон. 90-х гг. при одесской общине Украинской евангелическо-реформатской Церкви, ее печатным органом является издаю-

щийся в Одессе украинско-израильский ж. «Жизнь и истина».

Иудаизм. К 1794 г. в Одессе уже имелось евр. кладбище (1-я надгробная надпись датирована 1770 г.). С 1795 г. в городе упоминаются школа «Талмуд-Тора» и иудейское погребальное братство «Хевра кадиш». Синагога была построена в 1798 г.

К этому году в Одессе образовалась полноценная еврейская община (кагал). В 1873 г. жители иудаистского веро-

исповедания составляли 26,55% населения Одессы, в нач. XX в. — 32%. В городе насчитывалось 7 синагог и 45 молитвенных до-

мов, 2 общегородских евр. благотворительных учреждения, 89 учебных заведений и 200 хедеров (начальных учебных заведений), 5 крупных евр. профессиональных об-в в взаимопомощи. В 1922 г. в Одессе закрылась хоральная синагога на Еврейской ул. В 1925 г. закрыта наиболее вместительная «Бродская» синагога, получившая статус хоральной, здание передали обл. архиву. В 1928 г. закрыта последняя в регионе хоральная синагога — в Николаеве.

В 1944–1945 гг. стихийно возникшие после освобождения региона от фашистов иудейские общины краткое время владели синагогами в городах Саврань и Котовск (ныне Подольск) и состояли на учете у уполномоченного как зарегистрированные до войны. В 1945 г. синагоги были изъяты у общин. В 1945 г. поставлены на учет общины в Одессе и Балте, в Измаильской обл. — в Белгороде-Днестровском, Болграде и Тарутине (2 последние сняты с регистрации в 1946). Нелегально действовали иудейские общины с раввинами в Измаиле, Килии и Арцизе, они были разгромлены властями в 1949 г. В том же году закрыта синагога в Белгороде-Днестровском, в 1962 г. упразднена синагога в Балте. Единственная в Одессе иудейская община до 1953 г. находилась в здании старинной синагоги на ул. Пушкинской. В 1953 г. власти передали здание под спортивную школу. Община переехала на ул. Лесную (Ода-



рия) в здание бывшей синагоги грузчиков морского порта, построенное в 1890 г. Здание синагоги разрушилось в 1992 г., и в том же году иудеям была возвращена главная синагога города, расположенная на углу улиц Ришельевской и Еврейской. Также в 1992 г. иудеям возвращена бывш. синагога портных, ставшая центром *хасидизма* на Украине. При этой синагоге зарегистрировано Южное региональное объединение иудейских общин Украины.

В наст. время в Одесской обл. насчитывается 14 иудейских общин, из них 3 общины входят в Объединение иудейских религиозных организаций Украины, действуют 2 общины прогрессивных иудеев, 6 общин хасидов, 3 независимые общины.

Ислам. Мечеть была известна в Хаджибейском замке при тур. крепости Хаджибей. На рубеже XIX и XX вв. в Одессе действовала татар. мечеть на ул. Старопортофранковской, в районе Чумной горы существовало мусульм. кладбище. В нач. 20-х гг. XX в. единственная в городе мусульм. община была упразднена.

Создание в Одессе мусульм. общин и строительство молитвенных зданий начались в 90-х гг. XX в. В 1994 г. община кавказских мусульман оборудовала в здании бывш. детского сада мечеть «Ар-Рахма» на ул. Балковской. Затем была построена мечеть для узбекских мусульман «Аль-Фуркат» на ул. Багрицкого. С 1996 г. существует Исламский культурный центр «Аль-Масар», созданный под рук. близкой к ваххабизму всеукр. ассоциации «Аль-Раид», при нем открыта мечеть для араб. диаспоры «Аль-Масар» на Слободке (пл. Молодежи). С 2001 г. существуют мечеть «Ас-Салям» при Арабском культурном центре Одессы, основанная выходцами из Сирии. В 2005 г. зарегистрирована община тур. мусульман «Туна». В 2017–2018 гг. открыта мечеть и построен Восточный культурный центр Одессы на 10-й станции Б. Фонтана (ул. Баитанная). Без регистрации действуют молитвенные помещения при афган. землячестве Одессы и при азерб. землячестве.

К 2018 г. в Одесской обл. насчитывалось 9 мусульм. общин: 5 общин в ведении Духовного управления мусульман Украины, 2 общины в ведении Духовного центра мусульман Крыма, 2 независимые общины. В Одессе действуют 6 зарегистрированных мечетей.

Новые религиозные движения. В нач. 90-х гг. XX в. в Одессе распространились неорелигии. В 1993 г. появилась община последователей Шри Чинмоя, в 1994 г. — филиал Всемирного духовного ун-та «*Брахма Кумарис*». В городе действуют крупнейший на Украине центр *Новоапостольской церкви* и Центр дианетики (см. *Сайентология*).

Арх.: ЦГАВО. Ф. 1. Оп. 6. Д. 219, 295; Оп. 8. Д. 129, 178, 179, 182; Ф. 5. Оп. 1. Д. 2190; Оп. 2. Д. 239, 1042–1045, 2272; Оп. 3. Д. 1092; Ф. 4648. Оп. 3. Д. 25, 48, 49, 55, 116, 148, 185, 200, 242, 275; Оп. 5. Д. 149, 311; ГА Одесской обл. Ф. 37. Оп. 1. Д. 149.

Ист.: Отчет о состоянии церк. школ Херсонской епархии в учебно-воспитательном отношении за 1914–1915 уч. г. Од., 1916; *Безверхний А.* Старообрядцы в Одессе // *Вечерняя Одесса*. 1990. 18 июля; Евреи Одессы и юга Украины: История в док-тах / Авт.-сост.: Л. Г. Белоусова, Т. Е. Волкова. Од., 2002. Кн. 1: Коп. XVIII — нач. XX в. (Тр. ГА Одесской обл.; Т. 7); Рос. духовенство и свержение монархии в 1917 г.: (Мат-лы и арх. док-ты по истории РПЦ) / Сост., предисл. и коммент.: М. А. Бабкин. М., 2008².

Лит.: *Мурзакевич Н. Н.* Епархиальные архиеп. Иерус., 1996; *Серафима (Шевчик), игум.* Молитвенные лампы: История одесских мол-рей. Од., 1996; *Таранець С. В.* Балта старообрядська // *Краєзнавство*. К., 2001. Вип. 1. С. 187–190; *он же.* Старообрядці в Південній Бессарабії (від початку поселення до 1917 р.) // *Наук. зап. Інст. укр. археографії та джерелознавства НАН України*: Зб. праць молодих вчених та аспірантів К., 2001. Т. 7. С. 61–91; *Лебеденко О. М., Тичина А. К.* Українське Подунав'я: Минуле та сучасне. Ізмаїл, 2002; *Св.-Троїцька (грецька) церква в Одессі (1808–2001)* / Ред.: прот. В. Петлюченко. Од., 2002; Храмы и мон-ри Одессы и Одесской обл. Од., 2002; Церква на Херсонщині: Історія та сучасність. Херсон, 2002; *Василенко В. Н.* Церкви немецких колоний Одесского водворення: (XIX — нач. XX в.). Од., 2003; Липоване: Історія і культура рус. старообрядцев. Од., 2004–2013. Вип. 1–10; *Пригарин А. А., Горбунов Ю. Е.* Старообрядцы в Одессе: Забытые факты истории // *Старообрядчество Украины и России: Прошлое и современность*: Мат-лы 2-й Всеукр. науч.-практ. конф. 1–3 окт. 2004 г. К., 2004. С. 21–33; *Федорова А. І.* Старообрядницькі общини Південної Бессарабії у XIX — 1-й пол. XX ст.: Історико-конфесійний аспект: Канд. дис. Од., 2005; *она же.* Правове положення старообрядців Бессарабії (сер. XVIII — поч. XXI ст.): Основні етапи // *Актуальні питання державно-правового розвитку сучасної України*: Мат-ли міжнар. наук.-практ. конф., присвяч. 25-річчю незалежності України, 23–25 черв. 2016 р., Одеса. К., 2016. С. 145–149; *она же.* Безпопозитивні общини Одеси в XX ст. // *Человек в истории и культуре*. Од., 2017. Вип. 3. С. 626–633; *она же.* Старообрядці Одеси в період румунської окупації: (За мат-лами періодичної преси) // *Південь України: Етноіст., мовний, культурний та реліг. виміри*: Зб. наук. праць. Од., 2017. Вип. 6. С. 380–387; *Смилянська Е. Б., Денисов Н. Г.* Старообрядчество Бессарабии: Книжность и певч. культура. М., 2007; *Кучерявенко І. Ф.* Ізмаїльсько-Бессарабська старообрядницька епархія як історико-культурний і конфесійний феномен (1857–1946 рр.): Канд. дис. Черкаси, 2008; *Михайлиуца М. І.* Правосл. церква на Півдні України в роки Другої світової війни (1939–1945). Од., 2008; *Олійників О. С.* Наснага одеської душі: Одеські храми та добродійні товариства і осередки. Од., 2008; *Верховцева І. Г.* Церковно-державні відносини у Подунав'ї в добу радянізації краю // *Південь України: Етноісторичний, мовний, культурний та релігійний виміри*: Мат-ли 3 міжнар. наук. конф., присвяченої 70-ї річниці героїчної оборони Одеси (Одеса, 15–16 квітня 2011 р.). Од., 2011. [Вип. 3]. С. 316–321; *она же.* Християнська спадщина Українського Подунав'я // *Історія релігій в Україні*. К., 2012. Кн. 1. С. 107–115; *она же.* Іудей, вірменогригоріани та католики у Подунав'ї (XIX ст.) // *Історія релігій в Україні*. К., 2014. Кн. 1. С. 349–359; *Дмитрук А., прот.* Одеський храм свт. Дмитрія Ростовського. Од., 2012; *Левченко В. В., Левченко Г. С.* Олександрівська ц. Новоросійського ун-ту: Історія, персоналій, док-ти. Од., 2015.

В. Г. Пидгайко

ОДЕССКАЯ МИНЕЯ (2-я Минея В. И. Григоровича, в болг. лит-ре — Добрианова 2-я Минея), среднеболг. пергаменная рукопись (ОГНБ. № 1/5) кон. XIII или нач. XIV в. (276 листов форматом 20,3×13). Содержит неполную Минею Праздничную особого состава на янв.—март (начинается с конца текста службы мц. Ксении 24 янв.), 30 апр. и май—авг. со стихирарем на апр. Л. 44–46, 49–51 являются палимпсестом по смытому греческому унциальному письму Евангелия-апракос X в. Число писцов, работавших над созданием О. М., по предположениям исследователей, колеблется от 2 до 4 чел. Первый из них, вероятно (сопоставление почерков не проводилось), является Добрианом (см.: *Добриан Многогрешный*). Заголовки выполнены кинноварной вязью сложного рисунка, близкой к вязи в болг. «Златоусте» XIV в., обнаруженном В. Ягичем. Встречаются надстрочные знаки муз. нотации (фита). Орфография кодекса восточноболгарская, но написан он был, по всей видимости, на Афоне.

О. м. была найдена Григоровичем в кон. 1844 г. в больнице афонского монарха *Зограф* и в 1864 г. передана в б-ку Новоросийского ун-та. Исследователь полагал, что О. М. составляет комплект с Добриановой Минеей. Эта т. зр. получила распространение в болг. лит-ре, но не была признана в советской и современной российской по той причине, что



в палеографических альбомах (*Лавров*. 1916; *Десподова, Славева*. 1988) публиковались образцы лишь 2-го почерка, не похожего на почерк Добриана. О. М. является не продолжением Добриановой Миней, а дополнением к ней, приближающим ее по составу к Минее Служебной. Кодексы между собой связывают и приписки, выполненные одним почерком (возможно, писца «Златоуста» Ягича) и близкий формат. Несомненно, О. М. моложе Добриановой Миней.

Миней содержит ряд редких текстов, делающих ее важным источником по истории слав. гимнографии. К ним относятся древнейшие службы и их части, созданные учениками равноапостольных *Кирилла* и *Мефодия*, напр.: стихиры Мефодию равноап. *Климента Охридского* (*Григорович*. 1865), также включенные в службу ему в серб. Минее Служебной рубежа XIII и XIV вв. (ГИМ. Хлуд. 156); службы на перенесение мощей первомч. Стефана и папе Стефану I того же автора (*Йовчева*. 2001); служба мч. Александру Римскому, не имеющая акростиha, по всей видимости не являющаяся переводом с греч. языка. Из служб святым, мощи к-рых были перенесены в Тырново в эпоху 2-го Болгарского царства, в О. М. помещены последования прп. *Филофее Тырновской*, а также на успение прп. *Иоанна Рильского* (переводное, сочинение Георгия *Скилицы*). Также О. М. включает службы и песнопения (в частности, на 2 и 3 авг.) в переводах, отличных как от древнейших, так и от представленных в рукописях XIV в., составленных согласно *Иерусалимскому уставу*. Тексты кодекса содержат большое число непереведенных грецизмов, в т. ч. в заголовках: напр., песнь устойчиво именуется «одос». В научной лит-ре (прежде всего болгарской) заметна тенденция датировать эти переводы ранним периодом расцвета 2-го Болгарского царства (1-й пол.— сер. XIII в.), однако их можно отнести и к более позднему времени, вплоть до рубежа XIII и XIV вв.

Лит.: *Григорович В. И.* Древнеславянский памятник, дополняющий житие славянских апостолов свв. Кирилла и Мефодия // Кирилло-Мефодиевский сборник в память о совершившемся тысячелетии слав. письменности и христианства в России. М., 1865. С. 264, 267–268; *Мочульский В. Н.* Описание рукописей В. И. Григоровича // *ЛетИФО*. 1890. Т. 1. С. 60–61; *Лавров П. А.* Палеографическое обозрение

кирилловского письма. Пг., 1914. С. 172. (ЭСФ; Вып. 4.1); *он же.* Альбом снимков с юго-слав. рукописей болг. и серб. письма. Пг., 1916. Ил. 25. (Прил. к ЭСФ; Вып. 4.1); *Василев Љ.* Одески палимпсест: Одромци грчког Јеванђеља и слов. Минеја из XIII в. // *АрхПр*. 1982. Бр. 4. С. 7–18; СКСРК, XI–XIII. С. 204. № 360; *Кувев К.* Съдбата на старобългар. ръкописна книга през вековете. София, 1986². С. 65, 69–70, 219–220; *Десподова В., Славева Л.* Македонски средновеков. ракописи. Прилеп, 1988. [Кн.]. 1. С. 201; *Йовчева М.* Старобългарската служба за първомученик Стефан и Стефан I папа Римски // Старобългарската лит-ра. София, 2001. Кн. 32. С. 21–44; *она же.* Новооткрито химнографско произведение на Климент Охридски и проблемът за зап. памети в старобългар. календар // Средновековна християнска Европа: Изток и Запад. София, 2002. С. 382–384, 390–393; *она же.* Българска редакция на служебния Миней през XIII в. // Старобългарската лит-ра. 2007. Кн. 37/38. С. 6–14; *она же.* Календарът на Миней Григ. 1/5 от ОГНБ (втори Добрианов миней) // Християнска агиология и народни вярвания: Сб. в чест на Е. Коцева. София, 2008. С. 83–104; *она же.* Химнографията през XIII в. // История на българ. средновеков. лит-ра. София, 2008. С. 445–447, 451; *Матейко Л.* От мъгла мотыла и извъждаствякь очисти ны // *Cyrrilomethodiana in honorem A. Vlahova et V. Konzal.* Praha, 2001. S. 383–403; *Попов Г.* Служба за слав. първоучител Методий в Хлудовия миней 156 // Старобългарската лит-ра. 2001. Кн. 32. С. 19. Пример. 45; *Кожухаров С.* Проблеми на старобългар. поезия. София, 2004. Т. 1. С. 63–65, 70–74, 97–104, 326; *Кривко Р. Н.* Среднеболгарский фрагмент НБКМ 113 в истории переводов слав. служебных миней // *Scripta & e-scripta.* Sofia, 2006. Vol. 3/4. P. 61–62, 64–65.

А. А. Турилов

ОДЕССКИЙ В ЧЕСТЬ ИВЕРСКОЙ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ

(Одесской и Измаильской епархии УПЦ), находится в г. Одессе (Украина). Основан по инициативе митр. Одесского и Измаильского *Агафангела* (*Саввина*) решением Синода УПЦ от 19 мая 1998 г. рядом с бывш. воинской частью, известной как Школьный аэродром (в нач. XX в.— летная школа и первый одесский аэродром). Во 2-й пол. XIX в. на месте О. И. м., именовавшемся Стрельбицким (Стрельбицким) полем, в 8 верстах от Одессы, располагался хозяйственный хутор Михаило-Архангельского жен. мон-ря с небольшим храмом, к-рый в реестре 1922 г. упоминался как скит (ГА Одесской обл. Ф. Р–599. Оп. 2. Д. 22). В 1923 г. скит был закрыт и вскоре уничтожен.

Первоначально при 2-этажном здании полуразрушенной солдатской казармы 17 марта 1998 г. был устроен скит *одесского в честь Успения Пресвятой Богородицы мужского монастыря*. 19 апр. того же года, на

Пасху, состоялось 1-е богослужение. В апр.—окт. 1998 г. к торцу казармы была пристроена колокольня, на 2-м этаже здания устроен и 26 окт. того же года митр. Одесским Агафангелом освящен храм в честь Иверской иконы Божией Матери. Митрополит передал в дар новой обители ризу на престол, церковную утварь, облачения и иконы из личного собрания. В мае 1999 г. при артезианском колодце, выкопанном на территории обители, был освящен Иверский источник.

26 июля 2000 г. при большом стечении верующих в О. И. м. со Св. Горы Афон была доставлена копия Иверского образа Божией Матери, написанная в Никольской келии Белозёрка. Икона установлена в монастырской деревянной часовне во имя свт. Николая Чудотворца (2000) и является главной святыней обители.

В мон-ре построены храм прп. Серафима Саровского (2003–2005), братский корпус с крестовой ц. свт. Игнатия (Брянчанинова), кладбищенский храм в честь иконы Божией Матери «Скоропослушница», гостиница для паломников на 150 чел. Имеются пошивочная мастерская, пекарня, свечной цех.

Среди святынь обители — большой аналойный мощевик с частицами мощей 28 угодников Божиих, в т. ч. святителей Игнатия Ростовского, Игнатия (Брянчанинова), Иннокентия (Борисова), св. Шио Мгвимского, преподобных Макария Калезинского, Максима Грека, Германа Соловецкого, Антония (Медведева), а также малый ковчег-мощевик с частицами мощей 18 святых, в т. ч. вмч. Пантелеимона, вмч. Георгия Победоносца, сщмч. Григория V, патриарха К-польского, святителей Питирима Тамбовского, Феофана (Говорова), Игнатия (Брянчанинова), преподобных Моисея Утрина, Феодора Санаксарского, блж. Матроны Московской. В Иверском храме находятся почитаемые список иконы свт. Николая Чудотворца (Никола Чернобильского), привезенный из закрытого в 1986 г., после аварии на Чернобыльской АЭС, Ильинского собора г. Чернобыля, а также образ свт. Николая Чудотворца (Никола Пасицельского) из Николаевского храма с. Пасицелы Балтского р-на Одесской обл. В Серафимовском храме находятся чтимый список Серафимо-Дивеевской иконы Божией Матери, а также икона прп.



Серафима Саровского с частицей его мощей.

Решением Синода УПЦ от 20 дек. 2012 г. в с. Лозовом Раздельнянского р-на Одесской обл. был открыт монастырский скит во имя св. Иоанна Предтечи. 20 окт. того же года митр. Агафангел освятил в скиту храм в честь иконы Божией Матери «Неувядаемый Цвет».

В 2004 г. наместником О. И. м. был утвержден игум. Диодор (Васильчук; с 2013 г. епископ Южненский, викарий Одесской епархии). К авг. 2018 г. в обители проживали 32 насельника, в т. ч. 5 архимандритов, 3 игумена и 5 иеромонахов.

Лит.: Чудотворные иконы Божией Матери Одесской епархии. Од., 2004; Храмы и мон-ри Одессы и Одесской обл. Од., 2005; Правосл. храмы Одессы и Одесской обл.: Путев. Од., 2014.

В. Г. Пидгайко

ОДЕССКИЙ В ЧЕСТЬ УСПЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ (ПАТРИАРШИЙ) МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (ОДЕССКОЙ И ИЗМАЙЛЬСКОЙ ЕПАРХИИ УПЦ) НАХОДИТСЯ

в г. Одессе (Украина). Основан в 1824 г. при архиерейском подворье. 7 апр. 1814 г. молдавский дворянин А. И. Теутул подал митр. *Гавриилу (Банулеску-Бодони)*, проживавшему в Одессе, письменное свидетельство о том, что новообразованной Кишинёвской и Хотинской епархии передается поместье в урочище Б. Фонтан — 2 участка по 25 дес. (54,6 га). Здесь располагался сад с 2 большими виноградниками, фруктовыми деревьями, шелковичным и рыболовным заводами, а также хутор с пахотными и сенокосными угодьями. По преданию, побуждением к щедрому пожертвованию послужила гибель в 1813 г. моряков греч. судна, к-рые приняли свет костров, разведенных Теутулом и его друзьями во время увеселительной прогулки, за сигнал маяка. 11 мая 1814 г. митр. Гавриил направил Одесскому градоначальнику Э. О. де Ришелье (1766–1822) письмо с просьбой о создании на Б. Фонтане муж. мон-ря. В 1815 г. с Высочайшего соизволения имп. *Александра I Павловича* имение Теутула было официально передано Кишинёвской епархии (ПСЗ. Т. 39. № 29978. С. 431). Для временного пребывания митр. Гавриила здесь было устроено Одесское архиерейское подворье, называемое в документах метохом. Осенью того же года по благословению митрополита из *Сахар-*

нянского во имя Святой Троицы мужского монастыря в Одессу были переведены мон. Пафнутий и 4 послушника, к-рые поселились в 2 домах. Сначала надзор за всем участком и хозяйством осуществлял сам Теутул. В июле 1816 г. митрополит учредил временный строительный комитет, назвав его собором попечителей монастырского подворья.

В янв. 1817 г. вдовый свящ. Иоанн Якубовский (впосл. иером. Иоасаф) просил митр. Гавриила постричь его в монашество и определить в метох Кишинёвской митрополии, в том же году он был назначен смотрителем метоха. Свящ. Иоанн стал совершать богослужения не только для братии, но и для прихожан слободы на Б. Фонтане, чем снискал уважение местных жителей. В марте того же года была начата и к концу лета при помощи жителей фонтанской слободы закончена постройка каменного флигеля под черепичной крышей, в к-ром в дек. 1817 г. соборный прот. Иоанн Воронич († 1 февр. 1824) освятил ц. в честь Успения Пресв. Богородицы. Антиминс привез из Кишинёва свящ. И. Якубовский. Сначала иконостас был «простейшим», царские врата принесли из предназначенной к слому обветшавшей одесской ц. свт. Николая Чудотворца. Позже на средства чиновника А. Пономарёва был поставлен др. иконостас, украшенный новыми образами. Облачения и утварь пожертвовал одесский купец А. Колесниченко.

В 1817 г. митр. Гавриил обратился к Херсонскому военному губернатору гр. А. Ф. Ланжерону (1763–1831) с просьбой о сооружении рядом с храмом нового маяка. Но в 1820 г. строительство маяка было передано в ведение гражданского морского ведомства, к-рое в 1827 г. закончило его постройку. Впосл. маяк неск. раз перестраивался и ввиду угрозы обвалов берега был перенесен на др. место.

В 1820 г. попечители метоха обратились к митр. Гавриилу с просьбой благословить возведение каменной ц. Успения Пресв. Богородицы. Митрополит велел выдать 2 книги для сбора пожертвований в Одесском округе и Бессарабии. Однако собранных средств оказалось недостаточно, и в 1821 г., после возведения церковных стен, строительные работы временно прекратились. Вскоре митр. Гавриил обратился к министру ду-

ховных дел кн. А. Н. Голицыну с просьбой о принятии всего имущества метоха в полное распоряжение Синода и об обращении подворья в штатный мон-рь на основании того, что в Кишинёвской епархии «от Буга до Дуная, в расстоянии ок. 500 верст нет ни одного монастыря». При этом митрополит полагал, что настоятели новой обители могут быть и законоучителями Ришельевского лицея (Там же. С. 432).

В июне 1821 г. архиеп. Кишинёвский и Хотинский *Димитрий (Сулима)*, прибывший в Одессу на погребение патриарха К-польского свщмч. *Григория V*, поручил попечение о подворье архим. Феофилу (Финикову), законоучителю Ришельевского лицея. В 1823 г. архиеп. Димитрий, возобновивший переписку с Синодом об обращении метоха в мон-рь, сообщал, что на территории подворья расположены неск. братских келий, каменная трапезная, кухня и ограда, а близ метоха имеется «ветряная мельница о 2 поставах и ступах»; к прежним 25 дес. земли приобретены еще 33 дес. Архиеп. Димитрий уверял, что гражданское начальство «благоприятствует» учреждению мон-ря близ Одессы (Там же. С. 432). В это же время в Одессе унтер-офицер Н. И. Кириллов пожертвовал 10 тыс. р. на сооружение иконостаса Успенской ц. Архиеп. Московский и Коломенский свт. *Филарет (Дроздов)* благословил новую обитель и пожертвовал мон-рю напрестольный сребропозлащенный крест с 45 частицами мощей. На средства купца 1-й гильдии И. Ростовцева была построена гостиница для паломников, разбит виноградник и вырыт колодец на сев. стороне мон-ря, а под горой на вост. стороне устроен водяной сток с желобом для набора воды.

1 июля 1824 г. по решению Синода подворье было обращено во 2-классный мон-рь. 17 авг. архим. Феофил (Фиников) назначен его настоятелем, получил те же права в священнослужении, к-рыми пользовались архимандриты ставропигиальных монастырей: служить «на коврах с трикириями и дикириями, а на Великом входе принимать потир и дискос». В О. У. м. предполагалось проживание архимандрита, казначея, 6 иеромонахов, 4 иеродиакон, 2 пономарей, просфорника, ключника (хлебодара), чашника, а также 16 служителей; на содержание мон-ря определено 2585 р. 21 к. ежегодно.





Вид на св. ворота
Успенского мон-ря.
Фотография. Нач. XX в.

Одновременно Синод выделил «на украшение церкви иконостасом и прочими утварями, а также на построение колокольни и другого флигеля для монашествующих» 15 тыс. р. (Там же. С. 433).

В 1825 г. О. У. м. возглавил архим. Палладий, при к-ром был освящен одноглавый Успенский собор с колокольней. К зап. входу была пристроена паперть, фронтоны к-рой поддерживали 4 колонны. В притворе, над зап. дверями, располагались хоры, в средней части храма, у столбов, — 2 клироса для правого и левого хора. Собор украшал деревянный 2-ярусный голубой иконостас. Особо почиталась икона Успения Пресв. Богородицы (список древнего Киево-Печерского образа), вставленная «в чеканное сереброозлащенное сияние с изображением наверху Бога Отца, а по сторонам — двух ангелов. С задней стороны икона прикрыта серебряной доской, где вырезана греческая и русская надпись, удостоверяющая, что икона освящена в Иерусалиме» (Там же).

Также в О. У. м. на средства купеческой четы Владимира и Дарьи Харламовых (100 тыс. р.) был построен храм с колокольней. В мае 1834 г. настоятелем стал архим. *Порфирий (Успенский)*, при к-ром 7 июня 1834 г. архиеп. Кишинёвский Дмитрий освятил главный престол церкви с колокольней в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник» и приделы во имя св. кн. Владимира и мц. Дарии. Благотворитель Харламов по завещанию был погребен под алтарем этого храма. Вероятно, после 1834 г. на средства монастырской братии построена небольшая ц. во имя свт. Николая Чудотворца, к к-рой в XX в. с вост. стороны пристроили братский корпус. 14 апр. 1837 г. освящена монастырская часовня на Старом базаре Одессы. В 1837 г. обители принадле-

жало 158 дес. 1610 саж. земли. К сер. XIX в. помимо храмов на территории О. У. м. находи-

лись каменные 2-этажный настоятельский дом под железной крышей, 2 корпуса для старшей братии, 2 дома под че-

репичной крышей, в одном из которых помещалась трапеза с кухней, а в другом — настоятельская кухня с 2 кладовыми, малый флигель с 2 кельями и просфорней (при нем 2 деревянных сарая, ледник и цистерна для воды). За каменной оградой, на сев. стороне, стояла 2-этажная гостиница (ныне в этом здании располагается Одесская ДС) с каменным флигелем, а напротив имелся дом с кухней, кладовой и конюшней. Площадь юго-вост. берега моря, на к-рой располагался мон-рь, постепенно расширяясь к северо-западу, образовывала треугольник (вершину занимал высокий монастырский маяк).

После образования в 1837 г. новой Херсонской и Таврической епархии архиеп. Гавриил (Розанов) по приезде в Одессу поселился в О. У. м. С 1841 г. мон-рем управляли ректоры Херсонской ДС: в 1841–1845 гг. — архим. *Никодим (Казанцев)*, в 1845–1848 гг. — Израиль (Лукин), в 1848–1852 гг. — архим. *Парфений (Попов)*, в 1852–1858 гг. — архим. *Серафим (Аретинский)*, в 1858–1868 гг. — архим. *Феофилакт (Праведников; † 1869)*. На 10 июля 1857 г. в О. У. м. проживали архим. Серафим, 4 иеромонаха, 2 иеродиакона, 3 диакона, монах и 5 послушников, в 1880 г. — архим. Герасим и 36 насельников. После Крымской войны (1853–1856) некоторые иеромонахи обители были награждены наперсными крестами «В память Отечественной войны 1853–1856 годов». В связи с открытием Одесского (1853) и Елизаветградского (1880) викариатств Херсонской епархии О. У. м. стал местом пребывания викарных епископов. Обителью управляли: в 1880–1883 гг. — *Неофит (Неводчиков)*, в 1884–1891 гг. — Мемнон (Вишневский; † 1903), в 1891–1894 гг. — Акакий (Заклинский; † 1902), в янв. — авг. 1895 г. — *Иоанн (Кратиров)*, в 1895–

1903 гг. — Тихон (Морошкин; † 1903), в 1905–1906 гг. — Хрисанф (Щетковский), 1906–1914 гг. — *Анатолий (Каменский)*, затем спмч. *Проконий (Титов)*. В 1913 г. из *Русского великомученика Пантелеимона мужского монастыря* на Афоне в О. У. м. были переведены иеромонахи Дамаскин (Горбанёв; 1880–1959), Иона (Цирута; † 1965) и др. С 1899 г. послушником обители был буд. прмч. Владимир (Товстик; расстрелян 12 нояб. 1937).

В 1908 г. мон-рь владел 395 дес. земли и получал из казны 1191 р. 95 к. ежегодно. В обители проживали 17 монахов и 17 послушников. При О. У. м. действовала церковная школа.

Весной 1922 г. в ходе *изъятия церковных ценностей* имущество и святыни мон-ря были конфискованы, в т. ч. Евангелие с серебряным окладом (1829), Евангелие кованое, «оплечья на икону Божией Матери с венчиком», «оклады с эмалью и камнями», икона Спасителя в серебряном окладе с короной и венцом, большая икона Семи священномучеников Херсонесских в дорогом окладе, иконы Божией Матери «Скоропослушница», «Живоносный Источник», «Похвала Пресв. Богородицы», чтимый список Касперовской иконы Божией Матери. Вероятно, изъятие завершилось 26 мая 1922 г., поскольку в этот день иером. Феодосий подписал акт сдачи архивов обители в ликвидационный отдел отдела управления Одесского горисполкома (ГА Одесского обл. Ф. Р-599. Оп. 1. Д. 690. Л. 205). В 1936 г. был разрушен Успенский храм.

Во время Великой Отечественной войны, с 1941 по 1944 гг., территория оккупированной Одесской обл. находилась в составе губернаторства Транснистрия. По инициативе Румынской православной миссии богослужения на территории монастыря возобновились после 1942 г.; восстановленная ц. иконы Божией Матери «Живоносный Источник» (1834) пересвящена в честь Успения Пресв. Богородицы. В 1943–1944 гг. упоминается настоятель прихода свящ. Петр Чехович, в 1944–1945 гг. — иером. Иоанникий (Любченко), одновременно числившийся в братии *одесского во имя великомученика Пантелеимона монастыря*. Служивший неск. месяцев в должности наместника архим. Серафим (Смычков) в нач. 1945 г. был репрессиро-

ван за антисоветскую деятельность, в 1945–1946 гг. заместителем являлся архим. Нафанаил (Крыжановский), в 1946 г. — архим. Амвросий (Торопченко), один из первых преподавателей Одесской ДС (ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 3. Л. 16; ГА Одесской обл. Ф. Р-2000. Оп. 3. Д. 99. Л. 12).

В 1946 г. О. У. м. впервые посетил патриарх Московский и всея Руси *Алексий I (Симанский)*, что, вероятно, ускорило регистрацию монашеской общины. 21 мая 1947 г., при заместителе архим. Владимире (Балыке), уполномоченный по делам РПЦ зарегистрировал устав возобновленного мон-ря. С 1948 г. в мон-ре устраивалась летняя резиденция патриарха, к-рый ежегодно на неск. месяцев приезжал в обитель. Мон-рь стали именовать патриаршим. В связи с активизацией внешнецерковных контактов в 1949–1951 гг. при мон-ре была построена архиерейская гостиница, предназначенная в первую очередь для приема зарубежных церковных делегаций. В 1949–1951 гг. под руководством архиеп. Одесского и Херсонского *Никона (Петина)* на территории О. У. м. было восстановлено здание бывш. архиерейского дома, предназначенное для отдыха патриарха, выкопан артезианский колодец, построены фуникулер, келейный корпус (1952), 2-этажное здание для прачечной и бани (1952), 2-этажная трапезная, а также водосвятная часовня иконы Божией Матери «Живоносный Источник» (1953) на месте разрушенного Успенского храма. В отчете уполномоченного Совета по делам религий 1950 г. сообщалось, что обители принадлежали 5,6 га земли, засаженной фруктовыми деревьями, виноградниками и декоративными растениями. В 1960 г. указом митр. Херсонского и Одесского *Бориса (Вика)* к О. У. м. был приписан Феодосиевский Покровский муж. монастырь в г. Балта Одесской обл., учрежденный в 1907 г. (закрыт в 1923, возрожден в 1942). К Феодосиевскому мон-рю относились кладбищенские Успенский и Покровский храмы Балты, а также Преображенский скит близ с. Пасицелы — 1 Балтского р-на.

В 1950 г. заместителем О. У. м. был архим. Донат (в миру прот. Пантелеймон Шпаковский; † 1953), выпускник КДА. В 1951 г. в обители проживали 19 насельников, 1961 г. — 29, в 1963 г. — уже 38 насельников, что



Патриарх Московский и всея Руси Алексий I и митрополит Киевский и всея Украины Владимир у Патриаршей резиденции в Успенском мон-ре Одессы. Фотография. 1997 г.

было связано с переселением в обитель братии из закрытых Феодосиева Покровского в г. Балта и др. монастырей. В 1960–1964 гг. монастыре проживал схииерхим. прп. *Кукуша (Величко)*.

В условиях гонений на Церковь в 1961 г. в О. У. м. была переведена Одесская ДС, для которой в 1965 г. обустроен Никольский храм, получивший статус семинарского, а в 1962 г. — канцелярия Одесского епархиального управления. В 1965 г. О. У. м. стал резиденцией правящего архиерея Одесской епархии, к-рый являлся и священноархимандритом монастыря; под архиерейский дом переоборудованы бывш. покои заместителя. В 1966 г. на кладбище обители построена часовня Воскресения Христова. В 1967 г. в покоях резиденции патриарха освящена небольшая крестовая ц. во имя преподобных *Сергия и Никона Радонежских*. В 1988 г. над Никольской ц. сооружен купол и перестроена примыкавшая к нему с запада колокольня. К 1000-летию Крещения Руси митр. Херсонский и Одесский *Сергий (Петров)* организовал перенесение с закрытого Русско-Слободского кладбища Одессы на монастырское кладбище останков 5 архиереев: свт. *Иннокентия (Борисова)*, *Иоанникия (Горского)*, *Димитрия (Муретова)*, *Никанора (Бровковича)*, *Димитрия (Ковальницкого)*. В некро-

поле О. У. м. погребены и архиерен др. Поместных Церквей, в т. ч. митрополиты Пражский и всея Чехословакии *Иоани (Кухтин)*, Варшавский и всея Польши *Макарий (Оксиук)*, к-рые в последние годы жизни состояли в братии обители.

Под рук. Одесского и Измаильского митр. *Агафангела (Саввина)* были построены колокольня (53 м) с надвратным храмом св. князей Бориса и Глеба (установлены 15 колоколов, самый большой весит 5 т), собор Божией Матери «Живоносный Источник» (1998–2010) с приделами вмч. Георгия Победоносца и мч. Агафангела и с нижней ц. прп. *Кукши Одесского*. В верхнем храме установлен резной 3-ярусный иконостас ручной работы, изготовленный мастерами г. Щигры. Построены 6-этажная гостиница (2011), 6-этажный братский корпус (2014) на 100 чел. с трапезной и актовым залом, митрополичьи и заместничьи покои, 2-этажный и 3-этажный братские корпуса, поставлены деревянная часовня на братском кладбище, поклонный крест на центральной аллее, реконструирована патриаршая резиденция. На личные средства митр. Агафангела возведен храм блж. *Матроны Московской*.

Приписной к О. У. м. Покровский скит учрежден по решению Синода УПЦ от 27 окт. 2015 г. в с. Мариновка Беляевского р-на Одесской обл. при приходской Покровской ц. В подвальном помещении храма освящена нижняя ц. свт. *Николая Чудотворца*. В скиту построены часовня в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» с кушелями, трапезная на 200 чел., два 3-этажных братских корпуса, архиерейский дом, высажен сад. К скиту примыкает здание строящегося правосл. центра паллиативной медицины — хосписа «Покров». К сент. 2018 г. в скиту несут послушание 3 архимандрита, 3 иеромонаха, архидиакон, инок.

Среди святынь в О. У. м. хранятся икона Божией Матери «Млекопитательница» с частицами ризы Спасителя и хитона Пресв. Богородицы и левая стопа ап. *Андрея Первозванного*, привезенные со Св. Горы Афон прп. *Иавришлом Афонским*, мощи прп. *Кукши Одесского*, ковчеги с частицами Креста Господня, а также мощей мн. святых. Мон-рь посещали патриархи: в 1996 г. — *Александрийский* и всея Африки *Парфений III*, в 1997 г. — *Московский* и всея Руси

Алексий II (Ридигер), К-польский *Варфоломей I* и Католикос-Патриарх всея Грузии *Илия II*, в 2007 г.— Александрийский и всея Африки *Феодор II*, в 2010 г.— Московский и всея Руси *Кирилл (Гундяев)*.

К сент. 2018 г. в О. У. м. проживали 87 насельников, в т. ч. ок. 30 архимандритов.

Ист.: ПСЗ. Т. 39. № 29978.

Лит.: *Зеленецкий К.* Сведения о 2-кл. Успенском мон-ре в окрестностях Одессы // Новорос. календарь на 1843 г. Од., 1842. С. 341–344; *Ратшин. Монастыри.* С. 535; *Григорович Н. И.* Обзор учреждения в России православных мон-рей, со времени введения штатов по духовному ведомству: (1764–1869). СПб., 1869. С. 33; *Строев.* Списки иерархов. Стб. 491; *Арсений (Стадницкий), митр.* Гавриил Банулеско-Бодони, экзарх Молдо-Влахийский (1808–1812 гг.) и митр. Кишинёвский (1813–1821 гг.). Киш., 1894; *Денисов.* С. 899; *Серафима (Шевич), игум.* Молитвенные лампы: История одесских мон-рей. Од., 1996; *Кравченко А., прот., Мухин Г. и др.* Храмы и мон-ри Одессы и Одесской обл. Од., 2001. Вып. 1; *Михайлуца Н. И.* Правосл. мон-ри Одессы в период оккупации и после освобождения: (1941–1945) // Голос мипушнего: Кубанский ист. ж. Краснодар, 2012. № 3/4. С. 48–51.

В. Г. Пидгайко, Д. Б. К.

ОДЕССКИЙ ВО ИМЯ АРХАНГЕЛА МИХАИЛА ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Одесской и Измаильской епархии УПЦ), находится в г. Одессе (Украина). Основан в 1841 г. архиеп. Херсонским и Одесским Гавриилом (Розановым; † 1858) при приходском храме во имя арх. Михаила (1835; архит. Г. И. Торичелли), возведенном на окраине города на берегу Чёрного м. по инициативе генерал-губернатора Одессы гр. М. С. Воронцова и освященном во имя его небесного покровителя. 30 янв. 1841 г. архиеп. Гавриил представил в Синод рапорт и проект создания первой в епархии жен. обители. 26 апр. того же года имп. *Николай I Павлович* утвердил решение Синода учредить жен. общежительный мон-рь при Михаило-Архангельской ц. на расположенном рядом земельном участке, с 1838 г. предназначавшемся для строительства архиерейского дома. По синодальному решению О. М. м. должен был «воспринять существование», в т. ч. штатную сумму (1610 р. 2 к. ассигнациями, или 460 р. 4 к. серебром) упраздняемого *Гledenского во имя Святой Троицы монастыря* близ г. Вел. Устюг Вологодской губ. При этом Синод обязал духовенство позаботиться о том, чтобы в О. М. м. «были принимаемы для образования и воспитания малолетних женского

пола сироты духовного и светского звания» (*Григорович.* 1869. С. 60–61).

Главными попечителями О. М. м. являлись гр. Роксандра Скарлатовна Эдлинг (урожд. Стурдза; 1786–1844) и ее брат тайный советник Александр Скарлатович Стурдза (1791–1854). Среди первых благотворителей мон-ря были имп. Александра Феодоровна, ее сын, цесаревич, буд. имп. *Александр II Николаевич*, молдавский господарь кн. М. Стурдза, гр. М. Д. Толстой (1804–1891), кн. А. Н. Голицын, гр. А. А. Орлова-Чесменская, одесский купец 3-й гильдии И. И. Ростовцев и его сын, передавшие О. М. м. загородный хутор с 52 дес. земли, а также греч. негоданты. По распоряжению архиеп. Гавриила протоиерей херсонского Успенского собора Максим Перепелицын собирал для О. М. м. пожертвования в Новомосковске, Павлограде, Новочеркасске и др. городах; а протоиерей Покровского храма Иаков Сотниченко по благословению митр. Московского свт. *Филарета (Дроздова)* — в Москве, Орле, Курске и Харькове.

Первой настоятельницей О. М. м. архиеп. Гавриил назначил игум. Виталию из *орловского в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы женского монастыря*, а казначеей — мон. Сусанну из *Николая Чудотворца святителя Лебединского женского монастыря*. 9 сент. 1841 г. на отведенном обители участке начались строительные работы. Была сооружена каменная ограда с 4 массивными башнями и небольшая ц. во имя св. праведных Захарии и Елисаветы (упразднена ок. 1868), разбит обширный сад. Архиеп. Гавриил передал в дар сестрам список Феодоровской иконы Божией Матери, к-рый поместили в освященном им Феодоровском приделе Михаило-Архангельского храма, а также список Толгской иконы Божией Матери. В мон-ре архиеп. Гавриил заложил колокольню, 31 мая 1842 г. — келейный корпус, а также здание для «сировоспитательного заведения девиц духовного звания». 9 мая 1844 г. состоялось торжественное открытие О. М. м. и «сировоспитательного» заведения с освящением новопостроенных корпусов.

О. М. м. задумывался как «училищный» с приютом для сирот. В жен. школе-училище помимо Закона Божия преподавались церковное пение, грамматика, чистописание, ри-

сование, арифметика, основы истории, географии, а также рукоделие. Первоначально в школе состояло до 5 воспитанниц, но к авг. 1844 г. их было уже 39; на каждую монастырь ежегодно отпускал 20 р. серебром. К сер. XIX в. мон-рь и школа сирот содержались за счет «высочайше присвоенного штата» (460 р. 4 к. серебром), помощи Херсонского попечительства о сиротах духовного ведомства (до 1 тыс. р. серебром), на доходы с хуторов Новосиротского и Воскресенского, принадлежавших обители, а также на деньги, полученные от продажи рукоделия монахинь, от кошелевкового и кружечного сборов, от платы за пансионеров (*Н. М.* 1844. С. 361).

После кончины гр. Эдлинг рядом с ее могилой, на участке близ 8-й станции Ср. Фонтана, А. Стурдза построил храм (проект архит. Ф. Моранди), освященный 4 авг. 1846 г. архиеп. Гавриилом в честь Воскресения Христова (впосл. переосвящен во имя равноап. Марии Магдалины). В фамильной усыпальнице храма погребен и сам Стурдза. Вскоре при Воскресенской ц. был устроен скит обители; в нач. 20-х гг. XX в. здесь же существовало монастырское кладбище. На средства Е. П. Демидовой (урожд. Трубецкой; 1853–1917), кнг. Сан-Донато, был приобретен колокол (100 пудов) на колокольню (1891) скитской Воскресенской ц. В иконостасе монастырской Михаило-Архангельской ц. находилась чтимая Казанская икона Божией Матери, завещанная княгине митр. Киевским и Галицким *Платоном (Гордецким)*.

В 1849 г. архиеп. Херсонский и Таврический свт. *Иннокентий (Борисов)* благословил совершать 22 авг. ежегодный крестный ход из О. М. м. к центру города со служением торжественного молебна в память об основании Одессы. Для укрепления благосостояния мон-ря архиеп. Иннокентий разрешил сестрам выпекать просфоры сначала для близлежащих церквей, а затем и для всех храмов города. С 1864 г. при Михаило-Архангельском храме, являвшемся одновременно и монастырским, и приходским, действовало «Общество вспомоществования бедным Архангело-Михайловского прихода при женской обители в г. Одессе», помогавшее нуждавшимся не только деньгами, но и раздачей белого и ржаного хлеба, угля, пособия «на



пасхальные разговены». Об-во имело детские столовые с 3-разовым питанием.

В 1871 г. настоятельница (1867–1884) игум. Сусанна († 1888) обратилась к архиеп. Херсонскому и Одесскому *Димитрию (Муретову)* с просьбой об отделении от мон-ря «сиротского заведения» с приютом. В 1871 г. приют был преобразован в епархиальное жен. уч-ще, однако О. М. м. продолжал финансировать его деятельность (к нач. XX в. обитель ежегодно выплачивала уч-щу 4 тыс. р.). Из числа бывш. воспитанниц «сировоспитательного заведения» в 1-й учебный год по экзамену в уч-ще зачислено 85 учениц.

При игум. Сусанне в О. М. м. была достроена и 6 авг. 1882 г. освящена колокольня, расширен Михаило-Архангельский собор. К кон. XIX в. в нем имелись приделы прор. Илии, вмч. Димитрия Солунского и Феодоровской иконы Божией Матери. При настоятельнице (1895–1909) игум. Архелае был построен 2-этажный певч. корпус с 14 кельями (1895), 2-этажная гостиница (1897), большой флигель с подвалом и верандой, названный игуменским корпусом (1901), в 1904 г. перестроена колокольня. К нач. XX в. в обители были ризничная, золотошвейная, белошвейная, чеканная, иконописная мастерские, сестры изготавливали тончайшие кружева. В монастырской больнице, отдельный корпус которой построен в 1913 г., одесситам оказывалась врачебная помощь. Хозяйство обители, имевшее более 100 га загородной земли, состояло из садов, виноградников, огородов, рыбных промыслов, пахотной и сенокосной земли, скотного и птичьего дворов.

О. М. м. посещали имп. Александр II Николаевич с супругой имп. Марией Александровной, вел. князя *Константин Николаевич* и Николай Николаевич Романовы. В 1845 г. в обители проживали игуменья, казначея, 5 монахинь и 12 послушниц; в 1866 г., при настоятельнице (1853–1867) игум. Тавифе († 1867),— 49 сестер; в 1908 г.— игуменья, 57 монахинь и 73 послушницы. Последней дореволюционной настоятельницей (1909–1921) была игум. Рафаила († 1921), бывш. регентша и уставщица. В 10–20-х гг. XX в. духовником мн. насельниц О. М. м. был прав. прот. *Иона Одесский* (Атаманский).

В 1921 г., после кончины игум. Рафаилы, по благословию временно управлявшего Одесской епархией еп. *Алексия (Баженова)* настоятельницей обители стала мон. Серафима (Гребенюкова), возведенная в сан игумении. 10 сент. того же года монашеская община зарегистрировалась как Михайловская земледельческая трудовая артель. Председателем совета артели стала игум. Серафима. Одновременно при Михаило-Архангельском храме продолжала существовать приходская община, в качестве настоятеля к-рой в документах 1922 г. упоминается прот. Антоний Яковлевич Чепурин, 2-м священником был Никифор Архипович Блошенко (1868–1938). Отдельно зарегистрирован Воскресенский приход на Ср. Фонтане, которым руководила мон. Калерия (Березань (Березанова)), с 1922 г.— мон. Феодания (Лозенкова). Согласно документам, в 1921 г. в ведении сестер находился монастырский хутор на Стерльбицком шоссе в 8 верстах от Одессы, а также дом 15 по ул. Успенской, пожертвованный М. и Л. Голованскими.

Со 2 мая 1922 г. происходило *изъятие церковных ценностей* из обители, соответствующий акт подписала благочинная мон. Мелитина (Лямзина), в 1922–1923 гг. выполнявшая обязанности настоятельницы. Не ранее 1923 г. О. М. м. был окончательно закрыт, в 1931 г. взорваны колокольня и Михаило-Архангельский собор (на его месте к сер. 30-х гг. XX в. построен многоэтажный дом). На территории обители действовал Детский городок отдела социального воспитания. Здание бывш. епархиального училища перешло в ведение Одесского отдела народного образования. В 1924 г. здесь разместился Землемерно-мелиоративный техникум, на базе к-рого в 1929 г. открылись мелиоративный и землеустроительный фак-ты Одесского сельскохозяйственного ин-та, в 1932 г. преобразованные в Мелиоративный ин-т. С 1935 г. в здании уч-ща находилась Высшая коммунистическая школа сельского хозяйства им. Л. М. Когановича.

В 1922 г. скитская Воскресенская ц. была передана санаторно-курортному управлению; здание церкви руководством пансионата «Красные Зори» переоборудовано под жилой корпус, на разоренном кладбище устроена детская площадка. В скиту разместился и дом отдыха ЦК

профсоюза паровозоремонтных заводов.

Во время Великой Отечественной войны, после оккупации Одессы в 1942 г., О. М. м. был открыт, к 1944 г. сестры проживали в основном в помещениях Воскресенского скита на 9-й станции Б. Фонтана (ГА Одесской обл. Ф. Р–2000. Оп. 3. Д. 99. Л. 55). Скитская Воскресенская ц., в к-рой хранилась чтимая икона равноап. Марии Магдалины, в янв. 1942 г. была переосвящена во имя св. Марии Магдалины. С 1942 г. настоятельницей стала мон. Анатолия (Букач), ранее занимавшая должность казначеи. 27 апр. 1942 г. был составлен акт передачи зданий О. М. м. сестрам. 21 нояб. того же года в помещении, пристроенном к 2-этажному монастырскому корпусу, был освящен храм во имя арх. Михаила.

После освобождения Одессы в 1944 г. монахини О. М. м. ухаживали за ранеными бойцами, шили обмундирование. 3 сент. 1944 г. викарный еп. Кировоградский *Сергий (Ларин)* возвел мон. Анатолию в сан игумении. Она была награждена медалью «За доблестный труд в Великой Отечественной войне». К нач. 1945 г. в обители проживали 76 насельниц, в т. ч. много пожилых. Сестры трудились на мельнице, в огороде, на скотном дворе, в мастерских выпекали просфоры для городских церквей. По благословию еп. Сергия казначеей стала мон. Сергия (Коваленко). Духовниками были прот. Евгений Корнейчук (до 1945), священники Василий Ворошников, в 1946–1948 гг.— Иоанн Нечипоренко, в 1948–1950 гг.— Лука Самойленко, в 1950–1954 гг.— Николай Прусенко, в 1954–1959 гг.— Николай Стефанов. Среди духовников упоминается и свящ. Феодор Мефодиевич Разумович (1877–1965), переведенный в 1946 г. на сельский приход.

27 февр. 1945 г. по решению исполкома Одесского облсовета скит был закрыт, все имущество упраздненного Марие-Магдалининского храма с престолом перенесено в помещение под Михаило-Архангельским храмом, в к-ром в 1946 г. устроен нижний храм равноап. Марии Магдалины. К 1947 г. обители принадлежали мельница и пошивочная мастерская, вскоре они были закрыты. В сент. того же года была арестована заведующая монастырской мельницей мон. Рафаила (Столярова), обвиненная



Одесским отделом ОБХСС в финансовых нарушениях (Там же. Л. 28–29). При этом уполномоченный указывал на ее «контрреволюционное прошлое». В 1944–1948 гг. местные жители при поддержке властей отнимали у монахинь кельи, избивали и грабили сестер (ЦАВОВУ. Ф. 4648. Оп. 3. Д. 55. Л. 84). Только в июне 1948 г. председатель исполкома Одесского облсовета К. С. Караваяв выселил из келий всех т. н. незаконных жильцов.

В 1953–1954 гг., при архиеп. Херсонском и Одеском *Никоне (Петине)*, часто посещавшем обитель, в условиях определенного смягчения политики властей в О. М. м. были построены большой 2-этажный корпус, прачечная и баня. Мн. сестры обращались за духовным советом и к жившему рядом с мон-рем юрордному старцу Ивану Петровичу Жуковскому († 29 марта 1960). К нач. 1960 г. в обители проживали 134 насельницы, в ведении мон-ря находилось 10,4 га земли. В нач. 1960 г. О. М. м. был включен в список предполагаемых к закрытию обителей; была снята с должности игум. Анатолия (Букач), поселившаяся на бывш. монастырском хуторе в черте города. На этом участке, пожертвованном в марте 1953 г. А. В. Нецивской, размещалась монастырская дача. Последней настоятельницей О. М. м. перед закрытием была игум. Антония (Гутник), бывш. казначей Михайловского жен. скита (с. Ульяновка, ныне Вознесенское Черниговского р-на Черниговской обл.). При ней в 1960–1961 гг. более половины насельниц были лишены прописки и выдворены с территории монастыря.

Выполняя требования властей, 20 июня 1961 г. митр. Херсонский и Одесский *Борис (Вик)* подписал указ об объединении О. М. м. и Рождество-Богородичного мон-ря в с. Александровка Одесской обл. В ночь на 24 июня 1961 г. последние 14 монахинь были вывезены в Александровку. Территорию и постройки О. М. м. передали городской туберкулезной больнице. В Михаило-Архангельской ц. был оборудован актальный зал.

В 1991–1992 гг. попечением Одесских и Измаильских архиеп. *Лазаря (Швеца)* и митр. *Агафангела (Саввина)* началось возрождение обители. 4 нояб. 1991 г. Совет по делам религий при Кабинете министров Украи-

ны зарегистрировал устав мон-ря. В апр. 1993 г. мон-рю вернули часть сохранившихся помещений. На 2-м этаже перестроенного парадного корпуса в 1993–1994 гг. был открыт храм во имя арх. Михаила. При этом ц. св. Марии Магдалины на 1-м этаже восстанавливать не стали. Митр. Агафангел пожертвовал сестрам список Гербовецкой иконы Божией Матери в посеребренной ризе, к-рый был поставлен у левого клироса в Михаило-Архангельской ц., а также ехаристический набор, позолоченное облачение на престол, неск. автомашин, строительные материалы и т. д. Деревянный резной киот для иконы изготовили монахи *одесского в честь Успения Пресвятой Богородицы монастыря*. 1 мая 1993 г. в Михаило-Архангельском храме состоялось 1-е богослужение, а на 2-й неделе Великого поста 1994 г. митр. Агафангел совершил первый монастырский постриг 6 послушниц. Общину возглавила мон. Серафима (Шевчик), утвержденная в июле 1994 г. митр. Киевским и всея Украины *Владимиром (Сабоданом)* в должности настоятельницы и возведенная в 1995 г. в сан игумении.

21 нояб. 1995 г., в день престольного праздника обители, митр. Агафангел заложил монастырскую богадельню — Дом милосердия. В 2000 г. на 2-м этаже Дома милосердия разместилось регентское отд-ние Одесской ДС с храмовое имя Собора Киево-Печерских преподобных отцов (2007). В 2002 г. в О. М. м. были открыты золотошвейное и иконописное отд-ния Одесской ДС. В 2004 г. в новом 3-этажном здании мон-ря появился краеведческий музей «Христианская Одесса». 15 мая 2004 г. митр. Агафангел освятил часовню св. князей Бориса и Глеба, 17 июля 2007 г. совершил чин освящения крестов и куполов для монастырских храмов, 24 июля 2014 г. — чин закладки трапезного храма в честь Иерусалимской иконы Божией Матери. Обустроены мастерские по пошиву облачений, изготовлению утвари, реставрации икон, вышивке золотом и бисером. На территории О. М. м. действует благотворительная трапезная для неимущих.

Среди чтимых святынь мон-ря — Гербовецкая, Смоленская и Иверская иконы Божией Матери, образ Божией Матери «Скоропослушница», частицы мощей вмц. Варвары,

преподобных отцов Киево-Печерских, Кукуши (Величко), Гавриила Афонского и прав. Ионы Атаманского.

26 янв. 2012 г. по решению Синода УПЦ были основаны Вознесенский скит в Одессе и Рождество-Богородичный скит в с. Баранове Ивановского р-на Одесской обл. Вознесенский скит располагается в одесском р-не Слободка в здании, построенном на месте, где до 20-х гг. XX в. действовала каменная Вознесенская ц. (1888) в Слободке-Романовке. Рождественский скит устроен при приходском храме Рождества Пресв. Богородицы в с. Баранове, заложенном в 1861 г. еп. Херсонским Димитрием (Муретовым) и освященном в 1865 г. (закрыт в 1923, в 1961 в нем размещался кино клуб, возобновлен в окт. 1991). В скиту построены келейный корпус, сельскохозяйственные службы. 10 июня 2012 г. митр. Агафангел освятил источник на территории скита в с. Баранове. Также с 1996 г. к О. М. м. был приписан скит в с. Белка Ивановского р-на, преобразованный в 2011 г. в самостоятельный жен. монастырь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость».

К сент. 2018 г. в монастыре проживала 101 насельница, в т. ч. 9 схимонахинь.

Арх.: ГА Одесской обл. Ф. Р-99. Оп. 3. Д. 778. Лит.: [Гавриил (Розанов), еп.] Ист. записка о жен. Одеском, с девичьим училищем, монастыре, читанная при собр. посетителей обители в день торжественного ее открытия 9 мая 1844 г. Од., 1844 (То же // Херсонские ЕВ. 1877. Приб. № 16. С. 444–465; № 17. С. 489–520); Н. М. Одесский Архангело-Михайловский девичий училищный мон-рь // Новороссийский календарь на 1845 г. Од., 1844. С. 357–361; Извлечение из отчета обер-прокурора Свят. Синода за 1844 г. СПб., 1845. С. 11; То же, за 1847 г. СПб., 1848. С. 10; То же, за 1849 г. СПб., 1850. С. 26; *Ратшин. Монастыри*. С. 535; *Григорьевич Н. И.* Обзор учреждения в России правосл. мон-рей, со времени введения штатов по духовному ведомству: (1764–1869). СПб., 1869; *Зверинский*. Т. 1. № 298. С. 183–184; *Мацевич Л. С.* К мат-лам для истории одесского Архангело-Михайловского жен. мон-ря и заметки для биографии А. С. Стурдзы. Од., 1902; Путев. по Одессе и ее окрестностям. Од., 1906; *Денисов*. С. 900; *Де-Рибас А.* Старая Одесса. Од., 1913. С. 11; Житие прав. Ионы Одесского чудотворца. Од., 1996; *Серафима (Шевчик), игум.* Молитвенные лампады: История одесских мол-рей. Од., 1996; она же. Ревность о доме Твоем: Из истории одесского Св.-Архангело-Михайловского жен. мон-ря // НиР. 2005. № 2. С. 28–31; *Михайлуца Н. И.* Православные мон-ри Одессы в период оккупации и после освобождения: (1941–1945) // Голос минувшего: Кубанский ист. ж. Краснодар, 2012. № 3/4. С. 48–51.

В. Г. Пидгайко, Д. Б. К.

ОДЕССКИЙ ВО ИМЯ ВЕЛИКОМУЧЕНИКА ПАНТЕЛЕИМОНА МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ

(Одесской и Измаильской епархии УПЦ), находится в г. Одессе (Украина). Основан в 1876 г. архим. Макарием (Сушкиным) как подворье афонского Русского великомученика Пантелеимона мужского монастыря для помощи паломникам, направлявшимся на Св. Гору. Первоначально подворье располагалось при каменном 2-этажном доме на ул. Ново-Рыбной (участок № 165; ныне ул. Пантелеимоновская, 66), приобретенном родным братом архим. Макария тульским купцом И. И. Сушкиным через поверенного В. Т. Буланова. К 1880 г. здесь проживали 3 насельника (заведующий мон. Андрей (Христиненко), мон. Григорий (Говторенко), направленный с Афона в Одессу для получения монастырской корреспонденции, отправки посылок и помощи паломникам, и мон. Филипп (Псарев)), в 1884 г. — ок. 10 монахов и послушников.

В 1883 г. на Куликовом поле напротив подворья было построено новое здание железнодорожного вокзала «Одесса — Главная». С появлением полноценного вокзала поток богомольцев на Св. Гору многократно возрос. Ежегодно из Одессы в паломничество отправлялись сотни верующих. В 1885—1896 гг. близ Пантелеимонового подворья было построено подворье Андрея апостола скита, а в 1896 г. также неподалеку возведен храм подворья афонского Илиинского скита (см. *Одесский во имя святого Илии пророка мужской монастырь*).

24 авг. 1892 г. владелец крупнейшего в России канатного завода купец 1-й гильдии Я. А. Новиков (1849—1912) пожертвовал афонской обители соседний с Пантелеимоновым подворьем участок земли (№ 158) с дарственной надписью: «...для устройства церкви и служб, в которых начальствующим монастыря встретится надобность в видах доставления паломникам, путешествующим к Святым местам, приюта и душевного упокоения». 9 мая 1893 г. на этом участке был заложен новый корпус подворья с церковью. Первоначальные эскизы здания составлены в 1892 г. с.-петербургским епархиальным архит. Н. Н. Никоновым, детальные планы разработаны одесским архит. Л. Ф. Прокоповичем, выпускником АХ (*Барановский*. 1902. С. 129).



Храм во имя вмч. Пантелеимона.
Литография. Кон. XIX в.

28 дек. 1895 г. викарный еп. Елисаветградский Тихон (Морошкин; † 1903) в сослужении настоятеля подворья иером. Пиора и епархиального духовенства освятил 3-этажное здание с 5-купольным храмом во имя вмч. Пантелеимона (правый придел — в честь Покрова Пресв. Богородицы, левый — во имя свт. Николая Чудотворца). На торжестве присутствовали одесский градоначальник, генерал-лейтенант П. А. Зеленой, городской голова В. Н. Лигин, а также представители Пантелеимонова мон-ря иером. Виссарион и иеромонах афонского подворья в К-поле Иоанникий. Пел хор архиерейских певчих.

Храм вмч. Пантелеимона располагался на 3-м этаже здания, выстроенного в московско-ярославском стиле. Золотой резной иконостас работы московского мастера купца Н. А. Ахапкина украшали иконы «уставного» фряжского письма, выполненные В. В. Шокоревым, поставщиком икон для имп. двора. Настенные росписи сделаны одесскими мастерами в византийско-рус. стиле. В храме были устроены вместительные хоры для певчих. С хор узкая лестница вела на колокольню (высота с крестом 27 саж.). На колокольне установили 11 колоколов разного размера весом от 5 до 1200 кг, отлитые на Воронежском колокольнолитейном заводе. Во дворе располагался флигель с кельями для братии.

К 1907 г. Пантелеимоново подворье могло одновременно вместить более

600 постояльцев, принимая за год в среднем 2 тыс. чел. 13 февр. 1909 г. постановлением Одесской городской думы «во внимание... к полезной деятельности Одесского подворья» ул. Ново-Рыбная была переименована в Пантелеимоновскую.

Братия активно занималась благотворительностью. Так, с 1895 г. на подворье беднякам ежедневно по утрам выдавали по куску ржаного хлеба (от 250 до 500 г), на что каждый год расходовалось 5—7 тыс. р. Кроме того, ежегодно вносилось 300 р. в эмеритальную кассу духовенства Херсонской епархии, 300 р. ежегодно жертвовалось Свято-Андреевскому братству при храме Одесской ДС и 50 р. — бедным учащимся семинарии. В кон. XIX в. Одесское подворье являлось 2-м по значению (после Московского) центром просветительско-издательской деятельности афонского Пантелеимонова мон-ря на территории России. Впервые в сер. 80-х гг. XIX в. насельники подворья пожертвовали Свято-Андреевскому братству 1 тыс. р. для издания брошюр и листов против штундистов, а также передали братству 70 тыс. экз. духовно-нравственной лит-ры. В дальнейшем помощь братству стала регулярной.

Особенно активизировалась деятельность Одесского подворья, когда 29 окт. 1905 г. его заведующим был назначен иером. (впсл. схиархимандрит) Кирик (Максимов; 1864 — 2 дек. 1938), постриженник игум. Макария (Сушкина). В марте 1908 г. иером. Кирик от имени подворья передал градоначальнику Одессы генерал-майору И. Н. Толмачёву (1861—1931) 1125 книг. 12 окт. 1908 г. настоятель Александро-Невского собора г. Ревеля (ныне Таллин) прот. Симеон Попов (1823—1909) в письме афонскому игум. Мисаилу (Сопегину; ок. 1852—1940) выразил благодарность за безвозмездную высылку из Одессы иером. Кириком 204 экз. «Сборника душеполезных листов» за 1907 г. и просил присылать их и в дальнейшем. 8 июня 1914 г. председатель Иоанно-Предтеченского об-ва трезвости в Челябинске свящ. Михаил Пеньковский (1880 — после 1933) благодарил игум. Мисаила за присланное из Одессы «целое книжное богатство». 25 июля того же года приходское попечительство и об-во трезвости Спасского храма Оханского у. Пермской губ. выразило подворью благодарность

за пожертвованный иером. Кириком ящик книг.

Во время русско-японской войны (1904–1905) игум. Кирик не только выполнял обязанности настоятеля подворья, но и окормлял солдат 4-го стрелкового батальона, за что был награжден золотым наперсным крестом и набедренником; в 1909 г. его избрали действительным членом Православного Палестинского об-ва. В 1910 г. игум. Кирик был вызван на Афон, но в марте 1914 г. решением собора старцев Пантелеимонова мон-ря вновь назначен настоятелем подворья. После начала первой мировой войны (1914–1918) братия во главе с игум. Кириком пожертвовала российским воинам на фронт брошюры и листки духовно-нравственного содержания на сумму более 65 тыс. р. (только в 1915 — на 17 тыс. р.), кроме того, передала в военные лазареты и убежища Татьяновского комитета беженцев в Одессе более 1 тыс. икон и еще свыше 250 икон — полковым священникам и офицерам на общую сумму более 5 тыс. р. Для лазарета, открытого на подворье в 1914 г., была собрана специальная б-ка, в помещении которой также проводились духовные беседы с воинами. За активную деятельность постановлением Синода в 1916 г. игум. Кирик был награжден орденом св. Анны 3-й степени и 21 февр. того же года в кафедральном Преображенском соборе Одессы возведен в сан архимандрита. Постановлением Российского об-ва Красного Креста от 25 янв. 1916 г. ему предоставлялось право ношения установленного 24 июня 1899 г. знака Красного Креста. В февр. 1920 г. он покинул Одессу вместе с отступавшими частями Белой армии и вернулся на Афон.

Во время отсутствия в Одессе игум. Кирика наместником мон-ря был подвижник благочестия игум. Феотекн (Галкин; 1851–1914). К лету 1913 г. на подворье проживали 74 насельника: 5 иеромонахов, в т. ч. Феотекн и Иакинф, 4 иеродиакона, схимонах, 60 монахов и 5 рясофорных иноков. Часть братии подворья, как и афонского Пантелеимонова монастыря, оказались сторонниками *имяславия*. В мае того же года на подворье останавливался еп. *Никон (Рождественский)*, по поручению Синода направлявшийся на Афон для «искоренения ереси», к-рый «безуспешно» беседовал с монахами

Дометием (Комяком; 1873 — ?), Варсонофием и Серафимом (см.: *Никон (Рождественский)*. 1913. С. 1504). С июля 1914 г. мон. Дометий (Комяк) вместе с др. афонскими имяславцами проживал в *московском в честь Покрова Пресвятой Богородицы монастыре* под надзором викарного еп. Верейского *Модеста (Никитина)*. На подворье также служили: ок. 1912 г. — иером. Антипа (Киришев), расстрелянный 13 марта 1938 г. на полигоне в Бутове, ок. 1914 г. — прмч. *Иларион (Громов)*, иером. прмч. *Иона (Санков)*.

В янв. 1918 г. на Привокзальной пл. напротив подворья произошел бой восставших рабочих и матросов с войсками укр. Центральной рады. 119 жертв были захоронены в братской могиле на Куликовом поле, четверо из них скончались от ран в лазарете подворья.

2 мая 1922 г. подворье было закрыто, община зарегистрирована как Афоно-Пантелеимоновский Одесский мужской мон-рь. В документе, подтверждающем регистрацию, упоминаются староста храма иером. Феогност (Брендач), а также наместник иером. Феодосий (Кравцов). Их подписи значатся под актом изъятия церковных ценностей от 22 мая 1922 г. (ГА Одесской обл. Ф. Р–599. Оп. 1. Д. 699. Л. 25).

Во время Великой Отечественной войны, в 1941–1944 гг., территория оккупированной Одесской обл. находилась в составе губернаторства Транснистрия. По инициативе Румынской православной миссии подворье было открыто как скит, в марте 1942 г. храм вмч. Пантелеимонова вновь освящен. Первоначально обителью управлял игум. Варлаам (Хирита), выпускник Кишинёвского богословского фак-та, затем др. выходец из Бессарабии — игум. Василий (Солтици). В февр. 1943 г. глава Румынской православной миссии Буковинский митр. Виссарион (Пую) в письме настоятелю афонского Пантелеимонова монастыря архим. Иустину (Соломатину; 1878–1958) предложил направить в Одессу святогорских монахов. В 1944–1945 гг. архим. Иустин официально зарегистрировал неск. одесских насельников.

После освобождения Одессы, в 1945 г., управляющий епархией еп. *Сергий (Ларин)* обратился к патриарху *Алексию I (Симанскому)* с ходатайством об открытии в городе ду-

ховного учебного заведения. 18 апр. того же года Синод благословил организовать в помещении подворья пастырско-богословские курсы, торжественное открытие к-рых состоялось 15 июля 1945 г. Курсы располагались на 2-м этаже фасадного здания и занимали 14 комнат (актовый зал, аудитория, б-ка, читальня, кабинет ректора, комната преподавателей, комнаты воспитателей и спальни для слушателей). В 1946 г. курсы были обращены в Одесскую ДС, а монашеская община переведена в помещения одесского Илиинского подворья (ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 3. Д. 25. Л. 231).

В 1946–1947 гг. наместником подворья, которое в документах того времени называли Пантелеимоновым или Илиинским Пантелеимоновым мон-рем, упомянут иером. Владимир (Балык). В янв. 1948 г. по требованию уполномоченного по делам РПЦ П. А. Благова архиеп. Одесский *Фотий (Топиро)* закрыл Пантелеимонову обитель, размещавшуюся в стенах Илиинского подворья, а также запретил клирикам подворья служить в часовне на Октябрьском рынке (ГА Одесской обл. Ф. Р–2000. Оп. 3. Д. 170). По решению Одесского исполкома от 4 мая 1961 г. помещения подворья передали в распоряжение Приморского исполкома для обустройства детской стоматологической клиники и детского комбината. В том же году семинария была переведена в *одесский в честь Успения Пресвятой Богородицы мужской монастырь*. В 1961–1991 гг. на территории подворья располагались планетарий, завод «Эталон», военная часть, учебный корпус политехнического ин-та и проч. учреждения. 25 февр. 1981 г. Одесский исполком утвердил решение о признании здания подворья памятником архитектуры и градостроительства.

22 дек. 1991 г. исполнительный комитет Одесского областного совета передал подворье в бессрочное пользование Одесской и Измаильской епархии. В том же году в Пантелеимоновом храме была совершена Божественная литургия. В 1991–1992 гг. здесь служили настоятель прот. Аристид Руссу и иеродиак. *Евлогий (Гутченко)*; вполн. митрополит Сумской и Ахтырский). По решению Синода УПЦ от 2 авг. 1995 г. при храме был учрежден мужской мон-рь, 15 авг. 1995 г. состоялся первый монашеский постриг. 11 марта

1996 г. по указу митр. Одесского *Агафангела (Саввина)* заместителем О. П. м. был назначен игум. Аркадий (Таранов). 8 дек. того же года митр. Агафангел освятил главный престол монастырского храма вмч. Пантелеимоном и передал обители частицу мощей ее небесного покровителя со Св. Горы. Правый придел соборного храма освящен в честь иконы Божией Матери «Неупиваемая Чаша», левый — во имя прп. Сергия Радонежского. В нижнем храме приделы освящены в честь иконы Божией Матери «Державная» и во имя вмч. Димитрия Солунского. Среди др. святых О. П. м. — распятие и 2 ковчега с частицами мощей святых, иконы прп. Алексия Карпатского, Оптинских преподобных отцов с частицами мощей, образ Божией Матери «Достоинно есть».

В с. Малом Раздельнянского р-на Одесской обл., на берегу Хаджибейского лимана, расположен монастырский скит с келейным корпусом и храмом в честь Рождества Христова, освященным 21 июля 2017 г. митр. Агафангелом.

К сент. 2018 г. в О. П. м. проживали 11 насельников, в т. ч. 2 архимандрита и 2 иеромонаха. Наместник — епископ Овидиопольский, викарий Одесской епархии, Аркадий (Таранов).

Ист.: *Никон (Рождественский), еп.* Плоды великого искушения около имени Божия: (Из докл. Св. Синоду о поездке на Афон) // ПрибЦВед. 1913. № 34. С. 1504–1521; *он же.* Моя поездка на Старый Афон и плоды «великого искушения» // *Он же.* Меч обоюдоострый. М., 2014. С. 175–205.

Лит.: *Барановский Г. В.* Архитектурная энцикл. 2-й пол. XIX в. СПб., 1902. Т. 1; *Ювачев И. П.* Паломничество в Палестину к Гробу Господню. СПб., 1904; *Монахов М.* Открытие Одесских Пастырско-богословских курсов // ЖМП. 1945. № 10. С. 26–29; *Серафима (Шевчик), игум.* Молитвенные лампады: История одесских мол-рей. Од., 1996; *Виктор (Быков), еп.* Св.-Пантелеимоновский одесский муж. мон-рь. Од., 2005; *Михайлуца Н. И.* Правосл. мон-ри Одессы в период оккупации и после освобождения: (1941–1945) // Голос минувшего: Кубанский ист. ж. Краснодар, 2012. № 3/4. С. 48–51; *он же (Михайлуца М. I.)* Видбудова правосл. храмів в Одесі в роки румунської окупації (1941–1944 рр.) // Історична пам'ять. Полтава, 2014. Вип. 30/31. С. 86–93; *Михальченко В. А.* Духовенство Одессы, 1794–1925. Од., 2012. С. 215–216; Рус. Афонский отечник XIX–XX вв. Св. гора Афон, 2012. Т. 1; *Шкарковский М. В.* Благотворительная деятельность Рус. Афонского Св.-Пантелеимонова мон-ря в XIX — нач. XX в. // ХЧ. 2017. № 1. С. 319–350; Деятельность Одесского отд. Имп. Правосл. Палестинского об-ва, 1893–1917 гг. Од., 2018. С. 32–36.

В. Г. Пидгайко, Д. Б. К.

ОДЕССКИЙ ВО ИМЯ СВЯТОГО ИЛИИ ПРОРОКА МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Одесской и Измаильской епархии УПЦ) находится в г. Одессе (Украина). Основан в 1884 г. как подворье рус. афонского *Илии Пророка мужского скита* для помощи паломникам, направлявшимся на Афон и в Палестину



Монастырь во имя прор. Илии.
Фотография. Нач. XX в.

через Одессу, — «морские ворота на пути к святым местам». Афонский Илиинский скит приобрел недалеко от вокзала на Пушкинской ул. (в наст. время Пушкинская, 79) отдельный дом, в к-ром до 1890 г. размещали богомольцев со всех концов России, помогали в оформлении загранпаспортов, покупке билетов со скидкой по купонам и паломническим книжкам.

Для обеспечения возросшего потока паломников в 1890 г. Синод в ответ на прошение архиеп. Херсонского и Одесского *Никанора (Бровковича)* разрешил скиту начать строительство церкви и корпусов подворья. Для расширения подворья был куплен соседний участок земли. Закладку церкви, рассчитанной на 700 чел., совершил настоятель Илиинского скита архим. прп. *Гавриил Афонский* 10 нояб. 1894 г. в присутствии высших представителей администрации Одессы и горожан. В основании церкви замуровали памятную табличку; первый краеугольный камень, доставленный с Афона на бриге «Святой пророк Илия», принадлежавшем Илиинскому скиту, положил сам архим. Гавриил. Комплекс подворья (1894–1899), построенный по проекту архит. Л. Ф. Прокоповича, включал высокую колокольню и 3-престольный 5-главый

храм в византийском стиле; главный престол в честь иконы Божией Матери «Млекопитательница» освятил 22 дек. 1896 г. архиеп. Херсонский и Одесский *Иустин (Охотин)* в сослужении викарного Елисаветградского еп. Тихона (Морошкина; † 1903) и прп. Гавриила. 23 дек. прп. Гавриил и ключарь прот. Гавриил Селецкий освятили правый придел во имя прор. Илии, 28 дек. левый придел — во имя арх. Гавриила. Большой купол церкви был расписан по образу купола московского храма Христа Спасителя, резной иконостас изготовлен в мастерской одесского архит. И. И. Саковича. На хоры вела мраморная лестница.

При входе в церковь с правой стороны была устроена часовня свт. Николая Чудотворца в ознаменовании восшествия на престол имп. св. *Николая II Александровича*. Справа от храма возвели 3-этажный корпус для паломников с большим приемным залом. В корпусе слева располагались 28 келий для монастырской братии. Во дворе подворья построили флигели для трудников.

В храме подворья находились святые, привезенные прп. Гавриилом Афонским, в т. ч. частица мощей (левая стопа) ап. Андрея Первозванного и чудотворная икона Божией Матери «Млекопитательница», на раме которой справа и слева помещены частицы ризы Спасителя и хитона Пресв. Богородицы (в наст. время эти святые хранятся в соборе *одесского в честь Успения Пресвятой Богородицы мужского монастыря*; см.: Чудотворные и местночтимые иконы. 2004. С. 178–179). Также в О. И. м. хранились аналойный образ «Млекопитательница» (с дарственной надписью на обратной стороне от прп. Гавриила Афонского: «Варваре Ивановне Туробовой в память закладки храма Пр. Илии от настоятеля афонского Илиинского скита Архимандрита Гавриила. 10 ноября 1894 г.») и крестовидная частица древа Креста Господня. Мощи самого архим. Гавриила, похороненного 2 нояб. 1901 г. в храме одесского подворья были обретены 22 июля 1994 г. С кон. 1914 г., подворье опустело, т. к. паломничества на Афон и Св. землю прекратились в связи с военными действиями.

В мае 1922 г. власти произвели изъятие церковных ценностей из обители. В этот период Илиинское подворье уже не имело статуса

приписного к афонскому Илиинскому скиту из-за установленного в режимных пограничных регионах СССР запрета на любые связи с зарубежными религ. центрами. В акте от 22 мая 1922 г. упомянуты наместник О. И. м. иером. Иона (Дядычко) и староста Григорий Касьянин (ГА Одесской обл. Ф. Р–599. Оп. 1. Д. 699. Л. 25). Летом того же года было упразднено близлежащее Андреевское подворье с храмом в честь Тихвинской иконы Божией Матери (ныне восстановлено в статусе приходской общины), последним наместником которого упомянут иером. Питирим (Ладыгин; 1866–1957; см. схиеп. *Петр*). Клирики Андреевского подворья перешли служить в др. храмы города, в т. ч. в ц. вмч. Пантелеимона (1895) *одесского во имя великомученика Пантелеимона мужского монастыря*, но при этом нек-рые иноки продолжали проживать в реквизированных кельях как частные лица, фактически составляя тайную монашескую общину. В 1925 г. община была упразднена властями, иером. Питирим переехал в Уфу, служил при еп. *Андрее (Ухтомском)*. В 1923 г. афонские подворья Одессы были закрыты, насельникам приказали покинуть город. По нек-рым сведениям, в храме Илиинского подворья, обращенном в приходской, действовала община обновленцев, др. помещения переоборудованы под бараки и казармы. К 1932 г. храм был закрыт.

Во время Великой Отечественной войны, с 1941 по 1944 г., территория оккупированной Одесской обл. находилась в составе губернаторства Транснистрия. Не позднее нояб. 1941 г. храм подворья стал кафедральным Илиинским собором Одессы, его удалось воссоздать в краткие сроки силами Румынской православной миссии. Глава миссии, Буковинский митр. Виссарион (Пую), в февр. 1943 г. направил письмо на имя настоятеля афонского Илиинского скита с предложением прислать в Одессу монахов и принять в ведение подворье. Первым настоятелем храма подворья стал прот. Мисаил Кирика, в 1944 г. репрессированный. Следующим настоятелем являлся прот. Виктор Чемена, к-рый также преследовался властями.

С 1946 г. при подворье, переданном Церкви и являвшемся фактически филиалом одесской Пантелеимоновой обители, проживали

иноки. С авг. 1946 г. нек-рое время казначеем подворья служил буд. патриарх Московский и всея Руси *Пимен (Извеков)*. В нояб. 1946 г. по указу еп. Одесского и Херсонского *Сергия (Ларина)* братья Пантелеимоновой обители была переведена в здание Илиинского подворья, т. к. в помещениях Пантелеимонова подворья предполагалось обустроить Одесскую ДС (ЦГАВОВУ. Ф. 4648. Оп. 3. Д. 24. Л. 231). В кон. 1946 – нач. 1947 г. еп. Сергий попытался зарегистрировать наряду с Пантелеимоновым также отдельный Илиинский монастырь, однако областной уполномоченный Совета по делам РПЦ П. А. Благов ответил отказом. В итоге переехавшая в стены Илиинского подворья обитель продолжала нек-рое время именоваться Пантелеимоновой. Чтобы облегчить процедуру регистрации, по инициативе еп. Сергия кафедра правящего архиепископа Одесской епархии 25 нояб. 1946 г. перенесена из Илиинского собора в отреставрированный Успенский собор. При этом уполномоченный так и не позволил зарегистрировать Илиинскую общину. В нач. 1948 г. новый управляющий епархией еп. Фотий (Тоширо) упразднил монашескую общину при Илиинском подворье, передав его помещения в ведение Одесского епархиального уч-ща (Там же. Д. 55. Л. 75). Все 11 насельников были переведены в одесский Успенский мон-рь.

22 июля 1994 г. по благословению митр. Одесского и Измаильского *Агафангела (Саввина)* клирики Илиинского храма обрели нетленные мощи прп. Гавриила Афонского. 23 окт. того же года в соборе прор. Илии прошли торжества, посвященные его прославлению. Божественную литургию и чин прославления преподобного совершил митр. Киевский и всея Украины *Владимир (Сабодан)*.

В 1995 г. Илиинский приход был преобразован в мон-рь, 1-м наместником назначен архим. Антоний (Боровик; в посл. епископ Угольский, викарий Хустской епархии). К 2018 г. главный престол собора освящен во имя прор. Илии, правый придел – в честь иконы Божией Матери «Млекопитательница», левый придел – во имя арх. Гавриила; 23 окт. 2011 г. митр. Одесский Агафангел освятил нижний храм собора во имя преподобных Паисия (Величковского) и Гавриила Афон-

ского. Основными святынями О. И. м. являются аналойная икона Божией Матери «Млекопитательница» (1894) и рака с мощами прп. Гавриила Афонского, установленная в соборном приделе арх. Гавриила. Каждый день в мон-ре начинается с братского молебна у раки. По благословению митр. Агафангела в 7 ч. утра насельники читают акафист прп. Гавриилу Афонскому. При мон-ре действует воскресная школа для детей и молодежный клуб.

В обители проживают 23 насельника, в т. ч. схиархимандрит, 4 архимандрита, 3 игумена и 7 иеромонахов. С 8 мая 2008 г. наместником О. И. м. является архим. Виктор (Быков; с 2014 г. епископ Арцизский, викарий Одесской епархии).

Лит.: Сказания о чудотворных иконах Божией Матери, именуемой «Млекопитательница». К., 1908; Русский общежительный скит св. прор. Илии на Св. Афонской Горе. Од., 1913⁴; *Серафима (Шевчик), игум.* Молитвенные лампады: История одесских мон-рей. Од., 1996; Жития Одесских святых. М., 2002. С. 238–256; *Шиповальников В., прот.* «Я с малолетства был при Церкви...» // Мир Божий. 2003. № 1(9); Чудотворные и местнические иконы Св. Руси, на земле Украинской просиявшие / Авт.-сост.: игум. Алипий (Светличный). К., 2004. Ч. 1; Храмы и мон-ри Одессы и Одесской обл. Од., 2005; *Михайлуца Н. И.* Православные мон-ри Одессы в период оккупации и после освобождения: (1941–1945) // Голос минувшего: Кубанский ист. ж. 2012. № 3/4. С. 48–51; Рус. Афонский отчетник XIX–XX вв. Св. гора Афон, 2012; Правосл. храмы Одессы и Одесской обл.: Путев. Од., 2014.

В. Г. Пидгайко, Д. Б. К.

ОДЕССКОЕ ВИКАРИАТСТВО, Херсонской и Таврической епархии существовало в 1853–1859 гг. Местом пребывания Херсонско-Таврического архиерея была Одесса – центр Новороссийского и Бессарабского генерал-губернаторства, место активных контактов с греческим православным духовенством. Офиц. центром епархии по закону 1788 г. о соответствии административного и епархиального деления являлся Херсон – главный город Херсонской губ. По результатам доклада от 10 марта 1852 г. чиновника, ревизовавшего Херсонскую губ., Синод принял решение об учреждении викариатства Херсонско-Таврической епархии с тем, чтобы викарный епископ постоянно жил в Херсоне. В докладе говорилось: «В Херсонской губернии еще все сословия со времени переселения их из разных мест и в разные времена не успели усвоить себе положительного характера,

и как сие особенно выражается в губернском городе, то для твердого и сообразного видам правительства направления постоянное пребывание в Херсоне викарного епископа было бы особенно полезно... Большое число находящихся в Херсоне раскольников только сим способом могло быть отвлечено от своих заблуждений» (НБУВ ИР. Ф. 458. № 134. Л. 1–1 об.). В докладе также указывалось на существование католич. епархии и на пребывание епископа и епархиального управления в Херсоне, тогда как правосл. архиерей и консистория находились в Одессе.

13 февр. 1853 г. викарию Херсонско-Таврической епархии было усвоено именование «епископ Одесский», определено иметь местопребывание в Херсоне. 5 июля 1853 г. в Одессе во епископа Одесского был хиротонисан *Поликарп (Радкевич)*. В его ведение перешли приходы вост. части Херсонской губ. Одесскому епископу было положено годовое содержание 2495 р., предполагалось отвести викарной кафедре землю и рыбные ловли. В февр.—дек. 1853 г. еп. Поликарп жил в одесском во имя архангела Михаила женском монастыре, в 1853–1856 гг. — в доме старосты херсонского кафедрального Успенского собора. Настоятель Успенского собора прот. Максим Перепелицын в 1853 г. на свои средства создал в Херсоне в ведении О. в. приют для 50 престарелых и немощных церковно- и священнослужителей и для стольких же сирот, безродных девиц и вдов духовного звания.

Еп. Поликарп добился передачи под резиденцию Одесского епископа обширной усадьбы в центральной части Херсона, включавшей Катасановский дом (80-е гг. XVIII в.), в к-ром в 1792–1796 гг. жил ведущий корабельный мастер Черноморского адмиралтейского правления А. С. Катасанов. Передача усадьбы от губ. правления епархии завершилась в 1864 г. О. в. получило также Веревчанскую балку под Херсоном. В 1853–1858 гг. рассматривалась возможность перевода на это место *Бизюкова Пропасно* во имя священномученика Григория, просветителя Армении, мужского монастыря; перенесение мон-ря не состоялось. С 24 марта по 30 сент. 1857 г. еп. Поликарп выполнял обязанности начальника *Русской духовной миссии в Иерусалиме*, 12 июля 1858 г. назна-

чен епископом Орловским и Севским.

21 сент. 1858 г. во епископа Одесского был хиротонисан Антоний (Смолин). 16 нояб. 1859 г. была образована Таврическая и Симферопольская епархия, отделенная от Херсонской епархии, к-рая после разделения стала называться Херсонской и Одесской. В указе Херсонской консистории от 24 дек. 1859 г. было объявлено, что викарий Херсонской епархии будет именоваться епископом Новомиргородским вместо Одесского (см. *Новомиргородское викариатство*).

Лит.: Кирион (*Садзагелов*), еп. Церковно-ист. очерк основания в Херсоне викариатства и его жизнедеятельность: (По поводу его 50-летия, 1853–1903 гг.). Од., 1905; Горностаев Е. В. По страницам истории православных церквей Херсона: Хронол.-ист. описание. Херсон, 1998.

В. Г. Пидгайко

ОДЗУН [арм. Օձնի], церковь в одноименном поселке Лорийской обл. Республики Армения, возведенная в 40-х гг. VII в. (ранее датировалась кон. VI в. или 1-й пол. VIII в., временем правления католикоса *Ованнеса III Одзнецца*). Исторически располагалась в Вел. Армении, в пров. Гугарк (визант. Югарена), в гаваре Ташир. Обмеры сделаны в



ский собор, близкий по типу к церквям Сурб-Ованнес в Багаване (631–639), Сурб-Гаяне в Вагаршапате (30-е гг. VII в.), Мрен (завершена в 639), выстроенный в технике «мидис» с использованием фельзитного кремнево-охристого туфа, пористого трахита и базальта (на камнях сохр. метки мастеров-каменщиков); первоначально был покрыт черепицей (*Казарян*. 2012. Т. 2. С. 282, 284). О. долгое время определяли как купольную базилику. Однако при вытянутом плане и узких боковых нефов в ней доминируют 4 подкупольные опоры, а подкупольный квадрат завершается поперечными сводчатыми рукавами креста (они заметны и снаружи), прерывающими протяженность боковых нефов и нарушающими композицию, характерную для базилики. Продольные рукава заметно длиннее поперечных, на зап. стороне для поддержки хоров установлена дополнительная, 3-я пара меньших по высоте, чем остальные, столбов, или пристенных пилонов (сохр. остатки кронштейнов).

Церковь имеет 3 входа, оформленных снаружи перемычкой и выступающей аркой, и фланкированных парными полуколоннами. Апсида неглубокая, пространство вимы практически отсутствует, к ней при-мыкают перекрытые продольными сводами прямоугольные пастофории, выходящие в боковые

Церковь Одзун.
40-е гг. VII в.
Фотография. 2010 г.
Фото: В. Е. Сусленков

нефы. Переход к куполу осуществлен с помощью 4 тропов, за ними расположены 8-гранный барабан с 4 окнами на осях и небольшие завершающие тропы. Купол имеет слегка вытянутую форму, изнутри украшен исходящими из вершины 16 гуртами-лучами. Наос освещается крупными окнами на торцах рукавов и малымями — в стенах угловых зон.

Еще одна особенность О. — наличие обходной галереи, к-рая заканчивается на сев. стороне апсидой и прямоугольным приделом — на южной. Галерея образована 6 арочными проемами на прямоугольных опорах по продольным сторонам и сплошной стеной сводчатого коридора

1859 г. (Д. Grimm), первые научные изыскания произведены в нач. XX в. Дж. Ривойрой, Й. Стржиговским, Т. Торамаяном, Г. Овселяном, Н. Токкарским. Эпиграфические надписи VII в. на вост. стене и юж. портале исследованы К. Кафадаряном, П. Мурадяном, Г. Шахкяном. Храм поновлялся в 1801, 1888 (ротонды над пастофориями), 1939, 1949–1950, 1977 и 2013–2014 гг.

Архитектура. Крупные размеры 4-столпного крестово-купольного храма (31,62×20,71 м) позволяют предположить, что это — епископ-

с одним арочным проемом на зап. стороне. Доминирующее положение зап. входа подчеркнуто пристенной аркатурой и окаймляющим вход рельефным поясом. Внешние пилястры стен, не соответствующие столбам аркад галереи, согласованы с пропорциями продольных входов. При этом вост. стена церкви, в которой сходятся стены главной апсиды, пастофориев и приделов внешних галерей, выложена единой кладкой без швов, что свидетельствует о постройке этих частей в одно время. К такому выводу приводят и сохранившиеся крошечные подпружные арок на продольных внешних стенах. Возможно, обходная галерея была спроектирована изначально (Там же. С. 283), но выстроена несколько позднее основного объема храма.

Скульптура. Фигуративные и орнаментальные рельефы, декорирующие интерьер и экстерьер, обветренные или стесаны при перестройках. В архитектурном декоре выделяются карнизы, украшенные подковообразными арочками и треугольниками двойного и даже тройного ряда, напоминающие декор собора в Мрене и предвосхищающие появление декора Звартноца и Аруча, что указывает на датировку О. 40-ми гг. VII в.

Храм декорирован как рельефами, современными его возведению, так и сполыями V–VI и VII вв. К фрагментам V–VI вв. относятся плиты, вмурованные в кладку подкупольных пилонов на высоте 3–4 м, с рельефными равноконечными крестами в медальонах, лентами, парными птицами (на нек-рых сохр. следы окраски), а также продолговатые плиты (на высоте 90 см) с геометрическим орнаментом. Возможно, они принадлежали более ранней церкви. Сполыями являются и 2 больших фрагмента в экстерьере — на вост. стене и над перемычкой зап. входа. На 1-м изображен включенный в орнаментальную раму вытянутый крест, справа — небольшая фигура Богоматери с Младенцем на троне. На 2-м представлена часть композиции «Вознесение Христово» с ангелом и 4 апостолами. Стилистически они близки к скульптуре VII в.

Оформление порталов и рельефы на фасадах были выполнены одновременно с возведением церкви. Тимпан юж. входа украшен удлиненным процветшим крестом; схожий крест меньших размеров вы-



Богоматерь с Младенцем.
Рельеф. 40-е гг. VII в.
Фото: В. Е. Сусленков

сечен над входом в юж. придел обходной галереи. Зап. (главный) вход фланкирован подчеркнуто объемными парными полуколоннами и декорирован орнаментальным рельефом, изображающим виноградную лозу, высеченную под углом 45°. Тщательность обработки указывает на связь О. с закавказскими памятниками 30–40-х гг. VII в. (Мрен, Мастара, Джвари).

Уникальность облику храма придают крупные рельефные вставки над оконными бровками южного, восточного и северного фасадов. Они композиционно связаны. На рельефе вост. фасада, напоминающем процветший крест, изображена полуфигура Христа, держащего в левой руке раскрытое Евангелие с арм. текстом (Ин 1. 1), правой рукой Он указывает на текст; вокруг — симметричные пальмовые ветви. Голова и плечи утрачены, отчетливо читается очертание нимба. Одевание моделировано мелкими графичными складками, схематично отмечая контуры тела. Справа и слева от полуциркулярного обрамления входа расположены полуфигуры ангелов. Изначально композицию замыкал арочный козырек, напоминавший тот, что украшал храм в Джвари и впоследствии был сбит. На несохранившемся рельефе юж. фасада просматриваются лишь очертания фигуры в рост, в к-рой ряд исследователей склонны видеть изображение Богоматери. Однако более вероятно, что здесь был представлен апостол, парный лучше сохранив-

шемуся на сев. фасаде (различимы нимб, кодекс, свисающий плат). Т. о., на фасадах О. изображен своеобразный триптих (аналогичный принцип использован в Джвари) — Спаситель и апостолы Петр и Павел, который представляет сцену «Даяние Закона» (Traditio Legis), известную в раннесредневек. скульптуре и стенописи Армении и Грузии (Мрен, Аруч, Цроми). Фигуры апостолов дополнены изображениями летящих ангелов (юж. фасад) и детализированных виноградных лоз (сев. фасад). В нише крещальни имеется рельеф «Богоматерь с Младенцем», названный С. Тер-Нерсисяном каменной иконой. Стилистическая общность с др. рельефами позволила Г. Овсепяну и Г. Шахкяну предположить, что изначально этот рельеф размещался над бровкой зап. фасада. Пропорции фигур, характер трактовок складок, крыльев, листьев винограда близки к закавказским памятникам VII в. — храмам Мрен и Джвари в Мцхете.

Лит.: *Гримм Д. И.* Памятники христ. архитектуры в Грузии и Армении. СПб., 1866; *Strzygowski J.* Die Baukunst der Armenier und Europa. W., 1918. 2 Bde; *Токарский Н. М.* Архитектура Армении: IV–XIV вв. Ер., 1961; *Азатян Ш., Таманян Ю.* Храм в Одзуне. Ер., 1960 (на арм. яз.); *Халпахчян О.* Архитектура Армении // Всеобщая история архитектуры. Л.; М., 1966. Т. 3. С. 197–296; *Чубинашвили Г. П.* Разыскания по арм. архитектуре. Тб., 1967; *он же.* Цроми. М., 1969; *Мурадян П. М.* Замечания по поводу расшифровки надписей в Одзуне // ВОН. 1973. № 6. С. 69–82 (на арм. яз.); *Breccia Fratadocchi T.* Le basiliche armene a tre navate e cupola // Corsi di cultura sull'arte ravennate e bizantina. Ravenna, 1973. Vol. 20. P. 159–178; *Мнацаканян С.* Киторский рельеф и надпись Одзунского храма // 1-я Респ. науч. конф. по проблемам культуры и искусства Армении: Тез. докл. Ер., 1975. С. 13, 37–38; *Азарян Л.* О нек-рых иконогр. особенностях арм. мемориальных памятников раннего средневековья // 2-й Междунар. симпозиум по арм. искусству. Ер., 1981. Т. 3. С. 7–12; *Таманян Ю. А.* Восстановление каменной летописи. Ер., 1981 (на арм. яз.); *Kane C.* The Enthroned Virgin and Child in the Ojun Church // Classical Armenian Culture: Influences and Creativity. Chico (Calif.), 1982. P. 159–175; *Шахкян Г. С.* Одзун. Ер., 1983 (на арм. яз.); *он же.* О двух строительных уюманиях, относящихся к VIII в. // ВОН. 1985. № 8. С. 46–51 (на арм. яз.); *он же.* Лори: Каменные страницы истории. Ер., 1986. С. 48–51 (на арм. яз.); *Якобсон А. Л.* Закономерности в развитии раннесредневек. архитектуры. Л., 1983; *Bock U.* Die armenische Baukunst: Geschichte und Problematik ihrer Erforschung. Köln, 1983; *Маилов С. А.* Некоторые особенности крестово-купольных церквей раннесредневек. Армении // Архит. наследство. М., 1985. Т. 33. С. 235–242; *Ciuno P.* Architettura Armena dal IV al XIX secolo. R., 1988. Vol. 1. P. 282–285; *Арутюнян В. М.* История арм. архитектуры. Ер., 1992 (на арм. яз.); *Казарян А. Ю.* Храм VII в. в Мастаре

и его место в зодчестве Закавказья и Византии // ДРИ. СПб., 1999. [Вып.:] Византизм и др. Русь. С. 115–133; *он же*. Кафедральный собор Сурб-Эчмиадзин и восточнохрист. зодчество IV–VII вв. М., 2007; *он же*. Церковная архитектура стран Закавказья VII в.: Формирование и развитие традиции. М., 2012. Т. 2; *Мнацаканян С. Х.* Храм Одзуна // История арм. архитектуры. Ер., 2002. Т. 2. С. 234–242 (на арм. яз.); *Greenwood T. W.* Corpus of Early Medieval Armenian Inscriptions // DOP. 2004. Vol. 58. P. 27–91; *Donabédian P.* L'Âge d'or de l'architecture arménienne. Marseille, 2008; *Акопян З. А.* Армянская раннесредневек. скульптура (IV–VII вв.). Ер., 2016. С. 49–51, 122–126 (на арм. яз.); *она же*. «Даяние Закона» в арм. раннесредневек. иконографической традиции (VII в.) // ИХМ. 2016. Вып. 13. С. 99–114.

Одзунский монумент — архитектурное сооружение в сев.-вост. части О. Состоит из высокого цоколя с лестничным маршем с зап. стороны, несущего 2-пролетную арку с 2 стелами высотой 4 м, построен из зеленоватого фельзита. Стелы покрыты рельефами, имеют 4 грани, скошенные углы и прямоугольное сечение. Прежняя датировка монумента (V–VI вв.) пересмотрена, т. к. характер его кладки, орнамент карнизов, особенности рельефов близки к кладке и рельефному декору храма О. (1-я пол. VII в.). Монумент реставрировался в 1949–1950 гг. В Армении и Грузии известны др. раннесредневек. стелы без архитектурного обрамления, близость стел монумента к стеле из Хандиси (Грузия) позволяет предположить их исполнение в одной мастерской.

Лицевые грани стел покрыты фигуративными изображениями в прямоугольных рамах, боковые — растительным и геометрическим орнаментом из кругов, кринов, виноградной лозы; венчают их капители, представляющие собой модели 2-ярусных базилик с декоративными арочными галереями и углублением для хранения мощей, — символы храма Гроба Господня. Значительная часть рельефов и их тонировки красного цвета утрачены. Содержание иконографической программы исследователи прочитывают по-разному. Б. Аракелян, Л. Азарян и др. считают, что рельефы посвящены обращению Армении в христианство, согласно «Агафангелу», и идентифицируют на них изображения св. Григория Просветителя, апостолов Варфоломея и Фаддея, св. Саргиса (Сергия), Хосровидухт, св. Гаяне, Трдата Великого в виде вепря (фигура со звериной головой). З. Акопян отмечает общехрист. контекст. Он сгруппировал рельефы в 4 ряда: праздничный

(зап. сторона сев. стелы) состоит из композиций «Жертвоприношение Авраама» (реконструкция), «Богоматерь с Младенцем», «Рождество Христово», «Благовещение», «Крещение Господне» и 2 несохранившихся сегментов; апостольский (зап. сторона юж. стелы): «Христос на троне» и 6 сегментов с парными изоб-



Одзунский монумент.
1-я пол. VII в.
Фотография. 2008 г.
Фото: В. Е. Сусленков

ражениями апостолов (сохр. 4); ряд святых (вост. сторона сев. стелы): 3 отрока в печи огненной, св. воины (один перемещен на соседнюю стелу), мученики, св. Христофор Кинокефал, Небесный Иерусалим в виде башнеобразного сооружения и 3 фрагментарно сохранившихся рельефа с фигурами, имеющими нимбы и кресты мучеников; донаторский ряд (вост. сторона юж. стелы): равноконечный крест в медальоне, 4 сегмента с фронтальными женскими и мужскими фигурами донаторов без нимбов в позах орантов, сильно разрушенный сегмент с 3 фигурами. Схематичная, линейно-плоскостная трактовка статичных фигур приближает их к аскетичным моленным образам. Лит.: *Овсепян Г.* Мат-лы и исследования по истории арм. искусства и культуре. Н.-Й., 1944. Т. 3 (на арм. яз.); *Аракелян Б. Н.* Сюжетные рельефы Армении IV–VII вв. Ер., 1949 (на арм. яз.); *Азарян Л.* Стелы Одзуна и Брдадзора // ИФЖ. 1965. № 4. С. 212–220 (на арм. яз.); *он же*. Раннесредневековая арм. скульптура. Ер., 1975 (на арм. яз.); *Шахьян Г.* Классификация рельефов Одзунской церкви // Науч. сообщения / ГМИНВ. М., 1978. Вып. 10. С. 21–29; *Сагумян С. Т.* Мемориальные памятники Гугарка. Ер., 1980; *Мнацаканян С.* Мемориальные памятники раннесредневек. Армении. Ер., 1982 (на арм. яз.); *Thierry N.*

Essai de définition d'un atelier de sculpture du Haut Moyen-Âge en Gogariène // RevEGC. 1985. Vol. 1. P. 169–223; *Акопян З. А.* К вопросу об интерпретации «святых образов» на одзунских каменных стелах // ИХМ. 2007. Вып. 10. С. 123–133; *она же*. Раннесредневек. скульптура Гугарка и Картли: Вопросы худож. стили и мастерских // Актуальные проблемы теории и истории искусства: Сб. науч. ст. СПб., 2013. Вып. 3. С. 123–133; *она же*. Армянская раннесредневек. скульптура, IV–VII вв. Ер., 2016. С. 49–51, 122–126 (на арм. яз.); *Григорян Г.* Армянские раннесредневек. четырехгранные памятники. Ер., 2012 (на арм. яз.); *Badadian A., Leyloyan-Yekmalyan A.* Les colonnes de la foi d'Ojun // REArm. 2015. Vol. 36. P. 149–212.

З. А. Акопян

«ОДИГИТРИЯ» [греч. Ὀδηγήτρια — Путеводительница], чудотворная икона К-поля; распространенный в многочисленных вариантах иконографический тип, изображающий Богоматерь с Младенцем Христом на руках.

«О.» в монастыре Одигон: источники, история, почитание. Наиболее ранние сведения о к-польском мон-ре Одигон представлены в «Церковной истории» Феодора Чтеца (рубеж V и VI вв.) и известны в пересказах позднейших визант. авторов (*Theodoros Anagnostes*. Kirchengeschichte / Hrsg. G. C. Hansen. B.; N. Y., 1995. P. 100, 102; PG. 86a. Col. 166–168). К этому древнему источнику восходит свидетельство о том, что ок. 450 г. имп. св. Пульхерии в К-поль из Иерусалима была прислана и подарена имп. св. Евдокией икона Божией Матери; начиная с этого памятника и далее практически во всех источниках эту икону называют иконой письма евангелиста Луки (*Ciggaar*. 1976. P. 249; см. об этом: *Angelidi, Papamastorakis*. 2000. P. 377; *Pentcheva*. 2006. P. 124–127).

XII в. Одно из первых известных упоминаний иконы с указанием ее наименования «Одигитрия» находится в описании святынь К-поля в лат. рукописи нач. XII в., являющейся переводом греч. оригинала (между 1063 и 1081; рукопись — Bodl. Digbeianus. lat. 112. Fol. 17r — 28v, опубли.: *Ciggaar*. 1976; рус. перевод: Описание святынь К-поля. 1996; данная рукопись определена как более полная и древняя версия т. н. Анонима Меркати — Vat. Ottob. lat. 169; опубли.: *Mercati*. 1936). Текст о мон-ре Одигон относительно краткий, но содержащий все основные сведения о мон-ре и его главной святыне — иконе Божией Матери «О.». Кроме того, в рукописи говорится

о происхождении названия иконы, к-рое она получила как проводница 2 слепых «в церковь свою и просветила их глаза»; св. источник и проводники (одиги) не упоминаются; икона определяется как портрет Богородицы с Младенцем Христом «на руке Ее» письма евангелиста Луки; кратко рассказано о процессии с иконой по всему городу, совершавшейся каждый вторник (Описание святынь К-поля. 1996. С. 443).

Более подробный источник сведений об «О.» — рукопись Таррагонского Анонима («О граде К-поле»), составленная в кон. XII или нач. XIII в. (Публ. б-ка Таррагоны, Испания; происходит из цистерцианского мон-ря Сантес-Креус, является списком с неизв. оригинала, созданного между 1075 и 1098 гг.) (Ciggaar. 1995; рус. пер.: Таррагонский аноним. 2000). В этом тексте впервые название церкви ассоциируется не с группой служителей св. источника, а с иконой Божией Матери, хотя и не названной «О.» («...церковь, называемая Одигитрия, в которой находится славная икона Богородицы» (Таррагонский аноним. 2000. С. 166)); икона, «как говорят греки», отождествляется с образом Богородицы, написанным евангелистом Лукой; особое внимание автор уделит описанию вторичной процессии с иконой (Там же. С. 166–167).

В рукописи кон. XII в. «Об отбытии датчан во Св. землю» (De profectioe Danorum in Terram Sanctam, опубл.: *Scriptores minores historiae Danicae medii aevi*. 1918/1920; Ciggaar. 1995. P. 140; рус. перевод: Таррагонский аноним. 2000. С. 170) икона названа «Одигитрия» в следующем контексте: «На своем языке называют... они (греки.— Авт.) ее Eudoxa, то есть Благая Слава, на народном же наречии — Одигитрия»; о связи иконы с евангелистом Лукой умалчивается; особое внимание уделено описанию процессий, совершаемых «в определенные дни... из квартала в квартал», и «в третий... день каждой недели» (Таррагонский аноним. 2000. С. 170).

Почитание «О.» в XII в. во многом связано с имп. династией Комнинов. В 1136 г. имп. Иоанн II Комнин (1118–1143) в Типике основанного им мон-ря Пантократора дал указание о совершении ежегодных поминальных богослужений в дни памяти его самого, его супруги и сына

Алексея, на которые приносили икону «О.» и оставляли возле захоронений на ночь для совершения агриппии и на следующий день — литургии (Gautier P. *Le typicon du Christ Sauveur Pantocrator* // REB. 1974. T. 32. P. 81–83 (строки 883–894); Бутырский. 1996. С. 146–147, 157; Паттерсон-Шевченко. 1996. С. 134). Представители династии оказывали честь иконе подношениями. Имп. Иоанн II пожертвовал «О.» драгоценную корону в благодарность за то, что она была его покровительницей с детства (Nicolauus Callicles. *Carmi / A cura di R. Romano*. Napoli, 1980. P. 95. N 20). Анна Комнина (1083–1148) поднесла иконе драгоценную пелену с шитым образом «О.», ее муж, Иоанн Арбантенос, — пурпурный с золотом покров. Пурпурные и золотые покровы за исцеления от болезней как самих вкладчиков, так и их детей были поднесены иконе Евдокией Комниной, женой Федора Стиппейотиса, севастократиссой Ириной, женой имп. Андроника Комнина (1183–1185), Георгием Дуккой Комнином Палеологом (Nicolauus Callicles. *Carmi / A cura di R. Romano*. Napoli, 1980. P. 77–78, N 1; 104–105, N 26).

При имп. Исааке II Ангеле (1185–1195) здание источника мон-ря Одигон было обновлено. Вероятно, оно состояло из источника св. воды и «общественной купальни»; над источником мог помещаться мраморный образ Богородицы, предположительно отождествляемый с рельефом кон. XI в. (с надписью, относящейся к иконе-целительнице) из музея в Стамбуле (Angelidi, *Papamastorakis*. 2000. P. 380, 382. Pl. 193).

В кон. XII в. «О.» воспринималась почитателями не только как фамильная святыня Комнинов, икона-целительница, но и как главная покровительница имп. власти и столицы империи К-поля. В апреле—мае 1187 (1186?) г., во время мятежа вельможи Алексея (Иоанна) Врана, имп. Исаак II Ангел (1185–1195) передал город под защиту Пресв. Богородице: он поставил икону «О.» на городскую стену, полагаясь на нее, как на неприкосновенную и неприступную крепость, и одержал победу над противником (Nicet. *Chon. Historia* / Ed. I. Bekker. Bonn, 1835. P. 497. (CSHB; 20); *idem. Orationes et Epistulae* / Ed. I. A. van Dielen. B.; N. Y., 1972. P. 382. 55–58). Это первое свидетельство об «О.» как о покровительнице К-поля и Византийской империи.

На рубеже XII и XIII вв. «О.», вероятно, по-прежнему находилась в мон-ре Одигон. Посетивший К-поль в 1200 г. архиепископ Новгородский Антоний (Добрыня Ядрейкович) сообщил: «Целовали же есмь и образ пречистыя Одигитрии, юже святыи апостол Лука написал»; из контекста неясно, где это было: в «Золотых палатах» (в Большом дворце, во дворце во Влахернах?) или в мон-ре Одигон (Книга Паломник. С. 21, 55–56, 82).

XIII в. (в годы латинского завоевания, 1204–1261). Образ «О.» фигурирует в полемике между латинянами и греками о поклонении иконам. Так, в 1203 г. папа Римский Иннокентий III обвинил греков в идолопоклонстве, проявлявшемся в почитании к-польской святыни «О.»; по его утверждению, греки будто бы верят, что в этой иконе пребывает «дух Богородицы» (Vassil. 1998; Плюханова. 2016. С. 166). В апр. 1204 г., при разделе к-польских сокровищ и святынь, «О.» досталась еп. Петру Вифлеемскому, а по его кончине, после поражения Балдуина I Фландрского в Адрианопольском сражении, она попала в руки брата последнего, Генриха I Фландрского (Успенский Ф. И. *История Византии*. М.; Л., 1948. С. 435), и была помещена в часовню дворца Буколеон (Wolff. 1948. P. 320). Перед коронацией Генрих согласился отдать «О.» лат. патриарху К-поля Томмазо Морозини, и 20 авг. 1206 г. икона была принесена в собор Св. Софии для участия в коронационных торжествах (Heisenberg. 1923; *Idem*. 1973; Wolff. 1948. P. 319–321). Во вторник после коронации греческое население К-поля просило отдать их святыню для совершения традиц. богослужения и подношения ей даров. Томмазо Морозини поставил условие — поминать его имя в молитвах, на что греки не согласились, тогда он запретил греч. богослужение во всех храмах города. В это же время спор за обладание иконой «О.» разгорелся между Томмазо Морозини и венецианским подеста Марино Дзено, к-рый требовал отдать икону, ссылаясь на имп. Генриха, якобы обещавшего ему «О.». Томмазо Морозини, будучи уверен, что икона надежно сокрыта в соборе Св. Софии, предложил подеста отыскать ее и забрать. Святыня хранилась запертой на 3 замка в сокровищнице собора Св. Софии, закрытого из-

нутри. Проникнув в храм через дымоход, человек подеста разбил запор главного входа в Св. Софию, и венецианцы ворвались в собор. Место хранения иконы им указал предатель-грек. Двери в сокровищницу были взломаны, и икона захвачена. Во время этого грабежа Томмазо Морозини, взобравшись на крышу Св. Софии, с кадиллом в руках посылал венецианцам слова анафемы, а его люди безуспешно пытались отнять икону, к-рую венецианцы перенесли в церковь принадлежавшего им в К-поле мон-ря Пантократора. 13 янв. 1207 г. папа Иннокентий III ратифицировал анафему, оглашенную лат. патриархом. Папа писал, что, хотя был вынужден принять меры против чрезмерного и суеверного почитания «О.» нек-рыми греками, он тем не менее согласен, что кощунственный поступок венецианцев не может остаться незамеченным (PL. 215. Col. 1077; Wolff. 1948. P. 321). Несмотря на анафему, «О.» пребывала в мон-ре Пантократора до 1261 г.

В рус. источниках, сообщающих историю «О.» во время лат. владычества, содержится иная, положительная коннотация обозначенных событий. В «Повести о взятии Царьграда крестоносцами в 1204 г.», входящей в Новгородскую I летопись, автор рассказывает о бесчисленных утратах сокровищ собора Св. Софии и др. храмов К-поля, но отмечает, что «Одигитрию же дивную, которая ходила по городу, святую Богородицу, спас Бог руками добрых людей, и цела она и ныне, на нее и надежды наши» (цит. по: ПЛДР. XIII в. М., 1981. С. 113, 537, 539). В Новгородской IV летописи в статье за 1395 г., описывающей путешествие дьяка Александра в К-поль, помещен следующий текст: «...некогда бысть иконоборение, и съхра[ни]ша сию икону в Пантократори монастыри в стене, зажегше кандило пред нею; и тожде кандило 60 лет не оугасло пред нею» (ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. С. 376–377). В Софийской I летописи рассказ об «О.» сохраняет ту же канву, но он более пространный по изложению (ПСРЛ. Т. 6. Вып. 1. Стб. 259–260). Причем в визант. источниках сообщение о 60-летнем сокрытии «О.» в период владычества латинян не встречается (Zerou Tognazzi. 1986. P. 240). М. Б. Плюханова полагает, что эта легенда, вероятно, «сложилась между Византией и

Русью, и ее действительно принес и отчасти выстроил, сплел сам дьякон Александр, что-то в этом роде услышавший во время своего пребывания в Константинополе» (Плюханова. 2016. С. 165). По мнению В. А. Кучкина и Т. А. Сумниковой, появление в рус. источниках заметок о визант. иконе «О.» (и ризе Богородицы в «Лахерне») связано с окружением грека митр. Фотия; первоначально эти сведения входили в обзор рус. свод 1423 г., откуда были перенесены в др. летописи (Кучкин, Сумникова. 1996. С. 481).

XIII в. (после 1261). Имп. Михаил VIII Палеолог видел в освобождении К-поля в 1261 г. от латинян и в последующем восстановлении правосл. Византийской империи покровительство Божией Матери. В знак благодарности в праздник Успения Пресв. Богородицы была проведена особая церемония, в которой важнейшая роль в торжественном въезде императора в К-поль отводилась освобожденной из «плена» иконе «О.»: император-победитель вошел в Золотые ворота с крестным ходом, перед ним несли чудотворный образ «О.»; он проследовал с иконой в Студийский мон-рь, где оставил ее; затем верхом на коне достиг Св. Софии, где отслужили праздничную литургию (Georg. Pachym. Hist. Vol. 1. P. 160; Niceph. Greg. Hist. Vol. 1. P. 87; George Akropolites. The History / Introd., transl., comment. R. Macrides. Oxf., 2007. P. 380–388). «О.» стала символом и «обобщенным образом византийского православия» (Плюханова. 2016. С. 168).

Имп. Андроник II Палеолог, узнав о победе над бунтовщиками в 1297 г., последовал примеру своих предшественников: воздал триумфальные почести иконе «О.» как покровительнице императора и палладиуму империи (Angelidi, Papamastorakis. 2000. P. 383). Он отправился пешком из дворца во Влахернах в мон-рь Одигон, чтобы возблагодарить Божию Матерь и почтить Ее икону. После 1297 г. Андроник II Палеолог издал указ о посвящении месяца августа Деве Марии, святой патронессе К-поля (Ibidem). Согласно указу, церковные службы в честь праздника Успения Пресв. Богородицы должны были совершаться в 3 главных храмах: предпраздничное богослужение — в Одигоне, литургия — в соборе Св. Софии, отдание праздника — во Влахернской ц. (Grumel.

1932. P. 257–261; Angelidi, Papamastorakis. 2000. P. 383). Т. о., благодаря императорам Михаилу Палеологу и Андронику II Палеологу чествование «О.» оказалось связано с празднованием Успения Пресв. Богородицы, мон-рь Одигон обрел статус одного из самых важных святилищ столицы, а «О.» стала главной Богородичной иконой К-поля и возрожденной Византийской империи.

В XIV–XV вв. помимо «публичной функции» — иконы-палладиума К-поля и святыни многолюдных вторичных процессий — «О.» оставалась личной иконой-покровительницей императора. Благочестивый и пабожный Андроник II Палеолог связывал с заступничеством Богоматери в образе почитаемой им иконы не только свои победы, но и обращался к Ней как к неизменной утешительнице в поражениях и несчастьях. Потерпев поражение в междоусобной войне, он перенес «О.» во дворец во Влахерне; в 1328 г. перед иконой он передал имп. власть внуку Андронику III Палеологу (1328–1341), захватившему К-поль (Niceph. Greg. Hist. IX.6. Vol. 1. P. 421–425; Angelidi, Papamastorakis. 2000. P. 383, 385); низложенный император принял постриг и умер в 1332 г. в одном из мон-рей.

Со времени имп. Андроника II Палеолога церемония перенесения «О.» во Влахернский дворец вошла в имп. ритуал. Икона прибывала во дворец на 5-й день Великого поста, у входа ее встречал император, затем «О.» помещали в часовню Богоматери Никоппей, там служили короткую поминальную службу, и она оставалась в часовне до Пасхи; император же провожал икону обратно в мон-рь Одигон (Ps.-Codin. De offic. P. 231. 1–12; Angelidi, Papamastorakis. 2000. P. 385).

Верен был традициям Палеологов и Андроник III Палеолог. В 1322 г., в период временного примирения императоров, он посетил ц. Одигитрии, чтобы поблагодарить Христа и Богоматерь за сохранение мира (Cantacuzenos. I 34 / Ed. L. Schopen. Bonn, 1828. P. 166–169; Angelidi, Papamastorakis. 2000. P. 385). Император неоднократно молился в монастыре Одигон, благодаря Господу и Богородицу за победы, попечение о его слабом здоровье, и щедро одаривал икону (Niceph. Greg. Hist. XI 1, 5, 11. Vol. 1. P. 541–542, 554–555, 559; Cantacus. Hist. I 59. P. 305; Angelidi,



Papamastorakis. 2000. P. 385). Византийский историк Никифор Григора привел не менее 6 случаев, когда императоры Андроник II Палеолог и Андроник III Палеолог давали торжественные клятвы перед иконой «О.» и прибегали к покровительству Богородицы в монастыре Одигон (*Niceph. Greg. Hist.* I, II. Vol. 1. P. 298, 422, 543, 555, 559; 576; *Wolff*. 1948. P. 325); в этом мон-ре Андроник III Младший скончался (*Cantacus. Hist.* II 40. Vol. 1. P. 557).

В февр. 1347 г. имп. Иоанн VI Кантакузин также был на поклонении у «О.»: пешип он явился в ц. Одигитрии, чтобы поблагодарить Богородицу за победу; там он поклялся, что возьмет под покровительство малолетнего Иоанна V Палеолога (1341–1391), после чего перед ним были открыты ворота дворца во Влахернах, и Иоанн VI Кантакузин повторил свою клятву уже перед иконой «О.» (*Cantacus. Hist.* III 99; IV 1. Vol. 2. P. 607, 614; Vol. 3. P. 8–9); *Angelidi, Papamastorakis*. 2000. P. 385).

В XIV – 1-й пол. XV в. мон-рь Одигон оставался одной из самых значительных обителей К-поля. «О.» по-прежнему приносили во Влахерны на 5-й неделе Великого поста. Большинство путешественников, посетивших К-поль в этот период, оставили гл. обр. впечатления о вторичных процессиях. Это были: в кон. XIII – нач. XIV в. автор «Анонимного хождения в Царьград» (Новгородский архиеп. Василий Калика?) (Книга хождений. С. 84, 259, 396; *Majeska*. 1984. P. 114–128, 139); в 1348–1349 гг. Стефан Новгородец (Книга хождений. 1996. С. 95, 271, 400; *Majeska*. 1984. P. 15–27, 37); между 1391 и 1397 гг. дьяк Александр (*Сахаров И. П.* Сказания рус. народа. СПб., 1849³. Кн. 2. С. 71; *Majeska*. 1984. P. 156–159, 161); в 1410–1422 гг. диакон Троице-Сергиева мон-ря Зосима (Книга хождений. 1996. С. 121, 299, 406; *Majeska*. 1984. P. 166–175, 183); о своем пребывании у иконы (без описания вторичной процессии) в 1389 г. упомянул Игнатий Смолянин (Книга хождений. 1996. С. 102, 280, 403; *Majeska*. 1984. P. 48–74, 95).

В более подробных сведениях об «О.», оставленных испанскими путешественниками, содержится информация не только о вторичном шествии, но и об облике иконы. Посол (камергер) испанского короля Руй Гонсалес де Клавихо, посетив-

ший К-поль в 1403–1406 гг., записал в дневнике: «В этом городе Константинополе есть одна очень почитаемая церковь, которая называется Святая Мария della Dessetria. Эта церковь маленькая... превосходно отделана мозаикой, и в ней находится образ св. Марии на доске, который, как говорят, сделал и нарисовал своею рукою славный и блаженный св. Лука... Этот образ написан на квадратной доске около шести палм в ширину и столько же в длину; он стоит на двух ножках; доска его покрыта серебром и в нее вделано много изумрудов, сапфиров, бирюзы, жемчугу и других разных камней; и он вставлен в железный киот» (*Клавихо*. 1881. С. 82). Испанец Перо Тафур, находившийся в К-поле в 1437 г. отметил в своем дневнике, что: «ходил в церковь Святой Марии, где погребен Константин. В этой церкви есть икона Госпожи Девы, выполненная святым Лукой, а на другой стороне Распятие Господа. Икона написана на камне; говорят, что с окладом и подставкой она весит несколько сотен гирь. Она так тяжела, что шесть мужчин не могут поднять ее» (*Tafur*. 1926. P. 141–142).

В этот период окончательно сложился цикл сказаний о мон-ре Одигон и его святыне, получивший распространение в правосл. мире в различных версиях, но имеющий в основе сведения из «Церковной истории» Феодора Чтеца. Одно из наиболее ранних компилятивных сочинений этой серии – «Повесть о храме Богородицы, именуемом Одигон», составленная в 1438–1439 гг., вероятно, в этом мон-ре (*Angelidi*. 1994. P. 113–149; рус. пер.: Повесть о храме Богородицы. 1996). Согласно тексту, на месте буд. мон-ря был «некий источник» с чистой водой. Два слепца, умывшись водой из источника, тотчас увидели свет, а это место прозвали именем Проводников (τῶν Ὀδηγῶν). О чуде узнала имп. св. Пульхерия и построила здесь храм, посвятив его Божией Матери, Которая «зримо представлена на этой божественной и священной иконе», постоянно осенявшей это место; «почти что нерукотворное и божественное изображение» создал ап. Лука. Его долгие годы сохраняли св. мужи, а затем уже в Антиохии икону получила из рук св. пустынных в награду за свои благодеяния имп. Евдокия. Она же и отослала икону и др. бо-

жественные дары имп. св. Пульхерии. Та поместила святыню в храме Богородицы. Икону Божией Матери она нарекла «Проводником, указывающим путь к всевозможным благам», и заповедала, чтобы она всегда оставалась в храме, приказав каждый вторник обходить с этой иконой весь город.

Сказания и записки путешественников XV в. свидетельствуют о том, что «О.» оставалась особо чтимой иконой до завоевания К-поля турками в 1453 г., но о богослужениях перед святыней в этот период сведений нет. На богослужении в соборе Св. Софии вечером, накануне штурма города в ночь на 29 мая, главной Богородичной иконы К-поля, вероятно, не было (*Васильев*. 1998. С. 355–356). В русской «Повести о взятии Царьграда турками в 1453 г.» «О.» упоминается один раз в начале повествования: цесарь с патриархом и архиереями собрал весь церковный клир, царский синклит и множество народа на богослужение; они вознесли молитвы «и предали город и весь народ в руки святой Богородицы Одигитрии...» (Повесть о взятии Царьграда турками в 1453 г. 1982. С. 221, 602). О судьбе иконы при захвате К-поля турками рассказывает только визант. историк Михаил Дука. Согласно его сведениям, ворвавшись в город, янычары начали сразу грабить дворец и мон-ри, в т. ч. мон-рь Хора, в котором тогда находилась «О.»: один из янычар разрубил палашом икону в драгоценном окладе на 4 части, и каждый из воинов по жребию получил свою долю (*Ducae*. 1834. P. 272, 288, 292; *Васильев*. 1998. С. 348–361).

Вторичные процессии с «О.». Главным богослужением с «О.» в средневизант. период был крестный ход по городу, описанный в упомянутых выше источниках. Каждый вторник процессия с иконой «О.» направлялась из мон-ря Одигон в один из к-польских храмов, вероятно, в тот храм, в к-ром был престольный праздник; икону несли «клирики», в шествии принимало участие множество народа; все пели гимны, несли горящие свечи; впереди «О.» «шли» др. образы из мн. церквей.

Дополнительные сведения о процессии с «О.» содержатся в кн. «Об отбытии датчан в Святую землю» кон. XII в. Ее автор говорит о 2 разных процессиях: об общегородском «хождении» (икону переносили из



одного квартала в другой «каждый день») и о шествии на площадь в 3-й день каждой недели, когда «она кружит вместе с собой своего носильщика» — самое раннее упоминание о «вращении» иконы «ангельским движением». Указание на то, что икону носили по городу «каждый день», является ошибочным, что может быть обусловлено как тем, что данный текст был составлен не очевидно, а «понаслышке» — со слов др. людей, так и тем, что в это время общегородские процессии стали редкими или прекратились совсем, оставив о себе лишь воспоминания.

В текстах XIII–XV вв. свидетельства о вторичных «хождениях» иконы по городу отсутствуют, что можно считать показателем окончательного пресечения традиции. В то же время в записках паломников XIV–XV вв. подробно описаны выходы и чудотворения «О.» на площади. Отмечается, что большую, тяжелую икону в драгоценном окладе перемещали из храма на площадь, где ее по очереди особым образом носили неск. избранных мужей. Общим местом для всех паломников является краткое замечание о чуде и исцелениях, происходивших от чудотворного образа. В относительно подробных описаниях авторы отметили пение клириков и народа, моление народа с плачем перед иконой.

Сведения паломников, сходные в основном, отличаются деталями и их интерпретацией: новгородский «аноним» кон. XIII — нач. XIV в. упоминал, что икона «утомляет 8 человек»; Стефан Новгородец констатировал, что икону поднимают 7–8 чел., ставят на плечи одному мужу, он расставляет руки в стороны, «его мотаает из стороны в сторону, глаза его закатываются», икону носят по площади по очереди 3–4 чел., перед ней 2 диакона держат рипиды, а другие — киот. Клавихо сообщал о нескольких «монашествующих канониках», живущих при храме Одигон и отличающихся строгостью жизни (не едят мяса и к.-л. жира, не пьют вина), а также о том, что икону выносят из церкви на площадь 3–4 чел. на кожаных поясах с крюками, один избранный старик легко поднимает ее себе на плечи и ходит с ней по площади; действие начинается утром, во время «чтения часов». Согласно Типикону, краткие литии в притворе храма

совершались после утрени, перед чтением 1-го часа. Лития с иконой «О.» имела др. характер, но ее выход из храма именно в это время мог быть обусловлен молитвословиями 1-го часа, прежде всего «Богородичным» («Что Тя наречем, о Благодатная...»), представляющим собой торжественное прославление Богородицы, явившей миру Спасителя («имела еси в объятиях Сына всех Бога»), и не повторяющимся в др. чтениях. В дневнике Тафура впервые рассказывается о служении «О.»: 6 мужчин не могут поднять тяжелую икону; приходят 20 мужей «особого рода», каждый в красном одеянии с куколем на голове, и совершают службу; один из них, избранный Богородицей, легко ставит икону себе на плечи и обходит с ней площадь 50 раз, потом то же делают другой и следующий за ним. Характерные для этого автора «точные цифры» (в т. ч. вес иконы (по рассказам) «в несколько сотен гирь» и кажушийся — «один унций») — скорее всего не реальные подсчеты, а усиливающие впечатление цифровые обобщения, характерные для эпоса. Тафур также писал о том, что во вторник на площади был рынок и пришедшим людям служители раздавали миро от иконы.

Упоминаемые в текстах «клирики» (или «богобязненные мужи») были либо монахами, либо членами особого братства. Подобное братство было создано для служения Римской иконе Божией Матери (см.: *Dobschütz*. 1903; *Ehrhard*. Überlieferung. Bd. 2. S. 623–624), к-рая после возвращения в К-поль из Рима предположительно в IX в., при имп. Михаиле III (840–867), была поставлена в Халкопратийский храм; члены братства (одиги) отвечали за еженедельную процессию Римской иконы с иконой «О.» и при посещении др. храмов почтительно несли ее вместе с «О.» во главе процессии (*Dobschütz*. 1903. S. 196–197, 201–202; *Angelidi*, *Papamastorakis*. 2000. P. 378; *Patterson-Shevchenko*. 1996. С. 135, 141. Примеч. 17). Подобные братства в XI–XII вв. создавались для служения и у других чтимых икон вне К-поля; напр., известны братства в Фессалии у иконы «О.», в сельской округе г. Фивы у иконы «Богородицы Навпактиссы» (49 чел.); членами такого братства были и священнослужители, и женщины-ми-

рянки (*Patterson-Shevchenko*. 1996. С. 135–136).

Время появления вторичного шествия с иконой неизвестно, нет сведений о том, в память какого события оно было установлено, ничего не говорится о его значении, об участии в нем императора и патриарха; определенного ответа на эти вопросы нет ни в записках путешественников, ни в исторических источниках. Визант. сказания, зафиксированные Николаем Месаритом и Никифором Каллистом, связывают традицию вторичной процессии с имп. св. Пульхерией, но, возможно, это шествие было организовано в IX в. после восстановления иконопочитания. И. А. Шалина полагает, что «последование вторичного действия» состояло из 2 сформированных в разное время «самостоятельных ритуалов»: сначала возникло шествие с иконой по городу, а позднее — утреннее «действие» на площади. Определяя истоки вторичной процессии, исследователь выдвинула оригинальное предположение, связывая эту традицию с воспоминанием о многомесячном землетрясении в 438–439 гг. при имп. Феодосии II, брате Пульхерии, которое могло прекратиться «с появлением иконы «Одигитрии» в Константинополе, согласно преданию, полученной Пульхерией именно в это время». Т. о., вторичное шествие могло быть «повторением вторичной литии, установленной в V веке» (*Шалина*. 2003. С. 63–68). Рассматривая возможные символические составляющие процессии с иконой, Шалина отметила такие элементы, как «отражение древнейшего иерусалимского цикла еженедельных праздников Пасхи», к-рые приходились на ночные бдения со вторника на среду, — в этот день совершалось шествие на Елеонскую гору и читалось пророчество о разрушении Иерусалима, а также то, что «пятидесятикратное обхождение площади... восходит к древней символике» 50-дневного пасхального цикла (Там же. С. 68–69). В основе же оформления утреннего «действия», приходящегося на IX в. (восстановление храма Одигон имп. Михаилом III Палеологом), по мнению Шалиной, лежит «прославление иконы как чудотворной целительницы и путеводительницы», отсюда включение таких эпизодов, как «инсценированное чудо прозрения слепых...

раздача святой воды и мира как зримых знаков чудотворности образа» (Там же. С. 69–70). Амер. исследовательница Б. Пентчева рассматривает вторичную процессию XI–XII вв. как символическую параллель событию Введения Богородицы во храм; в ее интерпретации девы, сопровождающие Марию, олицетворяют мудрых дев, притча о к-рых читается в Великий вторник Страстной седмицы; во вторичной процессии по городу «Богоматерь Одигитрия» — Дева-Путеводительница, Наставница — ведет чистых, украшенных шелками дев со свечами в руках и всех верных ко спасению (Pentcheva. 2006. P. 136–143). Противоречит фактам предположение А. М. Лидова о том, что вторичная процессия с «О.» была установлена в память о победе над аvaraми в 626 г. (на основании проповеди Феодора Сишкелла в 627 г. и что городские стены были обнесены иконой во вторник; см.: Lidov. 2000. P. 50–53; Он же (Лидов). 2009). Однако источники не называют эту икону «О.» и не связывают с к.-л. чудотворным образом (*Nicetas Choniates. Orationes et Epistulae / Ed. I. A. van Dieten. B., N. Y., 1972. P. 174–178*); как показала Шалина, в 626 г. на городские стены выносили Нерукотворный образ Спасителя (Шалина. 2003. С. 73–74. Примеч. 114), тогда как икону «О.» не приносили на городские стены и во время осады К-поля в 727 г. (*Angelidi, Papamastorakis. 2000. P. 387. Not. 70*).

Предложенные совр. исследователями объяснения выбора вторника для процессии с иконой «О.» в наст. время остаются гипотезами, не имеющими исторического подтверждения. Однако всеобъемлющее духовное значение вторичного выхода «О.» как главной чудотворной иконы К-поля было хорошо понятно византийцам и без указания на то исторических причин, что отражено в «Повести о храме Богородицы, именуемом Одигон»: по установлению имп. св. Пульхерии «икона должна была... находиться во храме ради безопасности дворцов, града сего и всего мира», а «каждый вторник при зажженных свечах, с пением псалмов и гимнов» с ней надлежало обходить город «во отгнание всякого супостата, больным же — во посещение, скорбящим — милосердное утешение и по-иному недугующим и страждущим — во всеильную помощь» (Повесть о храме

Богородицы. 1996. С. 469). Именно это значение процессия с «О.» имела как при «хождении» по храмам города, так и в сокращенном вторичном выходе на площадь, продолжавшемся вплоть до последних лет существования Византийской империи.

В отношении совр. попыток символически интерпретировать яркие сами по себе детали в описаниях очевидцев «действия» с иконой следует заметить их некую преувеличенность и надуманность. Так, напр., поза носильщика иконы, напоминающая распятого человека, страшная мимика его лица и шатающаяся походка могут быть объяснимы объективными причинами: тяжелым весом иконы, заставляющим человека двигаться быстро, шатаясь и вращаясь под тяжестью ноши, а от невероятного напряжения закатывать глаза. Причины же, по к-рым в XIV–XV вв. икону обносили по площади неск. раз, можно объяснить необходимостью народа успеть приобщиться к святыне, а также, возможно, в знак ее прежнего продолжительного «хождения» по городу.

По сообщениям рус. паломников, в проч. дни недели «О.», стоявшая в монастырском храме, была доступна для поклонения — целования и помазания елеем.

Канон молебный «О.». Никифор Каллист сообщал, что перед началом вторичной процессии с «О.» совершалось богослужение, прославлявшее святыню (*Zerou Tognazzi. 1986. P. 238–240; Плюханова. 2016. С. 133–134*). В это богослужение мог включаться «Канон радостный» с тропарями «О.», созданный иером. Игнатием, возможно, в мон-ре Одигон и первоначально исполнявшийся только там (*Плюханова. 2016. С. 133–135*). Канон входит в состав молебного чина и является упрощенным, «общественно радостным» (народным) вариантом акафиста, выполняющим роль благодарственной молитвы. Главная его особенность — «наименование Богородицы Одигитрией»; как и в молитве «О.» патриарха Филофея, он «становится богослужением Одигитрии и подразумевает присутствие иконы» (Там же. С. 142–143, 152–153). На Русь канон был привезен митр. Кириилом; переведенный на рус. язык, он получил широкую известность (в отличие от Греции и южнослав. стран), возможно, благодаря распространению

списков к-польской иконы «О.»; использовался в службах иконам-спискам «О.»: Смоленской, Казанской, Тихвинской и в «общей службе чудотворным иконам» (Там же. С. 135, 149).

В богослужении Вел. Новгорода в XV в. «Канон радостный» стал одним из недельных чтений (отмечено в Псалтири архиеп. Новгородского Геннадия): вторник был посвящен «пречистой Одигитрии и Леонтию»; в выборе вторника отразились влияния древней греч. традиции (Там же. С. 159–161). В рус. богослужебной практике канон читается вместо полунощницы на Успение Пресв. Богородицы и воспринимается как элемент греческого почитания «О.» (*Дмитриевский. 1884. С. 191; Плюханова. 2016. С. 160*). Черты визант. богослужения иконе «О.» присутствуют и в просторном компилятивном «Сказании о иконе Божией Матери Одигитрии» XVII в. (Сказание о иконе Божией Матери Одигитрии: Facs. из ркп., принадлежащей кн. П. П. Вяземскому, № LXIII. СПб., 1878. (Изд. ОЛДП; № 19)). В этом сочинении «О.» понимается и как икона Богородицы, и как Сама Божия Мать; икона «О.» описывается по типу Тихвинской (пяточка Младенца Христа обращена к зрителю); этой и др. деталям «даются символические толкования, в смелости доходящие до произвола» (*Плюханова. 2016. С. 175–180*). Инок Арсений Глухов (1-я пол. XVII в.), писатель и справщик Печатного двора, составил 2 службы «О.» на вторник Светлой седмицы, использовав «Канон радостный» и др. греч. источники (Там же. С. 180–188).

В греч. (визант.) источниках нет календарного церковного праздника, посвященного «О.», но имеются др. формы ее активного почитания. В кон. XIV — 1-й пол. XV в. прославление «О.» в Византии выражалось не только в еженедельной вторичной процессии и др. перемещениях иконы. Николай Кавасила в проповеди на Успение Пресв. Богородицы прославляет «О.» как Спасительницу. Молитвы к Богородице «О.» включены в службу Страстной седмицы, составленной Никифором Ксанфопуллом (*Zerou Tognazzi. 1986. P. 251–252, 254; Плюханова. 2016. С. 138–139, 188*). Исследователи видят в этой службе взаимосвязь между иконой Божией Матери и Распятием (*Zerou Tognazzi. 1986. P. 249–*

250). Для чтения в Великую пятницу визант. полемистом Иосифом Вриеннием (1-я пол. XV в.) была составлена гомилия, посвященная иконе «О.»; с этой святыней он связывал все основные победы К-поля (Ibid. 1986. P. 244; Плюханова. 2016. С. 177, 188). После падения Византии чествование «Одигитрии» во вторник Светлой седмицы сохранялось не только на Руси, но и в Италии (Плюханова. 2016. С. 188–189).

Иконография. Изображение константинопольской «О.». Сохранились неск. памятников, показывающих не только общий вид чудотворной иконы, но и фиксирующие ее почитание, соответствующее описаниям путешественников XIV–XV вв. На фреске юж. стены в нартексе ц. Панагии Влахернитиссы в Арте, Греция (ок. 1300) с большими подробностями представлена вторичная процессия с «О.» в мон-ре Одигон (Achimastou-Potamianou. 1981; Angelidi, Papamastorakis. 2000. II. 211. P. 379). В центре композиции изображена крупная квадратная икона «О.», к-рую держит на плечах носильщик с распростертыми, как на кресте, руками; его красно-коричневая туника препоясана по груди крест-накрест ремнем; по сторонам от него стоят др. носильщики с подобными поясами, а также женщины с подсвечниками-кацеями в руках. В нижней части композиции показаны сцены рыночной торговли, раздачи св. воды и мира народу. Слева вверху — многоэтажное здание на арочных колоннах, в окнах и проемах верхних этажей — фигуры женщин, смотрящих на процессию. Над иконой написано ее наименование «ΜΡ ΘΥ ΗΟΔΗΓΗΤΡΙΑ», выше — надпись с названием композиции, указывающим на празднество иконы «Богоматери Одигитрии» в К-поле («Η χάρις της υπεραγίας Θεοτόκου της Οδηγήτριας της εν τη Κωνσταντινπόλει»). Изображение Богоматери с Младенцем на иконе почти полностью утрачено; частично сохранились лишь нимбы и очертания голов, позволяющие определить фронтальное положение обеих фигур.

Второе изображение — выходная миниатюра в лист в Псалтири Гамильтона (Berolin. Mus. Kupf. 78 A 9 (Hamilton 119), ок. 1300). В центре композиции, под киворием с треугольным навершием, — большого формата квадратная икона Богией Матери



Фрагмент росписи.
Ок. 1300 г.



Фрагмент прориси

Процессия

с иконой Богией Матери «Одигитрия» в нартексе ц. Панагии Влахернитиссы в Арте.
Ок. 1300 г.

с 3-частной ручкой, вставленной в пирамидальную подставку. На иконе представлена поясная фигура Богоматери, слегка склонившей голову к Младенцу Христу, сидящему на Ее левой руке. Правая рука Богоматери в жесте моления обра-

гурь архангелов; в центре нижнего поля к средней части ручки прикреплена небольшая икона, являющаяся уменьшенным, сокращенным (без архангелов) списком большой иконы, предназначенным для целования. Наверху иконы — свернутая красная завеса, концы к-рой спускаются с обеих сторон; вторая, ажурная, завеса закреплена на кивории. Слева от иконы находятся фигуры 2 юношей, препоясанных коричневыми ремнями, и ребенок; справа — 3 жен. фигуры. На переднем плане — коленопреклоненные донаторы: слева — бородатый мужчина, справа — женщина. Все предстоящие и поклоняющиеся иконе в красных одеяниях, они простирают к ней руки в жесте моления. Донаторы отделены от предстоящих фигур 2-го плана невысокой ажурной преградой-завесой, сходной с завесой в верхней части кивория. По мнению исследователей, на миниатюре представлена либо чудотворная к-польская святыня с членами служащего ей братства, либо, что более вероятно, один из чтимых списков «О.».



Моление перед иконой Богией Матери «Одигитрия».

Миниатюра из Псалтири Гамильтона.
Ок. 1300 г.

(Berolin. Mus. Kupf. 78 A 9 (Hamilton 119)).

Фото: biblia.okis.ru

щена к Христу; правой рукой Он благословляет, в левой — держит свиток. Мафорий Богоматери коричневого цвета, одежды Христа золотые. В верхних углах иконы — полуфи-

Местнотчимые иконы Богоматери с Младенцем, возможно восходящие к иконографии к-польской «О.» и почитавшиеся подобно чудотворному оригиналу, но с местными особенностями, упоминаются в источниках XI–XII вв.: «Одигитрия» в Фессалонике (Eustathios of Thessaloniki. The Capture of Thessaloniki / Trad.

J. R. Melville Jones. Canberra, 1988. P. 142. 3–21; *Паттерсон-Шевченко*. 1996. С. 135–136), «Богоматерь Навпактисса» в сельской округе близ Фив (*Nesbitt, Wiita*. 1975; *Паттерсон-Шевченко*. 1996. С. 136), «Богоматерь Эфесская» прп. Ефросинии Полоцкой (*Шалина*. 1996). Поскольку эти иконы (кроме последней) не сохранились, нельзя сказать, являлись ли они списками к-польской святыни.

Вторичное действо с к-польской «О.» представлено на шитой пелене кон. XV – нач. XVI в. (ГИМ; см.: *Преображенский*. 2012). Больших размеров икону на 3-частной ручке несет на плечах крестообразно препоясанный носильщик с разведенными в стороны руками. «О.» по общей схеме и деталям иконографии (полуфигуры архангелов) полностью соответствует изображению иконы на миниатюре в Псалтири Гамильтона.

Так же изображена Богоматерь с Младенцем на иконе из Вознесенского мон-ря Московского Кремля (ГТГ; см.: Дионисий «живописец пресловущий»: [Кат. выст. | М., 2002. Кат. 1), к-рая, согласно летописной записи, является точным списком к-польской святыни («в ту меру сделана якоже в Цареграде чудная»; в 1482 г. она обгорела и была вновь написана Дионисием, повторившим иконографию и композицию (рисунок) пострадавшей греч. иконы («...написа... в той же образ») (ПСРЛ. Т. 6. С. 234). Эта икона может быть отождествлена с одним из 2 списков «О.», выполненных либо Суздальским архиеп. Дионисием, либо по его заказу, и посланным на Русь в 1381 г. На этой иконе фигуры Богоматери и Младенца Христа представлены фронтально, в верхних углах иконы – полуфигуры архангелов; особенностью изображения является то, что свиток, придерживаемый левой рукой Христа, поставлен вертикально на Его колено (об иконе см.: *Гусева*. 1984; *Щенникова*. Царьградская святыня. 1999; *Она же*. Икона «Богоматерь Одигитрия». 1999).

Названные выше изображения свидетельствуют о том, что в кон. XIII–XV в. главный чудотворный Богородичный образ К-поля представлял собой икону с поясной фигурой Богоматери, держащей Младенца Христа на левой руке; обе фигуры были показаны фронтально, но лик Богоматери мог быть слегка



Процессия с иконой Божией Матери «Одигитрия».
Пелена. Кон. XV – нач. XVI в.
Мастерская вел. кнг. Елены Волошанки (ГИМ)

склонен и повернут к Младенцу; правая рука Богоматери с раскрытой ладонью была обращена к Христу в жесте моления; правой, приподнятой и слегка отведенной в сторону рукой Христос благословлял,



Божия Матерь «Одигитрия».
Икона. Ок. 1381 г. (?) и 1482 г.
Происходит
из собора Вознесенского мон-ря
Московского Кремля (ГТГ)

в левой руке держал свиток, который, судя по большинству примеров, мог быть поставлен на колено вертикально, но мог располагаться и по-другому – горизонтально или диагонально. В верхних углах иконы, вероятно, находились изображения архангелов. Как выглядела древняя чудотворная икона из мон-ря Одигон и очевидно заменявшие ее списки в предшествующие столетия, до лат. завоевания, точно не известно. По мнению большинства ученых, в общих чертах она была похожа на сохранившиеся более

поздние иконы с надписью «О.», но имела свои особенности. Определенные эти особенности затруднительно, поскольку связано с проблемой разграничения чудотворного образа из мон-ря Одигон и многочисленных изображений Богоматери с Младенцем, к-рые исследователи относят к иконографическому типу «О.».

«О.» как иконографический тип в иконописной традиции и в совр. медиэвистике воспринимается в первую очередь через соотношение фигур: Пресв. Богородица держит Младенца Христа на левой руке (тип, в к-ром Она держит Его на правой, получил греч. название «Дексиократусса»). По мнению В. Н. Лазарева и др. искусствоведов XIX–XXI вв., в данном типе Пресв. Богородица может быть изображена в рост, по пояс или сидящей на престоле, т. е. к этой иконографии относится любое изображение Божией Матери с Младенцем, отличающееся от др. распространенного иконографического типа – «Умиление», в к-ром лики Божией Матери и Младенца Христа максимально сближены или соприкасаются.

Связь этого обобщенного долгой традицией иконографического типа с чудотворной иконой К-поля трактуется по-разному. Н. П. Кондаков считал, что чудотворная икона монастыря Одигон имела изображение Божией Матери в рост и появилась не ранее X–XI вв.; более ранние иконы этого типа не являются списками образа из мон-ря Одигон. По мнению др. исследователей, чудотворная икона появилась раньше, до иконоборчества, и все подобные ей иконы (и их варианты) восходят к ней.

Большинство исследователей разделяли т. зр., что все иконографические варианты и чтимые иконы «О.» (Иверская, Тихвинская и др.) восходят к чудотворному образу мон-ря Одигон как списки и могут именоваться так же, как к-польская икона, – «О.». Однако, по мнению Пенчевой, к-польская икона «О.» – это прежде всего процессионная (выносная) икона, к-рая и была создана специально для процессий (литий, стациональных богослужений). Ее списки-реплики XIV–XV вв. отмечены именуемой надписью, и в них переданы точные особенности иконографии: позы, положения рук, голов, типы одежд и украшений, наличие ме-

дальнонов с ангелами. Т. е., подобные по иконографии иконы неправильно называть «О.» при отсутствии указанных элементов. Данное мнение во многом разделяет Л. А. Щеннико-



Божия Матерь «Одигитрия».
Двусторонняя икона.
Кон. XII в.
(Византийский музей, Кастория)

ва, к-рая полагает, что необходимо различать иконографический тип и чудотворный образ-оригинал, учитывать 2 значения «извода»: конкретное, связанное с чудотворной иконой К-поля, и обобщенно-условное, применимое для данного иконографического типа.

Списки-реплики константинопольской «О.». Вероятно, один из наиболее ранних списков к-польской святыни с именующей надписью «Одигитрия» — образ Богородицы кон. XIII в. на лицевой стороне 2-сторонней иконы из галереи икон в Охриде (Македония) (*Мишковик-Пепек*. 1984). Иконография и композиция соответствуют названным выше изображениям; свиток в опущенной руке Христа расположен горизонтально, архангелы не представлены. На серебряном окладе — пластинка с надписью.

Близкое изображение — на небольшой визант. иконе 1-й трети XIV в. из Благовещенского собора Московского Кремля, в серебряном окладе, с именующей надписью «Одигитрия» на пластинке оклада (Византийские древности. 2013. Кат. 82). Во 2-й пол. XIV в.—1-й трети XV в. подобные изображения Богородицы с Младенцем с именующей надписью «Одигитрия» становятся многочисленными, напр.:

небольшая икона из Благовещенского собора Московского Кремля (полуфигуры архангелов в медальонах, диагонально расположенный свиток в поднятой руке Христа, см.: Византийские древности. 2013. Кат. 84); 2-сторонняя икона из Византийского музея в Афинах (полуфигуры архангелов, вертикально поставленный свиток, на верхнем и боковых полях — двенадцатые праздники, см.: *Mother of God*. 2000. Cat. 64); 2-сторонняя икона из Родоса (диагонально расположенный свиток в опущенной руке Христа, архангелы отсутствуют, см.: *Ibid*. Cat. 66); икона ок. 1370 г. из Музея Македонии в Скопье (полуфигуры архангелов, вертикально поставленный свиток, см.: *Drpić I*. Epigram, Art, and Devotion in Later Byzantium. Camb., 2016. P. 357. Fig. 7.2); 2 иконы из монастыря Ватопед (одна утрачена и заменена в XVIII в., в окладе нач. XIV в.) — с именующей надписью на 2 табличках, полуфигурами архангелов и чеканными двенадцатыми праздниками на окладе — см.: *Цигаридас Е. Н., Ловерду-Цигарида К.* Священная великая обитель Ватопед: Византийские иконы и оклады. М., 2016. С. 299–311. Ил. 234–249; другая — 2-й пол. XIV в., с местным названием «Элеовритисса», в окла-



Божия Матерь «Одигитрия».
Икона из ц. вмч. Дмитрия Солунского
Маркова мон-ря (Македония).
1406–1418 гг.
(Музей икон, Охрид)

де того же времени с надписью «Одигитрия» на пластинке оклада, в опущенной руке Христа — горизонтально расположенный свиток, архангелы отсутствуют — см.: Там же. С. 311–313. Ил. 250); икона из

ц. вмч. Дмитрия Солунского Маркова мон-ря в Македонии (1406–1418, Музей икон, Охрид). Образы Богородицы аналогичной иконографии с надписью «Одигитрия» встречаются в этот период и на произведениях личного благочестия, и на печатях.

В Др. Руси к прославленным спискам-репликам к-польской «О.» (из ныне известных по истории почитания и реконструируемых по особенностям иконографии) относится *Смоленская икона Божией Матери «Одигитрия»* (*Щенникова*. Визант. иконы. 2017). Еще один чтимый рус. список-реплика, с иным расположением свитка в руке Христа — надвратная Смоленская икона «Одигитрия» из Успенского собора Смоленска (кон. XVI — нач. XVII в.; см. в ст.: *Смоленская икона Божией Матери «Одигитрия»*), к-рая была особенно почитаема в XVIII–XIX вв. Ист.: *Ducaе M.* Historia Byzantina / Ed. I. Bekker. Bonnae, 1834. P. 272, 288, 292. (CSHB; 18); *Клавио Р. Г., де*. Дневник путешествия ко двору Тимура в Самарканд в 1403–1406 гг. / Под ред. И. И. Срезневского. СПб., 1881. С. 82–84; Книга Паломник. С. I–III, XX–XXI, XIV–XXV, XLIX, LI, XC–XCIV, 21, 55–56, 82; *Scriptores minores historiae Danicae medii aevi* / Ed. M. C. Gertz. Kbh., 1918/1920. Vol. 2. P. 490–491; *Tafur P.* Travels and Adventures: 1435–1439 / Transl., ed., introd. M. Letts. L., 1926. P. 141–142; Повесть о взятии Царьграда турками в 1453 г. // ПЛДР. 2-я пол. XV в. М., 1982. С. 216–167; *Продолжатель Феофана*. Жизнеописание визант. царей. СПб., 1992. С. 88; Книга хожений; Описание святынь К-поля в лат. рукописи XII в. / Пер., предисл. и коммент.: Л. К. Масиель Санчес // Чудотв. икона в Византии и Др. Руси / Ред.-сост.: А. М. Лидов. М., 1996. С. 436–463; Повесть о храме Богородицы, именуемом Одигон / Пер., предисл. и коммент.: А. М. Крюков // Там же. С. 464–475; Таррагонский аноним: «О граде Константинополе»: Лат. описание реликвий XI в. / Пер., предисл. и коммент.: Л. К. Масиель Санчес // Реликвии в искусстве и культуре восточнохрист. мира: Тез. докл. и мат-лы междунар. симпозиума / Ред.-сост.: А. М. Лидов. М., 2000. С. 155–170. Лит.: *Казанский П. С.* Лука Евангелист, как иконописец // Древности. Тр. МАО. 1870. Т. 2. С. 46–51; *Дмитриевский А. А.* Богослужение в Рус. Церкви в XVI в. Каз., 1884. Ч. 1; *Успенский А. И.* О худож. деятельности евангелиста Луки. М., 1901; *Dobschütz E., von.* Maria Romania: Zwei unbekannte Texte // BZ. 1903. Bd. 12. N 1. S. 173–214; *Кондаков*. Иконография Богородицы. Т. 2. С. 154–156; *Heisenberg A.* Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion. Münch., 1923. Bd. 2: Die Unionsverhandlungen vom 30. August 1206; *idem*. Zur Geschichte der lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion // *Idem*. Quellen und Studien zur spätbyzantinischen Geschichte. L., 1973. Tl. 2. S. 15–17. Pars. 1–2; *Grumel V.* Le mois de Marie des Byzantins // EO. 1932. Vol. 31. N 167. P. 257–269; *Mercati S. G.* Santuari e reliquie Constantinopolitane secondo il codice Ottoboniano Latino 169 prima della

Conquista latina (1204) // *PARA.R.* 1936. Vol. 12. P. 133–156 (перезд.: *Idem.* Collectanea Byzantina. Bari, 1970. Vol. 2. P. 464–489); *Wolff R. L.* Footnote to an Incident of the Latin Occupation of Constantinople: The Church and the Icon of the Hodegetria // *Traditio.* N. Y., 1948. Vol. 6. P. 319–328; *Nesbitt J., Wiita J.* A Confraternity of the Commemorative Era // *BZ.* 1975. Bd. 68. N 2. S. 360–384; *Ciggaar K. N.* Une description de Constantinople traduite par un pèlerin anglais // *REV.* 1976. T. 34. P. 211–267; *idem.* Une description de Constantinople dans le Tarragonensis 55 // *Ibid.* 1995. T. 53. P. 117–140; *Achimastou-Potamianou M.* The Byzantine Wall Paintings of Vlacherna Monastery (Area of Arta) // *Actes du XV^e Congrès intern. d'Etudes Byzantines.* Athenes, 1981. Vol. 2: Art et Archéologie. Communications A. P. 1–14. Pl. 14–17; *Гусева Э. К.* Об иконе Одигитрии 1482 г. из Вознесенского мон-ря и ее значении в творчестве Дионисия // *ПКНО.* 1982. Л., 1984. С. 233–247; *Милькович-Пенек П.* Антологија на македонската колекција на икони // Уметничкото богатство на Македонија. Скопје, 1984. С. 182. Ил. па с. 184; *Majeska G. P.* Russian Travelers to Constantinople in the 14th and 15th Cent. Wash., 1984; *Zerou Tognazzi I.* L'Iconografia e la «Vita» delle miracolose icone della Theotokos Brefokratoussa: Blachernitissa e Odighitria // *BollGrott.* Ser. 2. 1986. Vol. 40. P. 215–287; *Belting H.* Bild und Kult: Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst. Münch., 1990. S. 64–66, 70–71, 624, N 9; *idem.* Likeness and Presence: A History of the Image before the Era of Art. Chicago; L., 1994. P. 63–73; *Angelidi C.* Un texte patriographique et édifiant: Le «Discours narratif» sur les Hodégoi // *REV.* 1994. T. 52. P. 113–149; *Бутырский М. Н.* Визант. богослужение у иконы согласно типу мон-ря Пантократора 1136 г. // Чудотв. икона в Византии и Др. Руси. М., 1996. С. 146–147, 157; *Кучкин В. А., Суликова Т. А., вступ. ст., публ.* Древнейшая редакция Сказания об иконе Владимирской Богоматери // Там же. С. 476–509; *Паттерсон-Шевченко Н.* Служители святой иконы // Там же. С. 133–144; *Шалина И. А.* Богоматерь Эфесская—Полоцкая—Корсунская—Торопецкая: Ист. имена и архетип чудотв. иконы // Там же. С. 200–251; *она же.* Чудотворная икона «Богоматерь Одигитрия» и ее вторичные «Хождения» по К-полю // *ИХМ.* 2003. Вып. 7. С. 51–74; *Васильев А. А.* История Визант. империи: От начала Крестовых походов до падения К-поля. СПб., 1998; *Vacci M.* La Vergine «Oikokyra», Signora del Grande Palazzo: Lettura di un passo di Leone Tusco sulle cattive usanze dei Greci // *ASNSP.* Ser. 4. 1998. Vol. 3. N 1/2. P. 261–279; *idem.* With the Paintbrush of the Evangelist Luke // *Mother of God.* 2000. P. 80; *Щенникова Л. А.* Икона «Богоматерь Одигитрия» из Вознесенского мон-ря Моск. Кремля и ее почитание в XV–XVII вв. // *Ферантонковский сб. М., 1999.* Вып. 5. С. 274–276; *она же.* Царьградская святая «Богоматерь Одигитрия» и ее почитание в Моск. Руси // *ДРИ.* 1999. [Вып.:] Византия и Др. Русь. С. 329–347; *она же.* Визант. иконы Богоматери, почитавшиеся в Моск. Кремле, и их влияние на сложение иконогр. типов Одигитрии в древнерус. живописи 2-й пол. XV–XVI вв. // Там же. 2017. [Вып.:] Визант. мир. С. 93–114; *она же.* История иконы «Богоматерь Одигитрия Надвратная» в Успенском соборе Смоленска в публикациях и в свете новых исследований // *ИХМ.* 2017. Вып. 14. С. 248–290; *Angelidi Ch., Papamastorakis T.* The Veneration of the Virgin Hodegetria and the Hodegon Monastery // *Mother of God.*

2000. P. 373–387; *Lidov A.* Miracle-Working Icons of the Mother of God // *Ibid.* P. 50–53; *он же (Лидов А. М.).* Пространственные иконы: Чудотворное действо с Одигитрией К-польской // *Он же.* Иеротопия: Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. М., 2009. С. 37–67; *Mother of God: Representation of the Virgin in Byzantine Art / Ed. M. Vassilaki.* Mil., 2000. Cat. 54. P. 388–389; *Nicol D. M.* Venezia e Bisanzio. Mil., 2001. P. 206; *Pentcheva B. V.* Icons and Power: The Mother of God in Byzantium. Univ. Park, 2006. P. 109–143; *Смирнова Э. С.* «Смотря на образ древних живописцев...»: Тема почитания икон в средневек. Руси. М., 2007. С. 106–134; *Akropolis G.* The History / Introd., transl., comment. R. Macrides. Oxf., 2007. P. 380–388; *Преображенский А. С.* Ктиторские портреты средневека. Руси: XI – нач. XVI в. М., 2012. Прил. 2. С. 466–468; *Византийские древности: Произведения искусства IV–XV в. в собр. Музеев Моск. Кремля.* М., 2013; *Плюхацова М. Б.* «Кипение света»: Рус. Одигитрии в литург. поэзии и в истории. СПб., 2016.

Л. А. Щенникова

Прочие чтимые иконы «О.».
Икона «О.» в монастыре Ксенофонта на Афоне (празд. 21 янв.). Согласно монастырскому преданию, внесенному в рус. лит. своды о чудотворных иконах Пресв. Богородицы С. И. Снеессоревой и Е. Н. Поселянина (Погожева), эта икона с незапамятных времен пребывала в мон-ре Ватопед. Она находилась в кафоликоне при колонне левого (сев.) клироса, откуда в 1730 г. чудесным образом исчезла; нашли ее в монастыре Ксенофонта, от которого до Ватопедской обители 3 часа пути. После возвращения и повторного исчезновения святыни, она была оставлена в мон-ре Ксенофонта. Там икона была поставлена в кафоликоне на том же месте, что и в мон-ре Ватопед, откуда к ней некое время присылали елей и свечи. Посетивший мон-рь Ксенофонта в 1726 и 1746 гг. В. И. Григорович-Барский отмечал его крайнее оскудение и запустение из-за крупного долгового обязательства «жидам в Солуне» (*Григорович-Барский.* 2004. С. 292). Он не называет подобной иконы среди святынь мон-ря; возможно, в монастырском предании было зафиксировано участие в восстановлении мон-ря Ксенофонта во 2-й пол. XVIII в. братии мон-ря Ватопед, в к-ром почиталось под разными наименованиями неск. икон типа Одигитрия. Икона мон-ря Ксенофонта находится в новом кафоликоне обители (см. ст. *Ксенофонта преподобного монастыря на Афоне*), имеет мощевик на уровне правой руки Божией Матери, украшена серебряным позолоченным



Божия Матерь «Одигитрия». Икона. Кон. XIV – нач. XV в. (мон-рь Ксенофонта, Афон)

окладом XIX в. с многочисленными привесами.

Н. П. Кондаков, видевший икону в 1898 г., считал ее произведением «отличного письма XVI в.». Изучение и реставрация иконы во 2-й пол. XX в. показали, что она была написана в кон. XIV – нач. XV в. (размер иконы 122×73 см; у Кондакова – 121×71 см). По композиции она следует основному типу к-польской иконы «О.», но Младенец сидит ближе к Матери, Его фигура почти целиком помещается на фоне Ее левого плеча. Подпись «Одигитрия» в одну строку расположена над правым плечом Богородицы. Стиль исполнения соответствует принципам столетней живописи, отличаясь благородством рисунка и чистотой красок. Лик Богоматери имеет классические пропорции, он вытянутый, подчеркнута овальной формы, с крупными глазами и румяными губами, вишневый мафорий имеет орнаментированный край в виде расшитой камнями и жемчугом золотой каймы и золотого кружева. Емануил облачен в белую тунику с узорами и золотисто-желтый хитон, Его короткие, волнистые волосы – золотистого, почти рыжего оттенка. В углах – медальоны с архангелами. Нимбы орнаментированы тиснением по золотому фону. По типу и стилю икона принадлежит к кругу списков, распространенных в Византийской империи позднепалеологовского периода: 2-й пол. XIV в. – как иконы из

мон-ря Влатадон, Фессалоники, из Византийского музея в Афинах, из ц. Богоматери Перивлепты в Охриде, или рубежа XIV и XV в., как иконы из мон-ря вмц. Екатерины на Синае, афонского мон-ря Пантократор; или иконы, составляющей центральную деталь композиции «Торжество Православия» (ок. 1400, Британский музей, Лондон).

Лит.: *Снесорова*. Земная жизнь Пресв. Богородицы. С. 95; *Поселянин Е.* Богоматерь. С. 130–132; *The Holy Xenophontos Monastery: The Icons / Ed. E. N. Kyriakoudis e. a. Mount Athos, 1999. P. 63, 78, 80. Fig. 2, 22, 23; Григорович-Барский В. И.* Второе посещение Св. Афонской горы. М., 2004. С. 292; *Кондаков Н. П.* Памятники христ. искусства на Афоне. М., 2004. С. 153–154.

Костромская икона «О.», одна из святынь костромского Богоявленско-Анастасиинского мон-ря, см. в ст.: *Смоленская икона Божией Матери «Одигитрия»*.

Воронинская икона «О.» (не сохр.), чудотворная, святыня Воронинской в честь Успения Пресв. Богородицы пуст. Череповецкого у. Новгородской губ. (близ совр. дер. Воронино Череповецкого р-на Вологодской обл.). Сказание об иконе известно в неск. списках, древнейший из к-рых датируется посл. четв. XVII в. Икона обретена в 1-й четв. XVI в. (2 редакции Сказания называют разную дату — 15 июня 1509 или 1518) пономарем ц. во имя арх. Михаила в с. Ильинском Иоанном. Возвращаясь из леса, он неск. раз оказывался на одном и том же месте, у дерева с иконой, пока не решил перенести ее в Архангельскую ц. Дважды образ исчезал из храма и вновь обнаруживался на месте своего явления. После исцеления слепой от рождения девицы Феодосии местные жители убедились в чудесах от иконы и возвели для нее часовню в лесу. Близ часовни стали селиться иноки. В 1522 г. на ее месте была построена ц. в честь Успения Пресв. Богородицы и основана пустынь, получившая название Воронинской по имени одного из первых настоятелей, Марка Ворони. Период наибольшего почитания иконы относится к сер. XVIII в., тогда же была создана служба ее явлению (ЧерМО). В 1792 г. пустынь была упразднена после сильнейшего пожара, в к-ром сгорели деревянные монастырские постройки, в т. ч. и церковь, где находилась икона. Существует версия, зафиксированная лишь в устном предании, что икона

не погибла при пожаре, а была похищена и продана перекупщикам, у к-рых ее выкупили монахи Югской Дорощеевой пуст. На пепелище в 1804 г. была построена приходская каменная Успенская ц. Согласно описи храма 1895 г., в его главном алтаре, за жертвенником, слева, находился список с чудотворного образа (Главная церковная и ризничная опись Успенской Воронинской церкви, 1895 // ЧерМО. Ф. 8. Оп. 21. Д. 54).

Расширенная редакция Сказания описывает икону как «честнаго и славнаго Ея Одигитрия, имуща на руце образ начертанный Превечнаго Младенца». Литература о Богородичных иконах XIX — нач. XX в. относилась образ к спискам Смоленской иконы Божией Матери. Однако в рукописном сборнике, содержащем тексты о святых и святынях Белозерского края (Гос. музей-усадьба «Архангельское». Инв. № 18405, сер. и посл. четв. XVIII в.), время и место создания к-рого соответствуют наибольшему почитанию образа, в качестве иллюстрации к Сказанию о Воронинской иконе приведена миниатюра, изображающая икону в типе Умиления. Совр. вариант Воронинской иконы воссоздан на основе этого изображения. Лит.: *Снесорова*. Земная жизнь Пресв. Богородицы. С. 255; *Поселянин Е.* Богоматерь. С. 488; *Хрусталёв М. Ю.* «Странно чудо явления образа Твоего, Владычице...» // *Соборная горка: Вестн. истории и культуры Череповецкого края. Череповец, 2001. Вып. 1. С. 58–72; Мальцев М. Г.* Успенская Воронина пуст. СПб., 2010. Ч. 1; *он же.* Забытая вологодская святыня // *Благовестник. Вологда, 2012. № 4. С. 19–23; он же.* Воронинская икона Божией Матери: [Буклет]. Череповец, 2014; *Рыков Ю. Д.* Сказание о чудотв. Воронинской иконе Божией Матери // *ВЦИ. 2010. № 1/2(17/18). С. 176–214.*

Усть-Недумская икона «О.» (не сохр.), чудотворная, святыня Леонидовой Усть-Недумской в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы пустыни. Сказание, к-рое датируют 50-ми гг. XVII в., сообщает о том, что в 1603 г. Пресв. Богородица явилась прп. Леониду Усть-Недумскому и повелела взять из Моржегорской Николаевской пуст. Холмогорского у. «Ее икону, именуемую Одигитрией», перенести образ на Туринскую гору в Устюжском у. и возвести там для иконы храм. После неоднократного повторения видения прп. Леонид выполнил повеление Пресв. Богородицы. 17 февр. 1608 г. икона была помещена в по-

строенную прп. Леонидом деревянную ц. в честь Введения Пресв. Богородицы во храм, после чего, согласно сказанию, почти сразу же начались чудеса. Страждущие получали исцеления как непосредственно на месте пребывания иконы, так и удаленно — по обету совершить паломничество к образу. Забывшим или отложившим исполнение обета являлся с напоминанием старец, в к-ром некий Конков, исцелившийся от беспования в 1610 г., узнал прп. Леонида. Икону неск. раз перемещали между храмами обители, в 1652 г. — в деревянный Введенский с приделом во имя вмц. Параскевы, возведенный из-за опасности половодья на новом месте, в устье р. Недумы, после чего и пустынь, и саму икону стали называть Усть-Недумскими; в 1678 г. — в деревянный храм в честь иконы Божией Матери «Одигитрия», построенный для чудотворного образа. Сохранившаяся каменная ц. (1763) в честь Введения Пресв. Богородицы во храм с приделом вмц. Параскевы после упразднения пустыни (1764) стала приходской. Чудотворная икона была помещена в соименный образу придел храма, пристроенный к основному зданию в 1833 г.

Согласно описанию В. Лебедева, «образ Одигитрии небольшого размера, хорошей иконописи; на нем венец, поля и оклад сребро-золоченые, чеканной работы; оглавие и риза низаны по фольге мелким жемчугом с разноцветными камнями и вставками» (*Лебедев*. 1907. С. 296). После революции устьнедумская Введенская ц. долго оставалась действующей, однако в 1932 г. в качестве ее святынь упоминаются лишь мощи «угодника Леонида» и икона вмц. Параскевы, сведения о чудотворной иконе Божией Матери отсутствуют (*Мельчакова З. А.* Усть-Недумский свет: История Леонидовой пуст. // 5-е Подосиновские духовно-нравственные чт.: Сб. мат-лов. Подосиновец, 2017. С. 43–58). На современных иконах прп. Леонид Усть-Недумский изображается держащим на плате образ Божией Матери «Одигитрия», иногда сокращенного типа, близкий по иконографии к Казанской иконе Божией Матери. Арх.: РНБ. Q.1. № 836; Великоустюжский филиал ГАВО. Науч. б-ка. Инв. № 3644. Лит.: *Верхожский*. Вологодские святыс. С. 668–679; *Снесорова*. Земная жизнь Пресв. Богородицы. С. 257; *Лебедев В.* Вологодская святыня: Прп. Леонид Устьнедумский и его

св. икона // Церк. слово. Вологда, 1907. № 19. С. 294–296; *Поселянин Е.* Богоматерь. С. 488; *Власов А. Н.* Сказания и повести о местночтимых и чудотв. иконах Вычегодско-Северодвинского края XVI–XVIII вв.: Тексты и исслед. СПб., 2011. С. 372–395.

Псковская икона «О.», чтимая икона псковского мужского мон-ря во имя прп. Сергия Радонежского (с Залужья). Небольшая по размерам (по сведениям Н. Ф. Окулича-Казарина, 10×8 вершков, т. е. 44×33 см), она располагалась как привес (приклад) на храмовой иконе с образами «праздников» (видимо, с 12 композициями Господских праздников). В лит-ре приводится надпись на ризе иконы, в к-рой упоминается чудесное истечение слез «из десного» (правого) ока Божией Матери, происходившее в 1650 г. 3 раза — 5 февр., 11 и 12 мая. Церковь была выстроена после осады города Стефаном Баторием и переноса монастыря с посада, между 1582 и 1589 гг. В 1650 г. в городе был моровой бунт, прекратившийся после чуда от иконы. Она была обложена серебряным окладом, к ней были приложены цата и убрус с жемчужной обнизью. Икона с образами праздников, стоявшая в левой части иконостаса, получила серебряный оклад в 1688 г., как связанная с чудотворной. Украшение иконы с праздниками было сделано по обету строителя мон. Митрофана, т. е. еще в то время, когда Сергиевская ц. оставалась монастырской (после 1710 она стала подворьем псковского Любятковского мон-ря).

В Пскове по летописям известны неоднократные случаи, когда в разных храмах города в XIV–XV вв. источали воду или слезы иконы Божией Матери (Псковская I летопись // Псковские летописи. М.; Л., 1941. Вып. 1. Л. 33, 45 об. — 46; Псковская 2 летопись // Там же. Л. 179, 191. Псковская 3 летопись // Там же. 1955. Вып. 2. Л. 41 об. — 42, 61 об.; среди них *Чирская икона Божией Матери*. Такое же чудо было зафиксировано летописями в 1642 г. (Псковская 3 летопись // Псковские летописи. М.; Л., 1955. Вып. 2. С. 285). Почитание икон «О.» в Пскове зафиксировано созданием мн. списков этого извода «храмового формата» (икона из ц. свт. Николая Чудотворца от Кожы, где некогда был мон-рь (рубеж XIII и XIV вв., ГТГ)), в т. ч. напрямую к визант. образцам, о чем можно судить не только по воспроизведению столичного стиля, но и

по надписанию в виде ставрограммы, как на иконе XIII–XIV вв. из ПИАМ (Иконы Пскова. М., 2012³. Т. 1. Кат. 1. С. 36–40). В качестве келейных икон в Пскове также были известны иконы извода «О.», такая икона рубежа XIV и XV вв. (6×4 вершка, т. е. 24,1×18,5 см) была найдена в составе клада в 1978 г. на территории псковского Иоанно-Рождественского мон-ря в Завеличье (ПИАМ, см.: Там же. Кат. 8. С. 56–57). Возможно, икона «О.» из псковского Сергиевского мон-ря также была изначально келейной.

Лит.: *Снесорева.* Земная жизнь Пресв. Богородицы. С. 257; *Поселянин Е.* Богоматерь. С. 490–491; *Окулич-Казарин Н. Ф.* Спутник по древнему Пскову: (Любителям родной старины). Псков, 2001. С. 163.

А. А. Климова, М. А. Маханько

ОДИГОН, мон-рь Богородицы в Константинополе [греч. Μονὴ τῆς Θεοτόκου τῶν Ὀδηγῶν, Ὀδηγητρίας], место пребывания чудотворной иконы Божией Матери «Одигитрия» в V–XV вв. Происхождение топонима «одигон» неясно. В К-поле было принято считать, что это название напоминает о провожатых, которые приводили к иконе слепых, и те по молитвам получали здесь исцеление (ὀδηγός — проводник) (Patria CP. Vol. 3. P. 223). О. находился юго-восточнее *Софии Святой собора в Константинополе*, на улице, соединявшей пл. Августеон с пристанью на берегу прол. Боспор (Босфор); с северо-востока О. соседствовал с районом имп. *Большого дворца*.

Древнейший рассказ об О. содержался в «Церковной истории» *Феодора Чтеца* (рубеж V и VI вв.), к-рая сохранилась до наст. времени в пересказах позднейших визант. авторов (*Theodoros Anagnostes*. Kirchengeschichte / Hrsg. G. C. Hansen. В.; N. Y., 1995. P. 100, 102; PG. 86a. Col. 166–168). Из этих текстов известно, что ок. 450 г. икона Божией Матери, к-рая, как считалось, была написана самим ап. Лукой, была прислана в К-поль из Иерусалима имп. св. *Евдокией* и подарена имп. св. *Пульхерии*. Вместе с иконой в столицу прибыли также молоко Богородицы, ее веретено и пеленки Младенца Христа, к-рые отправила из Иерусалима имп. св. Евдокия. Пульхерия поместила святыни в новый храм и установила в нем празднование в честь Богородицы каждый вторник.

В течение следующих 400 лет достоверных сведений о монастыре О.

крайне мало. В визант. традиции сохранилось упоминание о том, что в 717 г., во время осады К-поля арабами, икону «Одигитрия» носили по городским стенам вместе с реликвией Животворящего Древа Креста Господня. Сведения об этом эпизоде содержатся только в визант. Триоди (данные источника могут быть недоостоверны — см. Τριώδιον κατανυκτικόν. Ev Αθήνας, 1915. Σ. 427). Известно также письмо, неверно приписанное в рукописи св. Иоанну Дамаскину, обращенное к визант. имп. *Феофилу* (829–842). В нем упоминается некий Иоанн, живший в К-поле в нач. IX в., к-рому предсказательница открыла, что скоро Лев Армянин станет императором (имп. *Лев V* в 813–820), а сам он займет высокий пост чтеца в мон-ре О. (*Ioan. Damasc.* Ep. ad Theophilum // PG. 95. Col. 368). Время появления этого письма неизвестно. Вероятно, в период 1-го правления иконопочитателей в К-поле (787–813) мон-рь приобрел известность, но никаких подробностей об этом периоде развития храма и монастыря неизвестно.

Надежные сведения об О. вновь появляются с сер. IX в. В это время победившие в Византии иконопочитатели возродили интерес к чудотворной иконе, а сам мон-рь стал одним из важнейших св. мест, почитаемых имп. фамилией. К этому времени при храме существовал мон-рь, к-рый, возможно (по предположению Р. *Жанена; Janin*. Eglises et monasteres. P. 199–200), был основан при имп. *Михаиле III* (842–867). Весной 866 г. О. посетил кесарь Варда, сопровитель имп. Михаила III, перед тем как отправиться в экспедицию на Крит. Он вошел в храм, чтобы помолиться перед иконой об успехе, но в этот момент с его плеч упал плащ, что было истолковано как роковое предзнаменование (*Theoph. Contin.* P. 204; *Josephi Genesii* Regum libri quattuor / Ed. A. Lesmuller-Werner, I. Thurn. В., 1978. P. 103. (CFHB; 14); *Cedrenus G.* Comp. hist. Vol. 2. P. 179). Спустя краткое время в ходе чрезвычайно напряженной борьбы за власть Варда был убит по приказу имп. Михаила III.

О почитании иконы «Одигитрия» в О. упомянуто в итинерарии Анонима Меркати между 1063 и 1081 гг. (*Mercati S. G.* Santuari e reliqui Constantinopolitane secondo il cod. Ottob. lat. 169 // Rendiconti d. Accad. di Archeologica. Napoli, 1936. P. 144). В это

время церемониал почитания иконы еще сохранял традиционную форму. Многолюдные крестные ходы с иконой устраивались по вторникам (как и в V в.) (см. в ст.: «Одигитрия»).

В 1094 г. Иоанникий, катигумен О., участвовал в соборном заседании в патриаршем дворце, на котором состоялось примирение иерархов К-польской Церкви и митр. Льва Халкидонского. В 1157 г. в мон-рь был отправлен ересиарх Сотирих Пантевген после его соборного осуждения (PG. 140. Col. 196). В 1186 г., когда поднявший мятеж полководец Алексей Врана осаждал К-поль, имп. *Исаак II Ангел* возглавил процессию с иконой «Одигитрия», к-рую послали вдоль городских стен (*Nicet. Chron. Hist. Vol. 1. P. 382*). В 1201 г., когда еще один мятежник, Иоанн Комнин Толстый, сумел захватить Большой дворец, имп. *Алексей III Ангел* с приближенными и охраной тайно высидился на зап. берегу Босфора, ночью проник на территорию плохо охраняемого дворца через мон-рь и расправился с мятежниками (*Ibid. P. 527*).

Особое внимание иконе «Одигитрия» уделял имп. *Иоанн II Комнин* (1118–1143). При нем икона содержалась в Большом дворце. Ее копию Иоанн возил с собой во время военных кампаний. В к-польском мон-ре *Пантократора*, построенном в это время, каждую пятницу в честь иконы «Одигитрия» устраивалась специальная церемония.

О мон-ре О. в период Латинской империи (1204–1261) сведений мало. Икона «Одигитрия» была перенесена в собор Св. Софии, но в 1206 г. венецианцы захватили ее и вновь отнесли в мон-рь Пантократора, где она находилась под их охраной (PL. 215. Col. 1077).

О. особенно часто упоминается в источниках эпохи визант. династии Палеологов (1261–1453). В эти столетия икона Божией Матери «Одигитрия» постепенно стала едва ли не главной святыней К-поля, покровительницей города и правящих императоров, мон-рь часто рассматривался как 2-й по значению религ. комплекс в К-поле после собора Св. Софии. 15 авг. 1261 г., в день вступления имп. *Михаила VIII Палеолога* в освобожденный К-поль, икону «Одигитрия» торжественно возили по улицам в сопровождении шествия (*Georg. Pachym. Hist. Vol. 1. P. 160; Niceph. Greg. Hist. Vol. 1. P. 87*).

В 1289 г. в О. удалился К-польский патриарх *Григорий II Кипрский*, отрешившись от престола. В 90-х гг. XIII в. имп. *Андроник II Палеолог* предоставил О. в качестве резиденции проживавшего в К-поле Антиохийского патриарха *Кирилла II*. В 1308 г. патриарх Кирилл скончался, он завещал впредь совершать в мон-ре свое поминовение (*Georg. Pachym. Hist. Vol. 2. P. 580, 615*). С этого времени О. более чем на столетие стал метохией (подворьем) Антиохийской Православной Церкви. Официально мон-рь находился в юрисдикции Антиохийских патриархов, в большинстве своем живших в К-поле. В 1296 г., после подавления мятежа Алексея Филадельфия, имп. *Андроник II* посещал О., возносил перед иконой благодарственные молитвы (*Ibid. P. 231*). Имп. *Андроник III Палеолог* также молился в О.: в 1322 г. — после завершения гражданской войны и установления мира, в 1328 г. — после победы в гражданской войне и вступления в К-поль, в 1337 г. — после победы в морской битве над турками (*Cantacus. Hist. Vol. 1. P. 168, 305; Niceph. Greg. Hist. Vol. 1. P. 542*). В июне 1341 г. тяжелобольного Андроника III вновь доставили в О., чтобы молиться о его выздоровлении, но вскоре он умер, и в течение 3 дней его вдова Анна Савойская, оставалась в мон-ре рядом с его телом (*Niceph. Greg. Hist. Vol. 1. P. 555, 559; Cantacus. Hist. Vol. 1. P. 557, 560*). Осенью 1342 г. большая толпа горожан пришла к О., чтобы благодарить Богородицу за то, что имп. *Иоанн Кантакузин* потерпел неудачу в походе на Фессалонику (*Cantacus. Hist. Vol. 2. P. 300*). В февр. 1347 г. Кантакузин вернулся в К-поль, победив в очередной гражданской войне, и в первую очередь направился в О. для молебна перед иконой (*Ibid. Vol. 2. P. 607*). В 1354 г. Кантакузин молился перед иконой накануне коронации своего сына Матфея как соправителя (*Ibid. Vol. 3. P. 259*). В кон. 1354 г., потеряв надежду сохранить власть, Кантакузин перед иконой в О. клялся передать правление своему бывш. врагу имп. *Иоанну V Палеологу*, отказаться от союза с серб. кор. *Стефаном IV Душаном* в обмен на возможность ему жить в К-поле с почетом (*Niceph. Greg. Hist. Vol. 2. P. 555*). Победитель Иоанн V, войдя в К-поль, пригласил Кантакузина в О. и там принудил его объявить вновь о своем отречении.

Рус. паломники *Стефан Новгородец* (ок. 1350), *Игнатий Смольнянин* (1389–1393), диак. *Зосима* (1419–1421) и аноним (1424–1434) оставили упоминания об О. и краткие описания церемонии, к-рая по-прежнему проводилась по вторникам перед иконой «Одигитрия» (Хождение Стефана Новгородца / Ред.: Л. А. Дмитриев // БЛДР. 1999. Т. 6. С. 34; Хождение Игнатия Смольнянина / Ред.: С. В. Арсеньев // ППС. 1887. Т. 4. Вып. 3. С. 8; Хождение инока Зосимы / Ред.: Х. М. Лопарев // ППС. 1889. Т. 8. Вып. 3. С. 4; *Majeska G. Russian Travelers to Constantinople in the XIVth and XVth Cent. Wash., 1984. P. 289–295*).

Десятилетия междоусобиц негативно повлияли на образ жизни монахов в О. Ок. 1358 г. К-польский патриарх *Каллист I* жаловался в письме патриарху Антиохийскому Пахомию на недостойное поведение монахов-сирийцев и требовал сменить настоятеля мон-ря (*Miklosich, Muller. Vol. 1. P. 379–380*). В 60-х гг. XIV в. К-польский патриарх *Филофей Коккин* отлучил от Церкви свящ. Константина из О. (*Ibid. Vol. 2. P. 55*). В 1371 г. др. монах из мон-ря был отлучен за колдовство и связь с монахиней из мон-ря св. Андрея в Криси (*Ibid. Vol. 1. P. 548*). Вероятно, в кон. XIV в. О. был возвращен под управление К-польской Патриархии; после серии скандалов предыдущих лет Антиохийский епископат потерял над ним контроль.

В XV в. О. во многом сохранял свое значение. В период подготовки унии с Римско-католической Церковью община О. активно поддерживала политику имп. *Иоанна VIII Палеолога*. В 1438 г., перед отъездом имп. Иоанна на Ферраро-Флорентийский Собор, в соборе Св. Софии и в О. возносились торжественные молитвы за единство Церкви.

О. и традиция почитания иконы «Одигитрия» сохранялись до падения К-поля. По сообщению визант. историка Дуки, во время осады 1453 г. икона была перенесена в мон-рь *Хора*, где перед ней продолжались службы. Там в момент захвата К-поля икона попала в руки янычар, к-рые сняли с нее драгоценный оклад и разбили ее топором на 4 части (*Ducas. Historia Byzantina / Ed. I. Bekker. Bonnae, 1834. P. 272, 288*). Мон-рь О. существовал еще неск. лет после падения Византии. Вероятно, в 1467 г.

постройки уже закрытого мон-ря были включены в комплекс нового дворца Мехмеда II (ныне дворец Топкапы).

В 1923 и 1933 гг. на месте О. проводились археологические раскопки (см.: *Demangel, Mamboury*. 1939). Были раскрыты остатки фундаментов храма, 6-гранного в плане, с 6 полукруглыми конхами в интерьере. Каждая из них имела 4 м в глубину и 6 м в диаметре. К востоку от храма находились 2 бассейна, отделанные мрамором. По мнению исследователей, вероятно, это остатки бассейнов, к-рые посещали паломники в надежде получить исцеление.

Известны 6 игуменов О.: Лаврентий (1057), Иоанникий (1094), Игнатий (1327, 1336), Феофан (1400), Каллист (1427), Иосиф (1456).

Лит.: *Demangel R., Mamboury E.* La quartier des Manges et la 1^{ère} region de Constantinople. P. 1939; *Janin.* Églises et monastères. P. 199–207.

И. Н. Попов

ОДИЛИЯ [Оттилия; лат. Odilia, Otilia, Ottilia] (ок. 662, Оберенхайм (ныне Оберне, Франция) — ок. 720, мон-рь Гогенбург (впосл. Одиленберг, ныне Мон-Сент-Одиль, Франция)), св. (пам. зап. 13 дек.), 1-я аббатиса мон-ря Гогенбург; почитается как покровительница Эльзаса (ныне территория Франции).

Источники. Сведения об О. представлены в комплексе текстов, созданных и хранившихся в мон-рях Гогенбург и Нидермюнстер (*Vollmer*. 1957. S. 147–148). Важнейшим источником является Житие (BHL, N 6271), составленное в сер.—кон. IX в. (*Barth*. 1938. Bd. 1. S. 53; *Legros*. 1988. P. 93, 100) или в нач. X в. (*Pfister*. 1894. P. 9; *Graus F.* Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Praha, 1965. S. 65. Anm. 27; *Prinz F.* Frühes Mönchtum im Frankenreich: Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jh.). Münch., 1965. S. 224. Anm. 304). Древнейшая рукопись Жития (St. Gallen. Stiftsbibl. 577. P. 71–86) написана на рубеже IX и X вв. (*Bischoff B.* Katalog der festländischen Handschriften des 9. Jh. (mit Ausnahme der wisigotischen). Wiesbaden, 2014. Bd. 3. S. 329; о рукописи см. также: *Spaar*. 2013. S. 9–13). Составителем Жития был, по-видимому, образованный клирик из Гогенбурга, возможно капеллан мон-ря, хорошо знавший местную топографию (*Stoeckle*. 1991. S. 21–22, 33–

35). Текст Жития опирается гл. обр. на устную монастырскую традицию, но, вероятно, использовались и письменные источники. Составитель Жития знал и цитировал Свящ. Писание, труды свт. *Григория I Великого*, *Исидора Севильского*, *Ювенка*, прп. *Иоанна Кассиана Римлянина*, Устав св. Бенедикта (см. в ст. *Венедикт Нурсийский*) (*Ibid.* S. 34), некоторые эпизоды были заимствованы из Жития св. Салаберги (BHL, N 7463–7464). В наст. время известно о существовании более 80 только средневек. копий Жития (*Barth*. 1938. Bd. 1. S. 43–44).

Исследователи предполагают, что в неск. эпизодах Жития отражен взгляд агиографа на реалии VIII в. Так, напр., утверждается, что мон-рь основал благочестивый дукс (герцог) Эльзаса Этихон (*Vita Odiliae*. 1), говорится о крещении О. в юношеском возрасте (*Vita Odiliae*. 4), а также о том, что уже при ней в мон-ре стали соблюдать устав для канонисс (*Vita Odiliae*. 16), тогда как этот устав был принят только в 1-й четв. IX в.; сообщается, что святая носила траур по своему брату, герц. Адальберту (*Vita Odiliae*. 24), ко-



Крещение Одиллии.

Рельеф алтаря из Мёрсбах. XVI в.
(Национальный музей Баварии,
Мюнхен)

торый в действительности пережил О. (*Stoeckle*. 1991. S. 23–27). Однако большинство др. сведений в Житии, по-видимому, достоверны (*Vollmer*. 1957. S. 147–148; *Stoeckle*. 1991. S. 23–27). О дуксе Этихоне (Аттих, Хатик, Адальрик), отце О., упоминается в различных грамотах и др. документах с 675 г. (*Die Urkunden der Merowinger*. 2001. N 111. S. 286–287), как и о брате святой герц. Адальберте.

К более поздним документам, отражающим развитие почитания О.,

относится данная 17 дек. 1050 г. папой Римским *Львом IX* (1049–1054) привилегия мон-рю Гогенбург (в грамоте есть подтверждение имущественных прав мон-ря, упоминание о главном алтаре и об алтаре во имя О., а также решение о каноничности службы в ее честь; т. е. офиц. подтверждение культа О. (PL. 143. Col. 663–664)), «Хроника» мон-ря Эберсхайммюнстер (ок. 1163 — *Chronicon Ebersheimense*. 13. 1874. P. 438), «Завещание св. Одиллии» (*Büttner*. 1991. S. 205–208), ряд грамот XII — нач. XIII в., приписываемых кор. *Людвигу Благочестивому* (*Die Urkunden Ludwigs des Frommen*. 2016. S. 587–590, 591–596, 931–933. N 237, 238, 373; впосл. признаны фальшивыми). Об О. упоминалось в поздних копиях утраченного средневек. картулярия монастыря Хонау (*Wilsdorf*. 1975. P. 17, 19). Документ проясняет детали монастырского строительства и церковной деятельности Этихонидов, а также роль и место О. в ней. В позднейшей средневек. традиции Житие и повествования о чудесах О. претерпели много изменений, что привело к формированию комплекса легенд о святой.

При аббатисах Релинде (1153–1176) и Герраде Ландсбергской (1176–1196) мон-рь Гогенбург достиг расцвета (*Legros*. 1988. P. 137–141). В этот период в скриптории аббатства была составлена поэма «*Nortus deliciarum*» (Сад наслаждений), имевшая характер богословской энциклопедии, — одна из немногих книг из древнего скриптория и рукописного собрания монастыря (утрачено в 1870 при пожаре в городской б-ке Страсбурга), сохранившихся до Нового времени. Великолепно выполненный манускрипт, на создание которого ушло ок. 30 лет (с 1175 по 1205), содержал 344 миниатюры, на одной из них была изображена О. с нимбом (см.: *Herrad of Hohenbourg*. 1979. [Vol. 1.] P. 503). В латинском тексте поэмы встречаются цитаты из сочинений свт. *Григория Чудотворца*, свт. *Иоанна Златоуста*, блж. *Иеронима Стридонского*, блж. *Августина*, папы *Льва I Великого*, св. *Исидора Севильского*, св. *Беды Достопочтенного* и др. отцов и учителей Церкви и аллюзии на них (*Herrad of Hohenbourg*. 1979. [Vol. 2.] P. 43–59; *Legros*. 1988. P. 141–153).

Жизнь. О. происходила из знатной семьи. Ее отец Этихон был гер-



Этихон, герцог Эльзаса,
передает книгу,
символ аббатства Гогенбург,
своей дочери Одилии.
Рельеф. XII в.

(Музей мон-ря Гогенбург в Эльзасе)

цогом Эльзаса, одним из влиятельных князей королевства Меровингов (*Ebeling H. Prosopographie der Amtsträger des Merowingerreiches von Chlothar II. (613) bis Karl Martell (741). Münch., 1974. S. 33–37; Ewig E. Die Merowinger und das Frankenreich. Stuttg., 2006⁵. S. 193–196*). Мать Берсвинда (Бересвинда, Персинда) была родственницей (вероятно, племянницей) св. *Леодегария*, еп. Отёна (*Vita Odiliae. 2; см.: Burg. 1987. P. 59–61*). Брат Адальберт после смерти отца принял титул дукса; его наследниками (племянниками святой) были Лиутфрид и Эберхард (*Wilsdorf. 1975. P. 65–66*). Сохранились также сведения о дочерях Адальберта: Евгения стала преемницей О. на посту аббатисы мон-ря Гогенбург; монахиней там же была ее сестра Гундлинда, а 3-я племянница О., св. Аттала, стала 1-й настоятельницей обители св. Стефана в Страсбурге (*Vita Odiliae. 19; см.: Vollmer. 1957. S. 142–143; Burg. 1987. P. 64–69; Legros. 1988. P. 102–113*).

Сведения о дате и месте рождения О. отрывочны. Согласно Житию, девочка род. слепой. Отец, узнав о слепоте дочери, хотел ее убить или оставить одну в безлюдном месте; мать же перепоручила девочку знакомой кормилице, к-рая год растила О. у себя, а потом передала ее на воспитание в соседний мон-рь Пальма

(Бальма; вероятно, в совр. г. Бом-ле-Дам во Франш-Конте; высказывались также предположения, что это, возможно, аббатства Муайенмутье или Этиваль в Вогезах — см.: *Spaar. 2013. S. 32–34*). Крещение О. совершил Регенбургский еп. св. *Эрхард* († ок. 700 или 717) (*Stoeckle. 1991. S. 27–28, 109. Anm. 30, 31*), во время таинства девочка прозрела. Сообщение Жития об исцелении О. от слепоты, ранее упоминавшееся в историографии и считавшееся символическим прозрением, во 2-й пол. XX в. нашло рациональное объяснение благодаря изучению болезни глаз у детей: при погружении лица в холодную воду происходит снятие миастенического глазного синдрома (*Mackensen. 1997. S. 5–8, 141*). После крещения О. по-прежнему воспитывалась в мон-ре Пальма. Завершив обучение, она вернулась к отцу, а потом стала аббатисой Гогенбурга (*Vollmer. 1957. S. 158; Büttner. 1991. S. 221*).

Археологические раскопки показали, что церковь и др. монастырские постройки аббатства Гогенбург в годы правления герц. Этихона были воздвигнуты на остатках рим. крепости времени правления Альгитона. По преданию, аббатство было основано ок. 680 г. (*Vita Odiliae. 7–8, 11; см.: Stoeckle. 1991. S. 13*) герц. Этихоном, к-рый обратился к благочестивой жизни после того, как убил своего сына, нарушавшего отцовский запрет на посещение О. в мон-ре Пальма (*Vita Odiliae. 7–8*). Аббатство Гогенбург превратилось в оплот династии Этихонидов, иногда оно использовалось как герцогская резиденция (*Büttner. 1991. S. 77*). До принятия в 816 г. общего устава канониссы монахини соблюдали правила св. Бенедикта (см. в ст. *Венедикт Нурсийский*) и св. Колумбана (*Vita Odiliae. 16; Legros. 1988. P. 120–121; Stoeckle. 1991. S. 120–121. Anm. 38*). У подножия горы по приказанию О. была построена ц. св. Мартина (*Vita Odiliae. 14*), вокруг к-рой еще при жизни святой образовалась небольшая дочерняя обитель «Нижний монастырь» (Нидермонстер) с приютом для больных; обязанности аббатисы О. приняла на себя (ок. 707; *Legros. 1988. P. 91, 105*).

Согласно Житию, О. умерла 13 дек., в день памяти св. *Лукии* Сиракузской (*Vita Odiliae. 23*). В Житии указан только день смерти, годом ее кончины считается 720-й (см.: *Legros. 1988.*

P. 127; Stoeckle. 1991. S. 7). В 723 г. аббатисой мон-ря Гогенбург уже упомянута ее племянница Евгения (см.: *Burg. 1987. P. 63*). О. похоронена в монастырской капелле св. Иоанна Крестителя (*Vita Odiliae. 22–23*).

Почитание О. в аббатстве Гогенбург началось, вероятно, уже при ее преемнице, аббатисе Евгении (*Ibid. 19*), однако документальные свидетельства сложившегося культа О. сохранились с IX–X вв. Каролингские грамоты земельных пожалований подтверждают развитие мон-ря и его



Часовня Одилии
в мон-ре Гогенбург в Эльзасе.
Фото: Berthold Werner. 2009 г.

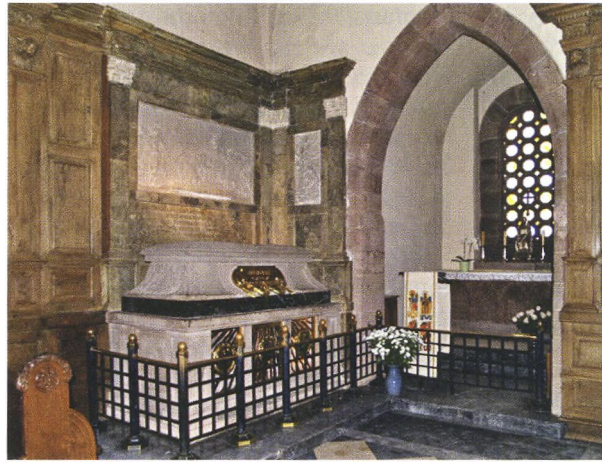
значение для почитания О. С IX в. имя О. упоминается в литании из аббатства св. Эммерама в Регенбурге (ркп. Münch. lat. 14816, нач. IX в.— *AnBoll. 1936. T. 54. P. 20–21*), с X в. оно появляется в календарях богослужебных книг из Фрайзинга, Утрехта и др. городов Европы (напр., Freiburg im Breisgau. Universitätsbibliothek. 65. F. 1v — 14r — *Borst A. Die karolingische Reichskalender. Hannover, 2001. S. 314*). День памяти О.— 13 дек. с X–XI вв. отмечался в мон-ре *Санкт-Галлен* (*Barth. 1938. Bd. 1. S. 89–124; Fischer. 2006. P. 17, 21–22, 29 ff.*). Мон-рь Гогенбург стал крупным центром паломничества к мощам святой (*Barth. 1938. Bd. 1. S. 74 ff.; Legros. 1988. P. 104*) и целебному источнику, посвященному О.

В 1016 г. Нидермонстер отделился от Гогенбурга и превратился в самостоятельное аббатство (*Büttner. 1991. S. 77*), оба мон-ря пользовались поддержкой эльзасской знати. 29 сент. 1017 г. Гогенбург получил право предоставлять неприкосновенное

убежище (Nuss. 2002. P. 212). 6 дек. 1045 г. епископ Туля Бруно из Эгсхайма освятил новую церковь в аббатстве Гогенбург. 17 дек. 1050 г. он, уже как папа Римский Лев IX, подтвердил владения мон-ря. Еще в 1044 г. по его заказу был составлен *респонсорий* в честь О. (Levison. 1913. P. 25), включенный в официий святой (Spicilegium. 1723. P. 618).

В XII в. почитание 1-й настоятельницы Гогенбурга получило распространение за пределами Эльзаса, Швейцарии и Юго-Зап. Германии: в 30-х гг. XII в. культ О. прослеживается в Англии (Legros. 1988. P. 93–99), в 70-х гг. зафиксированы свидетельства почитания О. в Тироле (Grossmann. 1999. S. 40–63). После разорения аббатства Гогенбург в нач. XII в., в ходе конфликта военных коалиций во главе с архиеп. Майнца Адальбертом I и герц. Фридрихом II Швабским (Büttner. 1991. S. 224; Mikulla. 1997. S. 9), мон-рь оправился только к середине столетия. В 1153 г. обитель посетил *Фридрих I Барбаросса*. Он решил отремонтировать и перестроить Гогенбург и объединить его с неск. соседними монастырями. И. Гусс полагал, что это также было связано с борьбой за *инвеституру* (Guss. 1874. S. 47–60). В XI–XII вв. изображение святой появляется на печати Гогенбурга и на миниатюрах в ряде хроник мон-рей, расположенных на юго-западе Германии (Grossmann. 1999. S. 30). К этому же времени относятся скульптурные изображения О. вместе с герц. Этихоном и со св. Леодегарием в церкви аббатства Гогенбург (скульптуры были зарисованы и опубл. И. А. Зильберманном в 1781, сильно повреждены во время Французской революции) (Barth. 1938. Bd. 1. S. 135–142; Legros. 1988. P. 109–114; Spaar. 2013. S. 88–89).

Поскольку на протяжении XII–XIII вв. между Гогенбургом и Нидермюнстером велась тяжба за земли (в спорах представители обеих сторон опирались на устные сообщения о покровительнице обеих мон-рей), то в нач. XIII в. были составлены 2 поддельных «Завещания св. Одиллии» (Büttner. 1991. S. 209–214). Одно из них сочинила аббатиса мон-ря Гогенбург, датировав его 708 г. Фальсификацию выдавали печать имп. Запада Лотаря I (817–855), цитаты из трудов исторических деятелей, живших в нач. XI в., и др. анахронизмы. Однако в сер. XIV в.



ки, жен. аббатство было расформировано (1546) (см.: Fischer. 2006. P. 71–112). Во время Тридцатилетней войны (1618–1648) Гогенбург вновь разграбили. В 1648 г. место, где располагался монастырь, франц. *премонстранты* переименовали в Мон-Сент-Одиль Одиллинберг. С 1661 г. на его месте находился приорат премонстрантов, секуляризованный в 1791 г. (Fischer. 2006. P. 137 ff., 267–335).

*Саркофаг
с мощами Одиллии
в соборе мон-ря Гогенбург
в Эльзасе.*

Фото: E. Oliver. 2007 г.

этот документ был признан подлинным: светские и религ. власти подтвердили привилегии Гогенбурга в торговле и сборе церковных податей. Немногим ранее др. «завещание» О. скомпилировала аббатиса Нидермюнстера (Ibidem).

В XIV–XV вв. об О. и о ее племяннице Аттале было упомянуто в эльзасской версии «Золотой легенды» (Rappl S. Text und Bild in der «Elsässischen Legenda aurea»: Der Cgm 6 (Bayerische Staatsbibliothek München) und der Cpg 144 (Universitätsbibliothek Heidelberg). Hamburg, 2015. S. 312–319). К XIV в. относится распространение предания об открытом чудесным образом роднике: увидев однажды на краю дороги умиравшего от жажды бедняка, О. ударила по скале, и из нее забил ключ (позднее стало местом паломничества) (Fischer M.-T. Pèlerinages et piété populaire en Alsace des Mérovingiens à nos jours, de Lauterbourg à Lucelle. Strasbourg, 2003. S. 179; Spaar. 2013. S. 43–49).

Почитание О. в XI–XV вв. засвидетельствовано в Германии, во Франции, Нидерландах, Бельгии, Швейцарии, Австрии, Великобритании и Италии (Barth. 1938. Bd. 1. S. 135–169, 186 ff., 265 ff.; Bd. 2. S. 33–210). В 1521 г. в Страсбурге эльзасский гуманист Жером Гебвилер подготовил 1-е печатное издание предания об О. (см.: Barth. 1938. Bd. 1. S. 176–177; Wilsdorf. 1975. P. 34–43), паломничества к мощам святой совершались на протяжении всего Нового времени (Grossmann. 1999. S. 33–36).

XVI–XVIII века стали для Гогенбурга тяжелым периодом: в 1525 г. мон-рь подвергся разорению во время крестьянской войны, а после пожара 1540 г., почти полностью уничтожившего монастырские постройки,

жили монахини ордена Св. Креста (с 2015 община сестер когрегации св. Иосифа и св. Марка). Мон-Сент-Одиль — наиболее часто посещаемое паломниками место в Эльзасе, осо-

тилетней войны (1618–1648) Гогенбург вновь разграбили. В 1648 г. место, где располагался монастырь, франц. *премонстранты* переименовали в Мон-Сент-Одиль Одиллинберг. С 1661 г. на его месте находился приорат премонстрантов, секуляризованный в 1791 г. (Fischer. 2006. P. 137 ff., 267–335).

В 1853 г. Страсбургский еп. Андре Ресс выкупил здания бывш. мон-ря и передал их общине францисканских сестер милосердия. Новый расцвет почитания О. приходится на 2-ю пол. XIX в., при генеральном викарии Страсбургского диоцеза Н. Шире (Legros. 1988. P. 169–224; Fischer. 2006. P. 367 ff.). Он занимался археографией рукописей, содержащих предания об О., и изданием иллюстрированных альбомов — путеводителей по аббатству и окрестностям. С 1889 г. в Одиллинберге располагается жен. мон-рь (Spaar. 2013. S. 97–98). До 2015 г. в мон-ре



*Одиллия, покровительница Эльзаса.
Рельеф епископской кафедры. 1888 г.
(ц. Сан-Морис в Хегерсайте, Франция).*

Фото: Ralph Hammann. 2006 г.

жили монахини ордена Св. Креста (с 2015 община сестер когрегации св. Иосифа и св. Марка). Мон-Сент-Одиль — наиболее часто посещаемое паломниками место в Эльзасе, осо-

бенно много людей посещают мон-рь в день памяти О. (13 дек.) и в день перенесения ее мощей (1-е воскресенье июля; праздник установлен в память возвращения мощей О. в мон-рь 7 июля 1841). Кроме того, мощам и реликвиям О. поклоняются в приходских церквях г. Дормаген и г. Вуппергаль, а также в г. Эрдинг.

10 июня 1946 г. папа Римский Пий XII официально признал О. покровительницей Эльзаса (Fischer. 2006. S. 479). В 1988 г. мон-рь посетил папа Иоанн Павел II. В 2012 г. частица мощей О. была передана рус. правосл. приходу Всех святых в Страсбурге.

О. почитают как заступницу людей, страдающих болезнями глаз, ушей и др. Ее изображают в одежде аббатисы, атрибутом О. считается книга с рисунком глаз, которую О. держит в руке как символ ее слепоты до крещения. Иногда святую изображают с чашей (Koschwitz. 1968. Sp. 76–79).

Ист.: Spicilegium sive collectio veterum aliquot scriptorum qui in Galliae bibliothecis delituerant / Ed. L. d'Achery. P., 1723. T. 2. P. 618; *Pfister Ch.* La vie de Ste. Odile // *AnBoll.* 1894. T. 13. P. 5–32; *Vita Odiliae abbatissae Hohenburgensis* / Ed. W. Levison // *MGH. Scr. Mer.* T. 6. P. 24–50; *Chronikon Ebersheimense* // *MGH. SS.* 1874. T. 23. P. 427–453; *Herrad of Hohenbourg.* Hortus deliciarum / Dir. R. Green. L. etc., 1979. [Vol. 1]: Reconstruction; [Vol. 2]: Comment.; *Die Urkunden der Merowinger* / Hrsg. T. Kölzer. Hannover, 2001. Tl. 1. (MGH. Dipl. Mer.; 1); *Die Urkunden Ludwigs des Frommen* / Hrsg. T. Kolzer. Wiesbaden, 2016. (MGH. Dipl. Kar.; 2).

Лит.: *Guss J.* Der Odilienberg. Rixheim, 1874. S. 47–60; *Barth M.* Die hl. Odilia: Ihr Kult in Volk und Kirche. Strassburg, 1938. 2 Bde; *Vollmer F. X.* Die Etichonen: Ein Beitrag zur Frage der Kontinuität früher Adelsfamilien // *Studien und Vorarbeiten zur Geschichte des grossfränkischen und frühdeutschen Adels* / Hrsg. G. Tellenbach. Freiburg i. Br., 1957. S. 137–184; *Koschwitz G.* Odilia (Otilia) von Hohenburg // *LCl.* 1968. Bd. 8. Sp. 76–79; *Wilsdorf C.* Le «monasterium Scottorum» de Honau et la famille des ducs d'Alsace au VIII^e siècle: Vestiges d'un cartulaire perdu // *Francia.* Sigmaringen, 1975. T. 3. P. 1–87; *Cardot F.* Le pouvoir aristocratique et le sacré au haut Moyen Âge: Ste. Odile et les Etichonides dans la Vita Odiliae // *Le Moyen Âge.* Brux., 1983. T. 89. P. 173–193; *Burg A.-M.* Le duché d'Alsace au temps de Ste. Odile. P., 1987; *Legrös J.* Le Mont Sainte-Odile. P., 1988; *Büttner H.* Geschichte des Elsass. Sigmaringen, 1991. Bd. 1. S. 25–182, 205–227; *Stoeckle M.* Das Leben der hl. Odilia. St. Ottilien, 1991; *Mackensen G.* Die Entwicklung der Augenheilkunde: Ein historischer Rückblick in Freiburg. Freiburg, 1997. S. 5–8, 141; *Mikulla L.* Fürstenopposition gegen die Reichsgewalt im 12. Jh. Hamburg, 1997. S. 9; *Grossmann T.* Die hl. Ottilie: Patronin der Augenkranken: Ihr Leben und ihre Verehrung, insbesondere in Nord-, Ost- und Südtirol. Innsbruck, 1999; *Nuss Ph.* Les Habsbourg en Alsace dès origines à 1273: Recherches

pour une histoire de l'Alsatia habzburgica. Riedisheim, 2002. Vol. 1. P. 212; *Fischer M.-T.* Treize siècles d'histoire au Mont Sainte-Odile. Strasbourg, 2006; *eadem.* Das Leben der hl. Odilia (10. Jh.) und die späteren Überlieferungen. Eckbolsheim, 2007; *Spaar M.* Odilia: Lebensspuren und Heilimpulse. Basel, 2013.

Г. И. Борисов

ОДИЛОН [лат. Odilo; франц. Odilon] (961/2 – в ночь на 1.01.1049), св. (пам. зап. 1 янв.), 5-й аббат мон-ря Клуни (с 994).

Источники. Самое раннее Житие О. (ВНЛ, N 6281) составлено вскоре после кончины святого его учеником мон. Йотсальдом (возможно, аббат мон-ря Сент-Уайан-де-Жу (Сен-Клод)). В Житии, посвященном Стефану II, еп. Ле-Пюи (ныне Ле-Пюи-ан-Веле) (1031–1053), племяннику О., пролог представляет собой своеобразную эпитафию святому, в к-рой автор сообщает о кончине О. и перечисляет его добродетели. За прологом следуют «плач» (lugubris lamentatio) о кончине святого и рассказ о его семье. Основная часть Жития разделена на 3 книги; в 1-й описаны жизнь О. до его назначения на должность аббата, его облик и поведение. Агиограф выделяет важнейшие добродетели О.: справедливость (iustitia), мудрость (prudentia), силу духа (fortitudo) и умеренность (temperantia) (*Iotsaldus.* Vita Odilonis. I 5–14), т. о. следуя образцу Жития св. Майоля, которое составил в свое время О. Первая книга завершается подробным повествованием о кончине святого и молитвой о его упокоении (Ibid. 16–19). Вторая и 3-я книги посвящены чудесам, совершённым святым при жизни и после смерти. К Житию приложены «плач» (planctus) на смерть О. (ВНЛ, N 6283f), а также стихотворения «К вилле Сувиньи» (Ad uillam Siluiniacam), «Надгробная эпитафия господину Одилону» и поэма в честь святого (см.: *Gouillet.* 1996).

Сочинение мон. Йотсальда содержит большое количество цитат, образов и мотивов, заимствованных из Свящ. Писания и сочинений отцов Церкви, гл. обр. блж. *Иеронима Стридонского*, свт. *Амвросия Медиоланского* («О церковных служениях») и *Сулпиция Севера*. Вступление О. в мон-рь уподобляется приходу Авраама на землю обетованную; избрание О. аббатом описывается как мистический брак души с Богом. Йотсальд сравнивает монаха, давшего

обеты, с остриженным и очищенным от скверны агнцем, вышедшим из крещальной купели. Образцами для агиографа послужили послания блж. Иеронима, посвященные кончине близких людей (*Hieron.* Ep. 38–39, 60), и составленная *Пасхазием Радбертом* «Эпитафия Арсению» (жизнеописание аббата *Валы*) с приложенным к ней стихотворным «плачем». В сочинении Йотсальда содержатся также многочисленные отсылки к Житию св. Майоля, составленному О. (см.: *Sackur.* 1890; *Staub.* 1999; *Iogna-Prat.* 2002. P. 47–48).

В 1063 г., после открытия и перенесения мощей О., кард. *Петр Дамиани* по просьбе клюнийского аббата Гуго I (1049–1109) составил 2-е Житие О. (ВНЛ, N 6282; изд.: PL. 144. Col. 925–944). Он значительно сократил сочинение мон. Йотсальда, упростил лит. стиль и изложил события жизни святого в хронологическом порядке. Житие, составленное кард. Петром Дамиани, получило распространение в клюнийских мон-рях (известны не менее 11 рукописей). Как правило, из этого Жития заимствовали богослужебные чтения в день памяти О. (напр.: ВНЛ, N 6282b). Из аббатства св. Максимиана в Трире происходит «смешанная» редакция Жития О., к-рая состоит из фрагментов сочинений мон. Йотсальда и кард. Петра Дамиани (ВНЛ, N 6283) (см.: *Iogna-Prat.* 2002. P. 48–51).

Кончина О. и последовавшие за ней чудеса описаны в послании монахов приората Сувиньи к Альберту, аббату монастыря Сен-Дени (ВНЛ, N 6280; изд.: *Iotsald von St.-Claude.* 1999. S. 283–290). К пространному Житию св. Майоля в рукописях приложено стихотворение «Избрание господина Одилона» (Electio domni Odilonis – ВНЛ, N 6283d; изд.: *Iogna-Prat.* 1988. P. 303–304). Об О. упоминается в сочинениях его современников, прежде всего бенедиктинских хронистов Родульфа (Радульфа) Глабера и Адемара Шабанского. Ко времени настоятельства О. относятся многочисленные грамоты из архива Клуни (Recueil. 1884. T. 3; 1888. T. 4) и документы о жизни монашеской общины, напр. список книг, к-рые читали насельники аббатства (см.: *Wilmart A.* Le convent et la bibliothèque de Cluny vers le milieu du XI^e siècle // *Revue Mabillon.* P., 1921. T. 11. P. 89–124). Сведения о Клуни содержатся в «Liber



tramitis» (Путеводной книге) — описании клонийских монастырских «обычаев» (*consuetudines*), предназначенном для аббатства *Фарфа* (изд.: *Consuetudines*. 1900; *Liber tramitis*. 1980). В этом сочинении, составленном в основном между 1024 и 1048 гг., гл. обр. говорится об особенностях богослужения, но приведено также детальное описание монастырского уклада.

Жизнь. О. принадлежал к знатному овернскому роду, в посл. получившему имя Меркёр по одному из родовых замков. Отца О. звали Беральд, мать — Герберга. У О. было не менее 8 братьев, к-рые скончались до 1025 г., и 2 сестры — Блисмуда (Блисмунда) и Альдегарда (Хильдегарда) (*Recueil*. 1884. Т. 3. N 2788; *Iotsaldus*. Vita Odilonis. Cap. V; подробнее см.: *Lauranson-Rosaz*. 1987. P. 71, 86–88; *Framond M., de*. Les Mercœur // *Odilon*. 2002. P. 83–116). Сведений о детстве и молодости О. сохранилось мало; впервые его имя упомянуто в грамоте 980 г.: братья О., Эббон, Беральд и Берtrand и их мать подарили ц. св. Иулиана (Сен-Жюльен) в Бриуде земельные владения для погребения и поминовения их брата Иктерия (Итье) (*Cartulaire de Brioude (Liber de honoribus sancto Juliano collatis)* / Éd. H. Doniol. Clermond-Ferrand; P., 1963. P. 27). В 80-х гг. X в. О. стал клириком и был принят в капитул этой церкви. Вероятно, он был также членом соборного капитула в Ле-Пюи (*Hourlier*. 1964. P. 32). Мн. родственники святого занимали церковные должности в Оверни. Так, его брат Беральд с 999 г. был деканом бриудского капитула и в посл. препозитом соборного капитула в Ле-Пюи (*Framond M., de*. Les Mercœur // *Odilon*. 2002. P. 85–86); его племянник Стефан вступил в соборный капитул и в посл. занял епископскую кафедру в Ле-Пюи. Мать святого после смерти мужа удалась в мон-рь Сен-Жан-ле-Гран в Отёне; сестра Блисмуда стала аббатисой, возможно, того же мон-ря (*Hourlier*. 1964. P. 29). В 1018 г. О. назначил своего родственника Иктерия аббатом мон-ря Савиньи (*Framond M., de*. Les Mercœur // *Odilon*. 2002. P. 83).

Согласно Родульфу Глаберу, св. Вильгельм из Вольпиано, аббат монастыря Сен-Бенинь, возвращаясь из Рима, посетил Овернь и познакомился с юным каноником О. Узнав о его стремлении к подвигам ради

Христа, Вильгельм посоветовал ему вступить в мон-рь, и вскоре О. стал монахом в аббатстве Кюни (*Rodulfus Glaber*. Vita domni Willelmi abbatis. 10). Мон. Йотсальд связывал решение О. отречься от мира с влиянием св. Майоля (аббат Кюни в 954–994), который прибыл в Овернь, вероятно, как паломник к чудотворной статуе Пресв. Девы Марии в Ле-Пюи (см.: *Iogna-Prat*. 1988. P. 229–232). После знакомства со св. Майодем О. отказался от церковных должностей в Бриуде и в Ле-Пюи (*Iotsaldus*. Vita Odilonis. I 1–2). В 990 или 991 г. став монахом в Кюни, О. подарил аббатству свои наследственные владения в Оверни, выкупленные им у бриудского капитула (*Recueil*. 1884. Т. 3. N 1838, 2135; см.: *Hourlier*. 1964. P. 34). С 993 г. О. фактически управлял мон-рем, замеща престарелого аббата (*Recueil*. 1884. Т. 3. N 1948, 1965). В янв. 994 г. в присутствии Рудольфа III, кор. Бургундии, Бурхарда II, архиеп. Лионского, 4 епископов, 3 графов и множества монахов св. Майоль назначил О. своим преемником (*Ibid*. N 1957). После кончины аббата (11 мая 994) О. занял его должность.

В грамоте об избрании О. (994) упоминается о привилегиях, дарованных аббатству Римскими папами и светскими правителями; о многочисленных мон-рях, подчиненных Кюни; о строгом соблюдении Устава св. Бенедикта (см. в ст. *Венедикт Нурсийский*) и «установлений наших отцов». Настаивая на особом статусе Кюни и зависимых от него мон-рей, клонийцы отстаивали идею «монашеской теократии». Согласно представлениям клонийских авторов X–XI вв., монахи благодаря своему нравственному совершенству находились ближе всех к Богу, поэтому они имели право руководить христ. обществом. Служение клонийского аббата заключалось в непрерывной молитве и учительстве (ср.: *Henriet*. 1990. P. 241–242). По указанию О. было составлено пространный Житие св. Майоля, началась запись чудес от гробницы святого; в посл. О. написал 2-е Житие Майоля и неск. гимнов в его честь. В этих сочинениях аббатство Кюни представлено образцовым монастырем, а его настоятели — духовными наследниками св. Бенедикта, возродившими традиции общежительного монашества. Благодаря усилиям О. папа Римский Григорий V (996–

999) признал святость аббата Майоля. В стихотворении «Избрание господина Одилона» настоятели Кюни Майоль и О. представлены истинными пастырями и столпами монашества (*Iogna-Prat*. 2002. P. 45–46, 58–60; см. также: *Idem*. 1991. P. 241–257; *Idem*. Odilon de Mercœur et l'Église clunisienne // *Odilon*. 2002. P. 64–65).

Особое внимание О. уделял благосостоянию и независимости Кюни. По его распоряжению в Кюни были возведены основные монастырские здания, кроме ц. святых Петра и Павла (Кюни II), построенной при Майоле. Для сооружения клуатра О. велел доставить мраморные колонны из Прованса. Подробное описание монастырских зданий приведено в «Liber tramitis» (*Hourlier*. 1971). О. проводил строительные работы в др. клонийских мон-рях, в т. ч. в Пайерне, в Роменмотье, в монастыре Спасителя в Павии (*Iotsaldus*. Vita Odilonis. I 13).

Важнейшим занятием клонийских монахов было совершение богослужений. При О. богослужения суточного круга стали более длинными и торжественными, чем были раньше; монахи ежедневно прочитывали и пели в среднем 215 псалмов (при аббате *Одоне* — 138 псалмов; см.: *Hallinger K*. Das Phänomen der liturgischen Steigerungen Klunys (10/11 Jh.) // *Studia historico-ecclesiastica*: FS f. L. G. Spätling, OFM / Hrsg. I. Vásquez. R., 1977. S. 210–234). Согласно «Liber tramitis», где подробно описаны содержание и церемониал повседневного и праздничного богослужений, в аббатстве была организована подготовка певчих. Вероятно, во время важнейших праздничных служб исполнялись отдельные полифонические песнопения (*Boynton S*. Les coutumes clunisiennes au temps d'Odilon // *Odilon*. 2002. P. 193–202). Широкое распространение получил обычай поминать всех усопших христиан, введенный О. в клонийских мон-рях. Клонийцы придавали особое значение не только поминанию усопших, но и подготовке к смерти: в «Liber tramitis» сообщается об обрядах, которыми сопровождалась кончина монаха (*Iogna-Prat*. 1991. P. 252–253); мон. Йотсальд и монахи аббатства Савиньи составили подробные описания кончины О. (*Henriet*. 1990; *Idem*. 1996). Клонийцы особенно часто получали дарения «для спасения



души» (pro remedio animae); от времени настоятельства О. сохранилась 1081 грамота (см.: *Iogna-Prat D. Ordonner et exclure: Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'Islam, 1000–1050. P., 1998. P. 223*). Иногда в дарственных грамотах оговаривалось, что заупокойные молитвы должны были возносить не только монахи Ключни, но и насельники всех клонийских монастырей (напр.: *Recueil. 1888. T. 4. N 2921*). Нек-рых мирян, гл. обр. правителей и влиятельных людей, имевших заслуги перед клонийцами, поминали по особому чину, словно аббатов. В Ключни для погребения мирян было устроено особое кладбище (см.: *Poock D. Laiengrābnisse in Cluny // FMSt. 1981. Bd. 15. S. 68–179*). Предположительно в 1033 г. О. учредил ежегодное поминовение всех усопших 2 нояб.; в этот день кроме общих богослужений все пресвитеры клонийских мон-рей совершали «частные» заупокойные мессы (*Consuetudines. 1900. P. 124–125, 133–134; ср.: PL. 149. Col. 689; см.: Hourlier. 1964. P. 125–128; Longo. 2001*). О причине, по которой было установлено поминовение, сообщается в предании о встрече некоего француза с отшельником. Согласно ранней версии предания, путешественник из Марселя встретил в Африке отшельника, к-рый открыл ему, что клонийцы своими молитвами ежедневно освобождают души грешников из преисподней (*Rodulfus Glaber. Historiae. V 13*). В Житиях О. говорится о том, что отшельник поведал паломнику-французу о страданиях грешников в *чистилище* и о спасительной силе молитв клонийских монахов. Впосл. паломник сообщил об этом О., который ввел общее поминовение усопших «во всех своих монастырях» (*Iotsaldus. Vita Odilonis. II 15; PL. 144. Col. 935–937*). В письме некоего Бурхарда монахам Ключни повествуется о встрече благочестивого воина с лесным отшельником; тот поведал ему о том, что Бог по молитве О. освобождает души грешников от мучений по понедельникам и вторникам (*Iotsald von St.-Claude. 1999. S. 291–294*). Согласно Житиям О., благодаря молитвам клонийцев папа Римский *Бенедикт VIII* был избавлен от мук преисподней (*Iotsaldus. Vita Odilonis. II 16; PL. 144. Col. 937–938*). Обычай помянуть всех усопших, установленный О. в клонийских обителях,

был заимствован мн. др. церквями и мон-рями. По данным нек-рых источников, этому способствовал папа Римский *Лев IX* (1049–1054) (*MGN. SS. T. 15. P. 637*).

Благодаря высокой репутации аббатства, торжественности богослужений и регулярному поминовению усопших клонийцы получали множество дарений, в т. ч. церквей с приходами и с правом собирать десятину. Мн. епископы выражали недовольство тем, что приходские церкви попадали под контроль монастырей (см., напр.: *Constable G. Monastic Tithes from Their Origins to the 12th Century. Camb., 1964. P. 57–83*). При О. аббатству Ключни принадлежали земельные владения с зависимыми крестьянами (*villae, curtis*), как правило находившиеся в непосредственной близости от аббатства, а также церкви и мон-ри (*ecclesiae, cellae, monasteria*; см. перечисление владений в грамоте папы Римского Григория V (998) — *Jaffé. RPR. N 3895–3896*). Заботясь о неприкосновенности монастырского имущества, О. велел составить картулярий; эта работа была завершена при его преемнике аббате Гуго I (ркп. Paris. Nouv. acq. lat. 1498). Однако во время голода (1033) аббат пожертвовал страждущим драгоценные церковные сосуды и др. сокровища, в т. ч. корону имп. *Генриха II*. По свидетельству мон. Йотсальда, О. призывал состоятельных людей поделиться богатствами с немущими (*Iotsaldus. Vita Odilonis. I 8; ср.: PL. 144. Col. 929*).

При О. продолжало расширяться объединение клонийских мон-рей, впосл. известное как *Клонийская конгрегация*. Ко времени кончины св. Майоля аббату Ключни подчинились 37 мон-рей, за годы настоятельства О. их количество увеличилось до 70 (см.: *Wollasch J. Cluny — «Licht der Welt»: Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft. Zürich; Düss., 1996. S. 124*). Среди важнейших клонийских мон-рей были приораты Паре-ле-Моньяль и Сен-Марсель близ Шалона (ныне Шалон-сюр-Сон), к-рый в 999 г. передал клонийцам Гуго Шалонский, еп. Осера (999–1039) (*Recueil. 1884. T. 3. N 2484–2485*). Гийом V, герц. Аквитании, уступил клонийским монахам аббатство Сен-Жан-д'Анжели; правом назначать настоятелей мон-ря пользовался О. (*Ademari Cabannensis Chronicon. 1999. P. 176–*

177). Аббат начал переговоры о включении в число клонийских обителей крупного аквитанского аббатства Муассак (см.: *Hourlier J. L'entrée de Moissac dans l'ordre de Cluny // Annales du Midi. Toulouse, 1963. T. 75. P. 353–363*). В 1025 г. О. основал мон-рь Лавут-Шийак в Оверни; его родственники даровали обители земли, за это им гарантировалось вечное поминовение. Согласно акту основания мон-ря, обитель находилась под покровительством св. апостолов Петра и Павла, под защитой Папского престола и под управлением аббата и монахов Ключни (*Recueil. 1884. T. 3. N 2788; Iotsaldus. Vita Odilonis. I 13; см.: Iogna-Prat D. Odilon de Mercœur et l'Église clunisienne // Odilon. 2002. P. 61–72*).

Деятельность О. способствовала консолидации клонийских мон-рей, к-рые ранее были связаны лишь общим руководством, т. к. предшественники О. обычно занимали должность аббата в тех мон-рях, в которых они проводили преобразования. Укрепляя единство конгрегации, О. всегда выступал в качестве аббата Ключни и помещал зависимые мон-ри под контроль главного аббатства. Насельники клонийских мон-рей рассматривались как члены единой монашеской общины, подчиненные аббату Ключни и соблюдавшие одинаковые «обычаи», зафиксированные в «*Liber tramitis*» (см., напр.: *Iogna-Prat D. Odilon de Mercœur et l'Église clunisienne // Odilon. 2002. P. 65–66*). Тем не менее влияние Ключни не ограничивалось зависимыми мон-рями, т. к. далеко не все «реформированные» обители входили в конгрегацию (напр., аббатство Сен-Дени). Распространением клонийских «обычаев» в Сев. Франции занимался св. Вильгельм из Вольпиано, в Каталонии — аббат Олиба (см. также ст. *Клонийская реформа*).

Статус Ключни и единство конгрегации во многом зависели от покровительства Папского престола и светских правителей, с к-рыми О. стремился поддерживать тесное сотрудничество. Аббат много путешествовал, встречался с церковными иерархами, королями и влиятельными сеньорами, инспектировал подчиненные мон-ри. Важнейшей привилегией клонийцев была независимость от епископской юрисдикции. Добиваясь ее подтверждения Папским престолом, О. неоднократно

посещал Рим, где он обычно останавливался в клонийском мон-ре Пресв. Девы Марии на Авентине (*Iotsaldus. Vita Odilonis. II 11; PL. 144. Col. 933–934*; о его путешествиях в Рим см.: *Hourlier. 1964. P. 86*). В 997 г. аббат встретился с имп. *Оттоном III*, к-рый помог ему получить от папы Римского Григория V подтверждение привилегий и имущественных прав Ключи (*Jaffé. RPR. N 3895–3896; Böhmer. Reg. Imp. 2. Bd. 5. N 813*). Папа Римский Бенедикт VIII велел епископам Аквитании, Бургундии и Прованса защищать монастырские владения от сеньоров, к-рые пытались их присвоить (1016 или 1023 – *Jaffé. RPR. N 4013; Böhmer. Reg. Imp. 2. Bd. 5. N 1167*). В 1024 г. папа Римский *Иоанн XIX* (1024–1032) по просьбе имп. Генриха II распространил привилегию церковного иммунитета на все клонийские мон-ри, приняв их в непосредственное подчинение Папскому престолу (*Jaffé. RPR. N 4065; Böhmer. Reg. Imp. 3. Bd. 5. Lf. 1. N 42*). Эта мера способствовала консолидации сообщества клонийских обитателей и укреплению единоличной власти аббата Ключи.

О. поддерживал дружественные отношения с императорами Свящ. Римской империи. Особое уважение к О. проявлял имп. Генрих II. По свидетельству Родульфа Глабера, Генрих II передал О. золотую державу, символ имп. власти, подаренную ему Римским понтификом (*Rodulfus Glaber. Historiae. I 23*). Согласно Житиям О., император отдал клонийцам свою корону (*Iotsaldus. Vita Odilonis. I 8; PL. 144. Col. 929*); Адемар Шабанский называл среди его даров имп. инсигнии и коронационное одеяние (*Ademari Cabanensis Chronicon. 1999. P. 159*) (см.: *Wollasch. 1969*). О. также пользовался доверием франц. кор. Роберта II Благочестивого (996–1031).

Мн. правители и сеньоры проявляли исключительную щедрость к клонийским монахам, напр. Гийом V, герц. Аквитании (*Ademari Cabanensis Chronicon. 1999. P. 162*). Среди прелатов, к-рые доброжелательно относились к клонийцам, были Бурхард II, архиеп. Лионский, и *Фульберт*, еп. Шартрский. О. поддерживал контакты со св. Вильгельмом из Вольпиано (*Iotsaldus. Vita Odilonis. I 17*) и со св. *Изарном*, аббатом монастыря Сен-Виктор в Марселе (*ActaSS. Bened. T. 6. Pars 1. P. 614*),

а также со св. *Аббоном из Флэри* (О. присутствовал на его погребении – см.: *PL. 139. Col. 413*).

Мон. Йотсальд упоминает о том, что О. был известен как мудрый наставник и праведник, поэтому все желали, чтобы он, «словно второй Соломон, был им другом, отцом и заступником перед Богом» (*Iotsaldus. Vita Odilonis. I 7*). Аббон из Флэри называл О. «знаменосцем благочестия» (*totius religionis signifer – PL. 139. Col. 431*), «превосходнейшим в нашем монашеском чине» (*in nostra professione singularis – Ibid. Col. 437*). Рассматривая монашество как равноангельский чин, Фульберт Шартрский назвал О. «архангелом монахов» (*illo sancto monachorum archangelo Odilone – PL. 141. Col. 251*; ср.: *Iotsaldus. Vita Odilonis. I 10*; см. также: *Iotsald von St.-Claude. 1999. S. 166–167*). Множество людей добивались вступления в монашескую общину Ключи, так что О. «принимал и детей, и молодых, и стариков» (*Iotsaldus. Vita Odilonis. I 10*). Среди насельников мон-ря были уроженцы Испании (*Rodulfus Glaber. Historiae. III 3; IV 22*). Наваррский кор. Санчо III Великий, питавший исключительное уважение к О. (*Iotsaldus. Vita Odilonis. I 6*), направил для изучения клонийских «обычаев» мон. Патерна, к-рый по возвращении в Испанию ввел их в мон-рях Сан-Хуан-де-ла-Пенья и Сан-Сальвадор-де-Онья (*Recueil. 1888. T. 4. N 2891*). Т. о., при О. клонийцы впервые установили связи с Испанией. Однако не все церковные иерархи положительно воспринимали деятельность О. Так, еп. Адальберон Ланский (977–1030), обращаясь к кор. Роберту Благочестивому, сетовал на неподобающее поведение клонийцев: они укрепляли свое положение за счет полномочий короля и прелатов, присваивая властные права. Епископ представлял «воинственный чин господ монахов» как армию, покорную воле «короля» и «военачальника» О. (*Hückel G.-A. Les poèmes satiriques d'Adalbéron // Mélanges d'histoire du Moyen Âge / Éd. A. Luchaire. P., 1901. P. 129–167*). Адальберон с негодованием отзывался о том, что клонийцы посягали на прерогативы епископов, испрашивая привилегии у папы Римского. Убеждение О. в превосходстве монашества над церковной иерархией проявилось в его отказе вы-

полнить повеление папы *Бенедикта IX*, к-рый в 1031 г. назначил его на Лионскую архиепископскую кафедру (*Rodulfus Glaber. Historiae. V 4*). Корпоративный дух клонийцев, их убежденность в собственном превосходстве вызывали отторжение и у Родульфа Глабера, к-рый, однако, восхищался их усилиями по сохранению бенедиктинской традиции и насаждению уставной дисциплины (см.: *Idem. Historiarum libri quinque. Oxf.; N. Y., 1989. P. LVIII–LXIII*).

Критикуя поведение монахов, Адальберон подразумевал в т. ч. участие О. в движении «*Божий мир*». Прекращение феодальных междоусобиц и частных войн соответствовало интересам клонийцев, которым приходилось отстаивать свои имущественные права от посягательств местных сеньоров. По просьбе О. папа Бенедикт VIII запретил сеньорам вторгаться во владения Ключи и велел вернуть отнятые у монахов земли (*PL. 139. Col. 1601*). Во время осады Осера войском франц. кор. Роберта Благочестивого О. предложил ему заключить перемирие с противниками и, получив отказ, осыпал короля упреками (*Rodulfus Glaber. Historiae. II 15–16*). Первоначально движение «*Божий мир*» имело стихийный характер, но в посл. оно было поставлено под контроль церковной и светской элиты. Вероятно, О. был знаком с Ги Анжуйским, еп. Ле-Пуи, к-рый поощрял движение, возникшее во 2-й пол. X в. в Юж. Оверни. Вместе с приором Вивианом клонийский аббат присутствовал на Соборе в Ансе (994), в к-ром участвовали Лионский и Вьенский архиепископы и 9 епископов; прелаты потребовали от сеньоров соблюдать неприкосновенность монастырских владений и запретили возводить рядом с ними укрепления (*Recueil. 1884. T. 3. N 2255*; ср.: *Cartulaire de l'abbaye de St. Bernard de Romans. Romans, 1898. Pt. 1. N 55*). На II Соборе в Ансе (1025) 12 прелатов провозгласили «*Божий мир*», однако О. был вынужден отстаивать клонийские привилегии, о незаконности к-рых заявил епископ Маконский (*Cartulaire de Saint-Vincent de Mâcon conçu sous le nom de Livre enchaîné / Éd. M.-C. Ragut. Mâcon, 1864. N 518*). Вскоре О. отправился в Рим и добился от папы Римского Иоанна XIX подтверждения привилегий (*Jaffé.*

RPR. N 4079–4083). В 1036 г. О. присутствовал на Соборе в Ле-Пюи, созванном еп. Стефаном II для провозглашения «Божьего мира» (*Les miracles de saint Privat, suivis des opuscules d'Aldebert III, évêque de Mende / Éd. C. Brunel. P., 1912. P. 14–16*). На Соборе в Арле (1041) 3 провансальских епископа и О. провозгласили не только «Божий мир», но и «Божие перемирие» (*treva Dei*) — запрет совершать насилие с вечера среды до утра понедельника. Участники Собора направили итал. епископам и духовенству «Послание о Божьем мире», в к-ром призвали их ввести такие же правила в Италии и напомнили верующим о необходимости воздерживаться от работы в воскресенье, платить десятину и приносить «первые плоды», жертвовать на церковь (MGH. Const. T. 1. P. 596–598; рус. пер.: История средних веков / Сост.: М. М. Стасюлевич. М., 2001³. [Т. 2.] С. 677). Возможно, под влиянием О. «Божий мир» был провозглашен в Ломбардии (см.: *Pacaut. 1988; Fortunier V., Pericard J. Odilon et la paix de Dieu // Odilon. 2002. P. 117–134*).

Хотя О. почти все время занимался церковно-политической деятельностью и часто путешествовал, он постоянно молился и ежедневно совершал мессу (PL. 144. Col. 928–929). Аббат соблюдал строгий пост, носил под одеждой власяницу и вериги (*Iotsaldus. Vita Odilonis. I 11*). Перед смертью он назвал своей единственной заслугой сохранение целомудрия (*Iotsald von St.-Claude. 1999. S. 286*). О. особо почитал Пресв. Деву Марию, исцелившую его в детстве от тяжелой болезни (*Iotsaldus. Vita Odilonis. II 2*), составил неск. проповедей и гимн на Богородичные праздники. Значимое место в его сочинениях занимает тема почитания Св. Креста; О. не только рассматривал Крест как орудие спасения человечества, но и связывал с его обретением торжество Церкви и христ. империи (см.: *Iogna-Prat D. La Croix, le moine et l'empereur: Dévotion à la Croix et théologie politique à Cluny autour de l'an mil // Haut Moyen-Âge: Culture, éducation et société: Études offertes à P. Riché / Éd. M. Sot. P., 1990. P. 449–475*).

Чувствуя приближение кончины, О. отправился в Рим и провел в городе 4 месяца, затем он вернулся в Ключни и стал обезжывать подчиненные мон-ри, умерщвляя тело стро-

гим постом и бдениями. По прибытии в мон-рь Сувиньи, где был похоронен св. Майоль, О. тяжело заболел и начал готовиться к смерти. Вопреки ключнийскому обычаю он отказался назначить преемника, предоставив монахам право избрать аббата. Его преемником стал св. Гуго I, занимавший в Ключни должность великого приора.

Сочинения. Ко времени настоятельства О. относится начало лит. деятельности в аббатстве Ключни. Творчество ключнийских авторов было посвящено гл. обр. прославлению аббата Майоля: по распоряжению О. было составлено пространное Житие святого (BHL, N 5179), записывались чудеса от его гробницы в Сувиньи (BHL, N 5186). В Житии св. Майоля обосновано исключительное положение Ключни как образцового бенедиктинского мон-ря, изложена «теократическая» идея монашества — высшего слоя христ. общества. Вероятно, О. строго следил за тем, чтобы монастырские авторы придерживались одобренной им идеологии. По свидетельству Аббона из Флэри, аббат велел заклеить раскаленным железом монахов, сочинявших лживые истории, и изгнал их из обители (PL. 139. Col. 437). В Ключни провел неск. лет хронист Родульф Глабер; написанную «Историю» он посвятил О.

В 1031 или 1033 г. О. составил Житие св. Майоля в форме панегирика (BHL, N 5182–5183; изд.: PL. 142. Col. 943–962), в к-ром возвел происхождение монашества к эпохе ВЗ и попытался обосновать преемственность монашеской традиции от св. Бенедикта к аббатам Ключни. О. описал жизнь и деятельность своего предшественника как реализацию 4 основных добродетелей (мудрости, умеренности, силы духа, справедливости), представил св. Майоля мудрым наставником, к-рый пользовался всеобщим уважением (см.: *Iogna-Prat. 1988. P. 34–40; Gouillet M. Odilon, saint et hagiographe // Odilon. 2002. P. 75–78*). Он составил также неск. гимнов в честь св. Майоля (PL. 142. Col. 961–964; *Morin. 1926; см.: Iogna-Prat. 1988. P. 47*). Вероятно, О. или мон. Йотсальду принадлежит стихотворный панегирик св. Майолю (*Dolveck. 2012*).

Вскоре после кончины имп. Оттона III (996–1002) О. приступил к составлению «Эпитафии госпоже августе Адельгейде», окончатель-

ная редакция которой датируется 1024–1026 гг. (BHL, N 63–64; изд.: MGH. SS. T. 4. P. 637–645; *Die Lebensbeschreibung. 1962; рус. пер.: История средних веков. М., 2001³. [Т. 2.] С. 349–358*). Как и Житие св. Майоля, «Эпитафия...» является пространным панегириком, в к-ром автор создает обобщенный идеализированный образ героини. Имп. Адельгейда представлена идеальной государыней, достигшей святости в миру. Кратко излагая события ее жизни, О. уделяет основное внимание смирению и мудрости Адельгейды, к-рые помогали ей переносить притеснения со стороны кор. Беренгария II Иврейского, Оттона II и его супруги Феофано. Испытания, пройденные Адельгейдой, позволили О. уподобить ее пророкам, апостолам и Самому Христу. Указывая на милосердие и на добрые дела императрицы, О. придавал наибольшее значение ее отношениям с ключнийцами, и в первую очередь со св. Майолю, к-рого она особенно уважала. Кроме щедрых пожертвований императрица передала ключнийцам основанные ею мон-ри Пайерн и приорат Спасителя в Павии. Незадолго до кончины она удалась в мон-рь Зельц; на ее гробнице совершались чудеса (см.: *Corbet P. Les saints ottoniens: Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an mil. Sigmaringen, 1986. P. 81–110; Gouillet M. Odilon, saint et hagiographe // Odilon. 2002. P. 73–81*). Также О. приписывается стихотворная эпитафия *Ommony I*, в к-рой император представлен как образцовый христ. правитель, установивший мир в гос-ве и силой Креста победивший варварские народы (MGH. Poet. T. 5. P. 281–283).

Среди сочинений О. — 15 проповедей на важнейшие праздники (PL. 142. Col. 991–1036), гимн в честь Вознесения Пресв. Девы Марии (Ibid. Col. 1035–1037), молитва на поклонение Св. Кресту (Ibid. Col. 1037–1038) и Исповедание веры (Ibid. Col. 1035–1036). Ему приписываются также молитвы «против телесного вождения» (*Morin. 1899*). Из обширной переписки, которую вел ключнийский аббат, до наст. времени дошли лишь неск. разрозненных посланий. Известны адресованные О. письма папы *Сильвестра II* (PL. 139. Col. 283–284), Берна, аббата Райхенау (Cluny im 10. und 11. Jh. / Hrsg. L. Wollasch. Gött., 1967. S. 48),

и 2 письма Аббона, аббата Флёри (PL. 139. Col. 425–429, 438–439; ср.: Ibid. Col. 404). Сохранились письмо О. еп. Фульберту Шартрскому (Ibid. Col. 939–941) и 2 письма Фульберта клюнийскому аббату (PL. 141. Col. 217, 251–252). Письма О. адресованы также имп. Генриху II (*Sackur*. 1899), венг. кор. Стефану (Иштвану) I (*Pfister Ch. De Fulberti Carnotensis episcopi vita et operibus*. Nancy, 1885. P. 53–54), испан. кор. Гарсии Санчесу III и аббату Патерну (PL. 141. Col. 941–942), некой «благороднейшей матроне Р.» (Ibid. Col. 943–944) (перечень сочинений О. см.: *Hourlier*. 1964. P. 205–210).

Почитание. Формированию культа О. в клюнийских мон-рях способствовал его преемник Гуго I. Для этого были приняты такие же меры, к-рые принимал О. к распространению почитания св. Майоля: составление Жития и богослужебных текстов, поощрение паломничества к гробнице святого, попытки добиться от Папского престола утверждения его почитания. В 1055 г. папа Римский *Виктор II* (1055–1057) называл среди предшественников аббата Гуго «блаженной памяти св. Майоля и св. Одилона» (*Jaffé*. RPR. N 4336; PL. 143. Col. 805). Центром почитания обоих св. аббатов стал мон-рь Сувины, где они похоронены. По приглашению аббата Гуго I в мон-рь прибыл папский легат кард. Петр Дамиани, к-рый совершил открытие мощей О. и освятил алтарь в его честь (11 авг. 1063 — *De Gallica profectioe domni Petri Damiani* // PL. 145. Col. 876; *Iotsald von St.-Claude*. 1999. S. 295–297). Аббат попросил Петра Дамиани составить Житие О. и гимн святому (см.: *Staub*. 1997). В грамоте папы Григория VII (1075) упоминаются недавно построенные в Клюни капеллы Пресв. Девы Марии, святых Майоля и О. (*Jaffé*. RPR. N 4974; PL. 148. Col. 662). С XII в. О. почитался среди 4 св. аббатов (вместе с Одоном, Майолом и Гуго), к-рых клюнийцы рассматривали как «начальников и наставников их чина» (*Bernard. Clar. Apol.* IX 23).

Свидетельства литургического почитания О. происходят почти исключительно из клюнийских монастырей (*Gouillet M. Odilon, saint et hagiographe* // *Odilon*. 2002. P. 80; подробнее см.: *Hesbert*. 1950). Поминовение святого было установлено 1 янв., но из-за праздника Обрезания Господня его обычно переносят

на 2 янв. Так, под этой датой память О. указана в клюнийском бревиарии XIII в. (*Davril A. A propos d'un bréviaire manuscrit de Cluny conservé à Saint-Victor-sur-Rhins* // *RBen*. 1983. T. 93. N 1/2. P. 112, 120–121; см. также: *Der karolingische Reichskalender und seine Überlieferung bis ins 12. Jh.* / Hrsg. A. Borst. Hannover, 2001. Tl. 1. S. 429, 433, 435, 437. (MGH. Mem.; 2)). В клюнийских мон-рях совершались также памяти открытия мощей О. (11 авг.), перенесения мощей в новую раку (12 апр.) и перенесения фрагмента черепа святого в Клюни (19 апр.) (*Hesbert*. 1950. P. 58–85). Полный оффиций в день памяти О. содержится только в градуале из аббатства Клюни (Paris. lat. 1087. Fol. 112v–115r (XI в.); изд.: *Hesbert*. 1950. P. 108–115); в др. богослужебных книгах приведен общий оффиций св. аббата. Богослужебные чтения, как правило, заимствовались из Житий святого, составленных мон. Йотсальдом и кард. Петром Дамиани (*Hesbert*. 1950. P. 97–102). В Римский Мартиролог память О. внесена под 1 янв. (*MartRom. Comment.* P. 1–3). В действующей редакции Римского Мартиролога приведено краткое сказание о святом, к-рый представлен как аскет и миротворец, установивший поминовение всех усопших христиан.

В 1345 г. гробницу О. в Сувиньи открыли в присутствии Роже ле Фора, архиеп. Буржского, и др. прелатов. Мощи святого поместили в серебряную раку, их частицы были переданы в др. мон-ри (фрагмент черепа — в Клюни) (*Bibliotheca*. 1915. Col. 345–346). С XV в. глава святого хранилась в серебряном бюстеллеквариуме. Мощи О. были утрачены после закрытия и разорения мон-ря в годы Французской революции (1789–1799) (о почитании мощей О. в Сувиньи подробнее см. в ст. *Майоль*). В нач. XXI в., во время археологических раскопок в бывш. монастырской церкви, была обнаружена и восстановлена гробница святых Майоля и О. Частицы мощей святого хранятся в Сувиньи и в приходской церкви в Лавут-Шийаке.

Соч.: *Bibliotheca Cluniacensis* / Ed. M. Marrier. A. Quercetanus. Matiscone, 1915². Col. 347–408; PL. 142. Col. 939–1038; *Morin G. Un opuscule inédit de saint Odilon de Cluny* // *RBen*. 1899. T. 16. P. 477–478; *idem*. Le passionnaire d'Albert de Pontida et une hymne inédite de saint Odilon // Ibid. 1926. T. 38. P. 53–59; *Die Lebensbeschreibung der Kaiserin Adelheid von*

Abt Odilo von Cluny / Bearb. H. Paulhart. Graz. Köln, 1962; *Dolweck F.* Un poème passé inaperçu. Contribution au dossier hagiographique de saint Maieul, quatrième abbé de Cluny // *ALMA(P)*. 2012. Vol. 70. P. 257–263; Книжечка о житии блж. Майоля. Проповеди. Послание к Фульберту. Исповедание веры. Молитва при поклонении Св. Кресту / Пер.: М. Р. Пенарокова // ПСЛЛ, X–XI вв. С. 568–594.

Ист.: BHL, N 6280–6285; *ActaSS. Ian. T. 1*. P. 65–77; *ActaSS. Bened. T. 6. Pars 1*. P. 631–678; *Bibliotheca Cluniacensis*. Matiscone, 1915. Col. 315–346, 409–412; *Histoire littéraire de la France*. P., 1746. T. 7. P. 414–425; PL. 142. Col. 834–940, 1039–1048; *Iotsald von St.-Claude. Vita des Abtes Odilo von Cluny* / Hrsg. J. Staub. Hannover, 1999. (MGH. Scr. rer. Germ.; 68); *Iotsaldus. Vita Odilonis* // Ibid. P. 139–281; *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny* / Ed. A. Bernard, A. Bruel. P., 1880. T. 2; 1884. T. 3; 1888. T. 4; *Consuetudines Monasticae* / Ed. B. Albers. Stuttgart; W., 1900. Vol. 1: *Consuetudines Farfenses; Liber tramitis aevi Odilonis abbatis* / Ed. P. Dinter. Siegburg, 1980. (CCM; 10); *Rodulfus Glaber. Historiae* // *Idem. Historiarum libri quinque* / Ed. J. France, N. Bulst. Oxf.; N. Y., 1989. P. 1–253; *idem. Vita domni Willelmi abbatis* // Ibid. P. 254–299; *Ademari Cabannensis Chronicon* / Ed. P. Bourgain. Turnhout, 1999. P. 151, 159, 162, 176–177. (CCCM; 129).

Лит.: *Ringholz O.* Der hl. Abt Odilo von Cluny in seinem Leben und Wirken. Brünn, 1885; *Sackur E.* Zu Jotsaldi «Vita Odilonis» und Verse auf Odilo // *NA*. 1890. Bd. 15. S. 117–126; *idem.* Ein Schreiben Odilo's von Cluni an Heinrich III. vom October 1046 // *NA*. 1899. Bd. 24. S. 728–735; *Jardet P.* St. Odilon, abbé de Cluny: Sa vie, son temps, ses œuvres (962–1049). Lyon, 1898; *Côte L.* Un moine de l'an mille: St. Odilon, abbé de Cluny de 994 à 1049. Moulins, 1949; *À Cluny: Congrès scientifique, fêtes et cérémonies liturgiques en l'honneur des saints abbés Odon et Odilon (Cluny, 9–11 juillet 1949)*. Dijon, 1950; *Cousin P.* L'expansion clunisienne sous l'abbatit de St. Odilon // Ibid. P. 186–191; *Hesbert R.-J.* Les témoins manuscrits du culte de St. Odilon // Ibid. P. 51–120; *Valous G., de.* Cluny: Odilon // *DHGE*. 1956. T. 13. Col. 44–49; *Hourlier J.* St. Odilon, bâtisseur // *Revue Mabillon*. P., 1961. T. 51. P. 303–324; *idem.* St. Odilon, abbé de Cluny. Louvain, 1964; *idem.* St. Odilo's Monastery // *Cluniac Monasticism in the Central Middle Ages* / Ed. N. Hunt. L., 1971. P. 56–76; *Hourlier J., Cardinali A.* Odilone, abate di Cluny // *BiblSS*. 1967. Vol. 9. Col. 1116–1119; *Wollasch J.* Kaiser Heinrich II. in Cluny // *FMSt*. 1969. Bd. 3. S. 327–342; *Garand M.-C.* Une collection personnelle de St. Odilon de Cluny et ses compléments // *Scriptorium*. Brux., 1979. T. 33. N 2. P. 163–180; *Lauranson-Rosaz C.* L'Auvergne et ses marges (Velay, Gévaudan) du VIII^e au XI^e siècle: La fin du monde antique? Le Puy-en-Velay, 1987; *Iogna-Prat D.* Agni immaculati: Recherches sur les sources hagiographiques relatives à St. Maieul de Cluny (954–994). P., 1988; *idem.* Hagiographie, théologie et théocratie dans le Cluny de l'an mil // *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e–XIII^e siècles): Actes du colloque de Rome (27–29 oct. 1988)*. R., 1991. P. 241–257; *idem.* Panorama de l'hagiographie abbatiale clunisienne // *Idem.* Études clunisiennes. P., 2002. P. 35–73; *Pacaut M.* Odilon de Cluny et la violence // *La paix de Dieu, X^e et XI^e siècle: Actes du colloque organisé en sept. 1987. Le-Puy-en-Velay, 1988*. P. 49–61; *Henriet P.* St.-Odilon devant la mort: Sur quelques données implicites du comportement religieux du 11^e siècle // *Le Moyen Age*. Brux. etc., 1990.

T. 96. P. 227–244; *idem*. Chronique de quelques morts annoncées: Les saints abbés clunisiens (X^e–XII^e siècles) // *Médiévales*. P., 1996. T. 31. P. 93–108; *Goulet M.* «Planctum describere»: Les deux lamentations funèbres de Jotsaud en l'honneur d'Odilon de Cluny // *Cah. Civ. Med.* 1996. T. 39. P. 187–210; *Staub J.* Ein unbekannter Hymnus des Petrus Damiani auf Abt Odilo von Cluny (Chevalier 3680+13887) // *Mittellateinisches Jb.* Stuttg., 1997. Bd. 32. N 2. S. 79–86; *idem*. Studien zu Jotsalds «Vita» des Abtes Odilo von Cluny. Hannover, 1999; *Poeck D.* Cluniacensis Ecclesia: Die cluniacensische Klosterverband (10.–12. Jh.). Münch., 1998; *Longo U.* Riti e agiografia: L'istituzione della «commemoratio omnium fidelium defunctorum» nelle «Vitae» di Odilone di Cluny // *BISI*. 2001. Vol. 103. P. 163–200; *Méhu D.* Paix et communauté autour de l'abbaye de Cluny (X^e–XV^e siècles). Lyon, 2001; Odilon de Mercœur, l'Auvergne et Cluny: La «Paix de Dieu» et l'Europe de l'an mil: Actes du colloque de Lavoûte-Chilhac des 10, 11 et 12 Mai 2000. Nonette, 2002.

А. А. Королёв

ОДИН [древнеисл. Óðinn; Вотан, Водан — древнеангл. Wōden, Wōtan; герм. Wōranaz], в сканд. мифологии верховный бог-ас, глава пантеона (Alföðr — Всеотец). Внук первочеловека Бури, вылизанного коровой Аудумлой из соленого льда, сын Бура (Бёра) и великанши Бестлы. Отец асов Тора (мать — богиня земли Ёрд или Фьёргюн (Фьёргвин)), Тюра (мать — великанша, сестра Гимира), Бальдра, Хёда и Хермода (мать — супруга О. Фригг), Вали (мать — великанша Ринд), Видара (мать — великанша Грид), Хеймдалля (от «девяти матерей») и 1-го скальда Браги (мать — великанша Гуннхольд). Общепризнанно происхождение имени Один от герм. *wātōs > древнеисл. öðr — «безумный», «неистовый» (ср. лат. vates — поэт, провидец, гот. wofr, древненем. wut — «неистовствующий»), что согласуется с определением О. у *Адама Бременского* (70-е гг. XI в.) — «Один, то есть неистовство, ярость» (Odin id est furor — *Adam Bremensis Gesta. Hammaburgensis ecclesiae pontificum*. IV 26). Сопоставляется с ведическим *Варуной* (верховный хранитель справедливости, судья, бог-владыка) и Рудрой (персонификация ярости и гнева). В 3-функциональной системе Ж. Дюмезиля олицетворяет 1-ю функцию — власть, в т. ч. интеллектуальную.

Образ О. наиболее полно раскрывается в мифологических песнях «Старшей Эдды» (рукопись датируется 70 г. XIII в., но представляет собой копию более ранней, вероятно созданной до 1220; отдельные песни

могли возникнуть намного раньше) и в учебнике скальдической поэзии Снорри Стурлусона «Младшая Эдда» (1222–1225), особенно в 1-м разд. «Видение Гюльви». Аллюзии на мифы, связанные с О., содержатся в кеннингах (вид метафор) в стихах скальдов (X в. и позднее), а отдельные упоминания об О. и связанных с ним мифах — в германских и англосаксон. памятниках (особенно в заклинаниях). Древнейшим свидетельством существования культа Водана является его упоминание под именем Меркурий в качестве наиболее почитаемого германцами бога (см.: *Paul Diac.* *Hist. Langobard.* I 9). Соответствует ему и наименование дня недели, посвященного в римской культуре Меркурию, в германской — Водану (совр. англ. Wednesday, др.-англ. wōdnesdæg). В рассказе о происхождении наименования «лангобарды» («длинобородые») Водан дарует победу лангобардам (*ibid.* I 8).

Превращение О. в верховного небесного бога, по-видимому, завершилось уже в Скандинавии. Средневеков. образ О., вероятно, восходит к фигуре хтонического демона, покровителя воинских союзов и воинских инициаций. Его сопровождают хтонические животные: волки Гери («ненасытный») и Фреки («жадный»), вороны Хугин («мысль») и Муни («память»), восьминогий конь Слейпнир («быстрый»). С хтоническим миром связана одна из главных функций О. — повелителя павших в битве воинов (эйнхериев), к-рые после смерти попадают в Вальхаллу, где проводят время в боях между собой, готовясь принять участие в конечном сражении между богами и чудовищами (см. ст. *Рагнарёк*). О. подчиняются девы-воительницы валькирии, приносящие победу избранным О. героям и сопровождающие павших воинов в Вальхаллу. В исл. сагах отразилась сохранявшаяся и в Новое время в герм. мире вера в то, что О. возглавляет «дикую охоту»: во время метелей вместе со свитой из валькирий и эйнхериев (или призраков) он несется в воздухе, увлекая за собой (убивая) всех встречных.

Как демиург О. участвует в творении мира: поднятия земли из вод и устройстве Мидгарда («Прорицание вёльвы», 4); вместе с 2 др. асами Лодуром и Хёниром («Прорицание вёльвы», 17–18) или со свои-

ми братьями Вили и Ве («Младшая Эдда») оживляет «не имевшие судьбы» деревьяшки Аск (ясень) и Эмбла (ива), превращая их в перволюдей. Как культурный герой он наделяет мир богов и людей знанием, мудростью, поэзией, рупическим письмом. В неск. мифах рассказывается о добывании им сакрального знания о начале и конце времен («Прорицание вёльвы», «Сны Бальдра»), об устройстве Вселенной и мира асов («Речи Вафтруднира»). Чтобы приобрести мудрость, О. отдает один глаз великану Мимиру в залог («Прорицание вёльвы», 28); Мимир пьет из родника, в к-ром скрыт глаз О. — источник мудрости. Принеся себя в жертву, О. приобрел знание рун: 9 дней он висел на мировом древе *Иггдрасиль* («Конь Игга», Игг — одно из имен О.), пронзенный копьем («Речи Высокого», 138–145). Соблазнив дочь великана Суттунга Гуннлёд, О. получил охраняемый великаном сосуд с «медом поэзии» («Речи Высокого», 104–110) и т. о. приобрел поэтический дар. О. отнимает или приобретает духовные ценности у великанов, к-рые также являются владельцами и хранителями материальных ценностей (молота, котла и др.), к-рые добывает бог-ас Тор. Но если материальные ценности могут переходить из рук в руки (молодые яблоки Идунн *Локи* отдаст великанам, а затем возвращает их богам; один из великанов крадет молот Тора Мьельнир и др.), то духовные навсегда остаются в мире богов и людей. Как культурный герой, О., завоеывая тяжельми испытаниями знания и мудрости, несет их в мир богов и людей, его «поучения» излагаются в нескольких гномических и дидактических песнях «Старшей Эдды» («Речи Высокого», «Речи Гримнира»), встречаются и во фрагментах, где он состязается в мудрости («Песнь о Харбарде», «Загадки Гестумблинди» в «Саге о Хервёре и конунге Хейдрексе»).

Обладание сакральным знанием сопряжено с владением магией. Согласно «Речам Высокого» (140), великан, дядя по матери, научил О. 9 могущественным песням-заклинаниями. Во мн. сюжетах, связанных с О., он использует магию для различных целей: в «Мерзбургском заклинании» исцеляет захромавшего коня; в «Речах Гримнира» под воздействием речей О. конунг Гейррёд, подвергший его испытанию огнем,

падает на свой обнаженный меч и погибает; в «Саге о Хервёре» О. заклинанием обрекает конунга Хейдрека на позорную смерть от рук рабов. О. сведущ в колдовстве и оборотничестве. Он предстает перед людьми в разных обликах, чаще всего — в виде одноглазого старца в синем плаще и широкополой войлочной шляпе. Постоянной смене обликов соответствует множественность имен О., их насчитывается более 150 (напр., Gangleri — Странник или Уставший от странствий в «Видении Гюльви», Gagnráðr — Правящий победой в «Речах Вафтруднира», Vallfoðr — Отец павших в «Прорицании вёльвы»). Их неполный перечень приводится в «Речах Гримнира» (45–50).

В развитой эсхатологии сканд. мифологии, в том виде, в котором она дошла до нас (и на которую, возможно, оказало определенное влияние христианство), О. также занимает центральное место. Предвестником конца мира становится ритуальная смерть его сына Бальдра — 1-я смерть бога-аса, убитого слепым богом Хёдом, его братом, в руку к-рого Локи вложил стрелу из омелы. Во время похорон сына О. кладет на погребальный костер золотое кольцо Драупнир, порождающее каждую 9-ю ночь 8 новых золотых колец, и шепотом говорит мертвому Бальдру слова, оставшиеся неизвестными и послужившие ответом на загадку, к-рая приносит О. победу в состязаниях в мудрости. После периода хаоса и братоубийственных войн, последовавших за смертью Бальдра, наступает конец мира: от своих уз освобождаются Локи и порожденные им от великанш хтонические чудовища и вступают в сражение с богами. В качестве главы сканд. пантеона О. ведет за собой богов и эйнхериев, но погибает, проглоченный волком Фенриром. Мстит за отца и убивает Фенрира Видар, символизировавший воскресение и обновление природы. Однако в новом мире, возрождение к-рого предвидит вёльва, О. места не находится. Собравшись на поле Идавёлль, асы (в т. ч. Бальдр и Хёд) будут вспоминать «о славных событиях и рунах древних великого бога», т. е. О.

М. Элиаде видит в образе О. существенное влияние шаманистских представлений и действий, ставших, вероятно, результатом контактов сев. германцев с финнами и саамами. Тот факт, что О. принес себя

в жертву на мировом древе Иггдрасиль, как и то, что он находился между 2 кострами, соответствует шаманским инициациям; экстагическое состояние О. близко к трансу шамана, в к-ром шаман становится посредником между миром мертвых и миром живых, как и О., совершающий поездку в Хель и пробуждающий от смертного сна вёльву.

Во времена распространения христианства образ О., сохраняющийся в неизменном виде в традиц. формах словесности (мифологической и скальдической поэзии), претерпевает радикальные изменения. Процесс эвгемеризации языческих богов начинается в XII в., когда Ари Торгильссон Мудрый заявляет, что его род берет начало от сына О. — «Ингви, конунга тюрок». В «Саге об Инглингах» из свода саг «Круг земной» (30-е гг. XIII в.), Снорри Стурлусон пишет историю династии норвеж. конунгов, опираясь на ее мифологические истоки: переселение О. из Азии в Скандинавию. Снорри характеризует его как выдающегося вождя, но также и жреца, в совершенстве владевшего магией и колдовством. Снорри утверждает, что О. научил людей всем премудростям, с его именем связаны распространение поэзии и рунического письма, введение законов и установление порядка. Он также отмечает способность О. менять обличья. Сохранив за О. практически весь набор функций, свойственных ему в мифологии, Снорри превращает его в могущественного вождя (Heusler).

Эвгемеризация О., вероятно, способствовала тому, что в Англии VIII в. и в Скандинавии XII–XIV вв. О. становится прародителем всех королевских династий через своих сыновей: через Скъёльда — родоначальником династии Скъёльдунгов, через Ингви — династий Инглингов, Фьельнира и др. К его потомкам — эпическим героям Сигурду (убийце Фафнира), Рагнару Кожаные Штаны и др. — возводит свой род также представители высшей знати сканд. стран и наиболее могущественные исл. хёвдинги.

О культе О. сведений крайне мало. Тацит упоминает, что О. приносятся жертвы, в т. ч. человеческие (сцена человеческого жертвоприношения изображена на готландском камне Stora Hammars I). О жертвоприношениях О. без указания жертв неоднократно говорится в королевских

и родовых сагах. На ранних изображениях, которые отождествляют с О., он представлен в виде всадника в шлеме в окружении птиц (бракетаты типа C, V–VI вв.). Наличие птиц (воронов Хугин и Мунир) позволяет идентифицировать более поздние изображения О.

Ист.: *Íslendingabók: The Book of the Icelanders* by Ari Thorgilsson / *Ád.* and tr. H. Hermannsson. Ithaca, N. Y., 1930; *Снорри Стурлусон*. Круг Земной / Изд. подгот.: А. Я. Гуревич и др. М., 1980, 1995, 2002; *idem*. Edda: Prologue and Gylfaginning / Ed. A. Faulkes. L., 1982, 1988; *Hervarar Saga og Heiðreks* / Ed. with introd. by Chr. Tolkien, not. and comment. by G. Turville-Petre. L., 1956 (repr.: 1976, 1997, 2006); *Merseburger Zaubersprüche // Ältere deutsche Dichtung und Prosa* / Hrsg. H. Mettke. Lpz., 1976. S. 84–86; *Старшая Эдда* / Пер.: А. Корсун; ред.: М. И. Стеблин-Каменский. М., 1963, 1975; *Paul. Diac. His. Langobard.* / Hrsg. G. Waitz. Hannover, 1878; *Háttatal* / Ed. A. Faulkes. L., 2007²; *Младшая Эдда* / Изд. подгот.: О. А. Смирницкая, М. И. Стеблин-Каменский. М.; Л., 1970, 1994.

Лит.: *Heusler A.* Die gelehrte Urgeschichte im altisländischen Schrifttum. B., 1908; *Dumézil G.* Gods of the Ancient Northmen / Ed. E. Hagen. Berkeley, 1973; *Faulkes A.* Descent from the Gods // *Medieval Scandinavia*. 1978–1979. Odense, 1982. Vol. 11. P. 92–125; *Hultgård A.* Wotan—Odin // *RGA*. 1992. Bd. 35. S. 759–785; *Chunies Ross M.* Prolonged Echoes: Old Norse Myths in Medieval Northern Society. Odense, 1994; *Kershaw K.* The One-Eyed God: Odin and the (Indo-) Germanic Männerbünde. Wash., 2000; *Элиаде М.* Асы и ваны: Один и его чудесные «шаманские» свойства // *Он же*. История веры и религиозных идей. М., 2002. Т. 2: От Гаутамы Будды до триумфа христианства. § 174; *Rood J.* Ascending the Steps to Hliðskjálf: The Cult of Óðinn in Early Scandinavian Aristocracy. Diss. Reykjavík, 2017 // hdl.handle.net/1946/27717 (Электр. ресурс).

Е. А. Мельникова

ОДИНЦОВСКОЕ ВИКАРИАТСТВО *Московской епархии* РПЦ, названо по г. Одинцово Московской обл. Учреждено по решению Синода РПЦ от 5 окт. 1994 г. Викарием Московской епархии с титулом «Одинцовский» определено быть Житомирскому и Новоград-Волынскому архиеп. *Иову (Тыволюку)*; ныне митрополит). 27 дек. архиеп. Иов был переведен в Челябинскую и Златоустовскую епархию. О. в. после этого не замещалось.

Ист.: В Священном Синоде РПЦ: Заседание 5 окт. 1994 г. // ЖМП. 1994. № 9/10. С. 3; Определения Священного Синода // ЖМП. 1997. № 2. С. 6.

ОДО [Одо из Турне, Одон, Одоард; лат. Odo, Odoardus] (после 1060, Орлеан — 19.06.1113, аббатство Аншен (совр. коммуна Пеканкур, деп. Нор), Франция), основатель и 1-й

аббат мон-ря св. Мартина (Сен-Мартен) в Турне, епископ Камбре, средневеков. философ и богослов.

Источники. Главный источник сведений о жизни О. — «Книга о восстановлении церкви святого Мартина в Турне» (*Liber de restauratione ecclesiae S. Martini Tornacensis*; между 1140 и 1142) его ученика Хериманна, 3-го аббата мон-ря св. Мартина (1127–1136). В этом произведении рассказывается о происхождении О., его личных качествах, сообщается о его деятельности как преподавателя соборной школы, а затем аббата мон-ря. Др. важное свидетельство современников об О. — текст из свитка (*rotulus*), составленный сразу после смерти епископа (изд.: MGH. SS. T. 15. Pars 2. P. 942–945). В нем повествуется об основных этапах жизненного пути О. Автор текста — Аманд, приор мон-ря Аншен, ранее монах аббатства св. Мартина. Избрание О. на кафедру Камбре в 1105 г., его деятельность на этом посту и затем кончина описаны в «Продолжении деяний епископов Камбре» (*Gesta episcoporum Cameracensium continuata*). Три книги «Деяний епископов Камбре» (*Gesta episcoporum Cameracensium*), составленные между 1024–1025 гг. (1-я ред.) и 1036–1051 гг. (2-я ред.) (о датировке подробнее см.: *Mingroot*. 1975. S. 331–332), в кон. XI–XII в. были дополнены отдельными повествованиями о епископах Камбре. От др. повествований соч. «Деяния Одо» (*Gesta Odonis // Gesta pontificum Cameracensium*. 1880. P. 109–112; *Idem. // MGH. SS. T. 14. P. 210–211*), датированное между 1113 и 1130 гг., отличается тем, что написано в прозе, а не в стихах. Сведения об О. сохранились в грамотах аббатства св. Мартина в Турне, а также в хрониках XII в.: в «Хрониконе Сент-Андре» (1133) и в «Анналах Камбре» Ламберта из Ватерло, казначея мон-ря св. Отберта, описывающих события 1099–1170 гг.

Жизнь. О. род. в правление франц. кор. Филиппа I (1060–1108) (*Herimannus. Liber*. 2010. P. 35). Отца звали Герардом, мать — Цецилией. С детства О. выделялся своими способностями и уже в юном возрасте начал преподавать в соборной школе в г. Туль. Затем, приглашенный канониками соборного капитула Турне, он был утвержден главой школы при кафедральном соборе Пресв. Девы Марии; руководил школой

ок. 5 лет. Согласно Хериманну, О. начал свои занятия в Турне в 1086 или 1087 г. (*Herimannus. Liber*. 2010. P. 35, 39). Подписи О. как магистра соборной школы встречаются в документах 1090–1091 гг. (см.: *Руске*. 1986. P. 278–279; *Idem*. 1988. P. 133). В Турне учиться у О. приезжали клирики из Франции, Фландрии, Нормандии, Италии, Саксонии и Бургундии (*Herimannus. Liber*. 2010. P. 35).

По словам аббата Хериманна (*Herimannus. Liber*. 2010. P. 39), О. решил обратиться к аскетической жизни после прочтения соч. «О свободном решении» (*De libero arbitrio*; CPL, N 260) блж. *Августина*, еп. Гиппонского. 4 марта 1092 г. с разрешения Радбода II, еп. Нуайона и Турне (1068–1098), О. вместе с 4 учениками основал в Турне, на месте заброшенного мон-ря, обитель августинцев-каноников св. Мартина (*Chartes*. 1898. P. 1–2. N 1; *Annales S. Martini Tornacensis*, a. 1092 // MGH. SS. T. 15. P. 1297; *Herimannus. Liber*. 2010. P. 41–42). С 1094 г. в мон-ре введен бенедиктинский устав. В том же году О. в 1-й раз упомянут как аббат (*Chartes*. 1898. P. 2. N 1). Ключийские «обычай» (*consuetudines*) стали соблюдаться в мон-ре св. Мартина с 1095 г., вероятно, не без влияния со стороны соседнего аббатства Аншен (*Herimannus. Liber*. 2010. P. 97).

Избранию О. епископом Камбре предшествовали долгая схизма в еп-стве, когда на епископскую кафедру претендовали избранный «клиром и горожанами» Манассия († 1108), выходец из местной знати, и Гальхер, архидиакон Брабанта, к-рого поддерживал имп. *Генрих IV* (1084–1105). На *Клермонском Соборе* (18–28 нояб. 1095) Гальхера обвинили в *симонии*, его назначение на епископскую кафедру было признано неканоничным. Ситуация осложнялась вмешательством в конфликт местных сеньоров и графа Фландрии Роберта II (1093–1111). После изгнания из Камбре Гальхера епископская кафедра оставалась вакантной в течение 18 месяцев. Дабы исправить сложившуюся ситуацию, по ходатайству Реймского архиеп. Манассии II де Шатийона (1096–1106) кафедра Камбре была предложена О.

29 июня 1105 г. часть местного клира избрала О. епископом Камбре. Два дня спустя, 2 июля, в Реймсе он был рукоположен в сан (*Gesta Odonis*. 1 // MGH. SS. T. 14. P. 211). Помощь О. — стороннику *григори-*

анской реформы — оказали монахи аббатства Аншен. Несмотря на это, О. смог войти в город лишь спустя неск. лет, получив вооруженную поддержку гр. Роберта II Фландрского, т. к. вскоре после его избрания партия сторонников Гальхера в Камбре вновь взяла верх. Аббат Хериманн сообщал, что О. вступил в город через год после избрания, когда скончался имп. Генрих IV (7 авг. 1106) (*Herimannus. Liber*. 2010. P. 137–138); согласно хронисту Ламберту из Ватерло, епископ смог попасть в Камбре только в 1107 г. (*Lamberti Waterlos. Annales Cameracenses*, a. 1107 // MGH. SS. T. 16. P. 511). Первая из сохранившихся грамот О. как епископа Камбре издана в Турне в 1105 г. (*Chartes*. 1898. P. 11–12. N 9). Время между избранием на кафедру и вступлением в Камбре О. провел в аббатстве Аншен и, возможно, в соседнем замке Энши (*Gesta pontificum Cameracensium*. 1880. P. 86. Not. 1–2; P. 88–89. Not. 2). Как епископ Камбре О. присутствовал на Соборе в Труа (1107). Одной из ключевых проблем в период пребывания О. на кафедре Камбре оставался вопрос о еп-стве Аррас, восстановленном в 1093 г. папой Римским *Урбаном II* (1088–1099) (булла «*Liquet sanctorum canonum*» от 23 марта 1094). Для нового еп-ства была выделена часть территории из диоцеза Камбре. Император и его сторонники оспаривали законность данного преобразования, т. к. с нач. XI в. еп-ство Камбре имело статус независимого гос-ва в составе Свящ. Римской империи.

После договора в Понте-Маммоло (11 апр. 1111), по к-рому признавалось право светского правителя на *инвеституру* кольцом и посохом, имп. Генрих V (1111–1125) совершил инвеституру О. как епископа Камбре. Спустя год папа Римский *Пасхалий II* (1099–1118), расторгнув договор с императором, объявил о низложении О. Епископ узнал об этом, уже будучи тяжело больным; он удалился в аббатство Аншен, где и скончался. Нек-рые историки видели причину низложения О. именно в факте инвеституры, проведенной Генрихом V (см., напр.: *De Moreau E. Histoire de l'Église en Belgique*. Brux., 1945. Vol. 2. P. 102), однако большинство исследователей полагают, что в конце жизни О. перешел на сторону императора и поддержал требование вернуть Аррас

под власть епископа Камбре (*Hoeres*. 1882. S. 31; *Kéry L.* Die Errichtung des Bistums Arras, 1093/1094. Sigmaringen, 1994. S. 413–415). Этот вывод делается на основании письма Ламберта, еп. Арраса (1093–1115), к О. (ок. 1111/12), в к-ром упоминается, что архидиаконы Аррасского епископа требовали передать своему епископу ряд земельных владений в Аррасе (PL. 162. Col. 690. N 118). Ответ О. и к.-л. подробности этого конфликта неизвестны.

Современники отмечали достоинства О. как наставника — к нему приезжало множество учеников (*Amandus de Castello.* De Odonis... // MGH. SS. T. 15. Pars 2. P. 943; *Herimannus.* Liber. 2010. P. 37, 75–76). Среди наиболее известных — Гальберт, каноник из Турне, в посл. монах аббатства св. Мартина в Турне; Годфруа, прославившийся как искусный переписчик; каллиграф Гислеберт; аббат Хериманн; Адульф, певчий и библиотекарь мон-ря св. Мартина в Турне, и др.

О. основал б-ку и скрипторий в аббатстве св. Мартина в Турне. Его стараниями книжное собрание мон-ря пополнялось новыми рукописями. В XIX в. основная часть манускриптов была приобретена для собрания сэра Т. Филлипса (в посл. собрание было распродано), в настоящее время большие коллекции находятся в Королевской б-ке в Брюсселе, Национальной б-ке Франции в Париже, Британском музее в Лондоне (*Boutemy.* 1949. P. 180). В 1105 г. по заказу О. была изготовлена Псалтирь (в наст. время хранится в Национальной б-ке Франции — Paris. Nouv. acq. lat. 2195). В ней приводятся точная дата епископского рукоположения О. и другие сведения о мон-ре св. Мартина в Турне в этот период (изд.: *Delisle.* 1880. P. 149–155, см. также: *Libert.* 1987. P. 536–542).

О. был погребен в ц. Спасителя аббатства Аншен, возле распятия; на его могиле сохранилась лат. эпитафия (*Chronicon S. Andreae.* III 28 // MGH. SS. T. 7. P. 546).

Сочинения. О. принадлежит к числу крупных философов и богословов XI–XII вв., его сочинения (сохр. лишь частично) посвящены вопросам логики, теологии, библейской экзегезы, литургии.

Наиболее объемным произведением О. является трактат «О первородном грехе» в 3 книгах (De pecca-

to originali // PL. 160. Col. 1071–1102; между 1095–1105). В нем нашла отражение реалистическая позиция, к-рую О. занимал в философской дискуссии о природе *универсалий*. Рассматривая во 2-й кн. соотношение общего и частного, О. первым из известных ныне средневеков. авторов обосновывает смысловое различие понятий «индивидуальное» (individualis) и «единичное» (singularis), а также внимательно анализирует различные аспекты индивидуальности (подробнее см. в ст. *Индивид*). Совмещая августиновское богословие с реалистической философской позицией, О. предлагает объяснение природы *греха первородного*. О. впервые начал использовать в дискуссии по богословской проблеме первородного греха логико-метафизическую пару «то, что нечто есть» (quod est) и «то, чем нечто обладает» (quod habet), сформулированную *Бозцием*. Соотнося первое с субстанцией, а второе — со свойствами (proprietates), О. видел в первом основании тождества, а во втором — различия. Согласно его рассуждениям, в состав личности Адама входит человеческая природа, или сущность, понимаемая как универсалия, к-рой обладают все люди. Поскольку кроме согрешивших Адама и Евы в момент грехопадения еще не существовало др. людей, в их лице вся сущность запятнала себя грехом и далее распространялась на их потомков уже с этим повреждением. Т. о. первородный грех передается всем людям, хотя они не принимали в нем участие, причем это происходит вне зависимости от личных качеств каждого человека. О. разграничивает сущность (substantia) и личность (persona): сущность грешна, и поскольку она не существует вне личности, грех сущности есть грех личности, однако это не личный грех, а первородный грех, вина (culpa) за к-рый распространяется на всякого человека в силу обладания общей сущностью (см.: *Ibid.* Col. 1081–1084; подробнее см.: *Gregory.* 1958. P. 35, 42–49; *Bertola.* 1977. P. 30–35; также см.: *Resnick.* Odo of Tournai. 1997).

В 1105–1113 гг. в мон-ре Аншен О. написал трактат «О хуле на Духа Святого» (De blasphemiam in Spiritum Sanctum // PL. 160. Col. 1111–1117), в к-ром обсуждается тема прощения грехов Богом и выясняется характер непростительного греха против

Св. Духа. Сохранились также его комментарий к канону мессы (Expositio in Canonem Missae // PL. 160. Col. 1053–1070) и сочинение о канонах Евангелий (De canonibus Evangeliorum // PL. 160. Col. 1117–1121). Установлено, что О. — автор краткой и пространной редакций одной проповеди с объяснением притчи о неверном управителе (Лк 1–9) (PL. 160. Col. 1121–1150; см.: *Lebreton.* 1954). В этой проповеди он обращает внимание на духовное преобразование грешника, важность и красоту христ. мудрости (*Bejczy.* 2000. P. 292–295).

Как и др. теологи того времени, О. участвовал в полемике против иудаизма. Между 1105 и 1106 гг. им был написан трактат в форме диспута с иудеем о воплощении Слова (Disputatio contra Judaeum, nomine Leonem, de adventu Christi, filii Dei // PL. 160. Col. 1103–1112; см.: *Resnick.* 2008. P. 471–484).

Согласно Хериманну, О. написал также 2 работы по диалектике (не сохр.): «Софисты» (Sophistes), к-рая оценивается как «полезная для понимания и избегания софизмов», и «Книгу дилемм» (Liber complexionum), посвященную, вероятно, ряду основных отношений в логике (*Herimannus.* Liber. 2010. P. 36; см.: *Gregory.* 1958. P. 32). Не сохранилось и др. философское произведение О., о котором упоминает Хериманн, — трактат «О вещи и сущем» (De re et ente) (*Herimannus.* Liber. 2010. P. 36).

О., вероятно, принадлежит поэма «О шести днях Творения» (De operibus six dierum // PL. 171. Col. 1213–1218), автором которой считался Хильдеберт Лаварденский, архиеп. Турский (1125–1133). Поскольку в рукописном сборнике сочинений Хильдеберта (рпк.: *Berolin. Philip.* 1694, XII в.) сохранилась запись «Versus Odonis...», франц. бенедиктинец А. Вильмар настаивал на том, что автор поэмы — О. (*Wilmart.* 1936. P. 169).

Соч.: De peccato originali // PL. 160. Col. 1071–1102; De blasphemiam in Spiritum Sanctum // *Ibid.* Col. 1111–1117; Expositio in Canonem Missae // *Ibid.* Col. 1053–1070; De canonibus Evangeliorum // *Ibid.* Col. 1117–1121; Homiliae de villico iniquitatus // *Ibid.* Col. 1121–1150; Disputatio contra Judaeum, nomine Leonem, de adventu Christi, filii Dei // *Ibid.* Col. 1103–1112; [*Hildebertus Cenomanensis*]. De operibus six dierum // PL. 171. Col. 1213–1218.

Ист.: Epistolae Lamberti episcopi Atramelensis et aliorum ad ipsum // PL. 162. Col. 647–702; Gesta episcoporum Cameracensium // MGH. SS. T. 7. P. 396–525; Chronicon S. Andreae castri Cameracensi // *Ibid.* P. 526–550; Gesta ponti-

ficum Cameracensium = Gestes des évêques de Cambrai de 1092 à 1138 / Ed. R. P. Ch. de Smedt. P., 1880; Gesta episcoporum Cameracensium continuata // MGH. SS. T. 14. P. 183–249; *Lamberti Waterlos Annales Cameracenses* // Ibid. T. 16. P. 509–554; *Amandus de Castello*. De Odonis episcopi Cameracensis vita et moribus // Ibid. T. 15. Pars 2. P. 942–945; *Annales S. Martini Tornacensis* // Ibid. P. 1295–1297; Chartes de l'abbaye de St.-Martin de Tournai / Éd. A. d'Herbomez. Brux., 1898. Vol. 1; *Herimannus abbas*. Liber de restauratione ecclesiae Sancti Martini Tornacensis / Ed. R. B. C. Huygens. Turnhout, 2010. (CCCM; 236).

Лит.: *Labis F.* Le bienheureux Odon, évêque de Cambrai // *Revue catholique: Recueil religieux, philosophique, scientifique, historique et littéraire*. Louvain, 1856. Vol. 14. N 8. P. 445–460; N 9. P. 519–526; N 10. P. 574–585; *Delisle L.* Manuscrits du Cabinet de M. Didot acquis pour la Bibliothèque Nationale // *Idem*. Mélanges de paléographie et de bibliographie. P., 1880. P. 149–166; *Hoeres E.* Das Bistum Cambrai: Seine politischen und kirchlichen Beziehungen zu Deutschland, Frankreich und Flandern und Entwicklung der Commune von Cambrai von 1092–1191. Lpz., 1882; *Amman E.* Odon de Cambrai (Le Bienheureux) // *DTC*. 1900. Vol. 11. Pt. 1. Col. 932–935; *Wilmart A.* Le florilège de Saint-Gatien: Contribution à l'étude des poèmes d'Hildebert et de Marbode // *RBen*. 1936. T. 48. P. 3–40, 147–181, 235–258; *Dereine C.* Odon de Tournai et la crise de cénobitisme au XI^e siècle // *RMAL*. 1948. Vol. 4. P. 137–154; *Boutemy A.* Odon d'Orléans et les origines de la bibliothèque de l'abbaye de St.-Martin de Tournai // *Mélanges dédiés à la mémoire de F. Grat*. P., 1949. Vol. 2. P. 179–223; *Lebreton M.-M.* Recherches sur les manuscrits des sermons de différents personnages du 12^e siècle nommés Odon // *Bull. d'information de l'Institut de recherche et d'histoire des textes*. P., 1954. Vol. 3. P. 33–54; *Gregory T.* La dottrina del peccato originale e il realismo platonico: Oddone di Tournai // *Idem*. Platonismo medievale: Studi e ricerche. R., 1958. P. 31–51; *Mingroot E., van.* Kritisch onderzoek omtrent de datering van de Gesta episcoporum Cameracensium // *RBPH*. 1975. Vol. 53. N 2. P. 281–332; *Bertola E.* Odone di Tournai (o di Cambrai) ed il problema degli universali // *Rivista di filosofia neoscolastica*. Mil., 1977. Vol. 69. P. 20–35; *Michiels G.* Odon // *DSAMDH*. 1982. Vol. 11. Col. 614–616; *Pycke J.* Le chapitre cathédral Notre-Dame de Tournai de la fin du XI^e à la fin du XIII^e siècle: Son organisation, sa vie, ses membres. Louvain, 1986; *idem*. Répertoire biographique des chanoines de Notre-Dame de Tournai, 1080–1300. Brux., 1988; *Libert T.* La dispersion du patrimoine codicologique d'une communauté médiévale: L'exemple de Saint-Martin de Tournai. Louvain, 1987; *Resnick I. M.* Odo of Tournai and Peter Damian: Poverty and Crisis in the 11th Cent. // *RBen*. 1988. T. 98. N 1/2. P. 114–140; *idem*. Odo of Cambrai and the Investiture Crisis in the Early 12th Cent. // *Viator*. Turnhout, 1997. Vol. 28. P. 83–98; *idem*. Odo of Tournai, the Phoenix, and the Problem of Universals // *J. of the History of Philosophy*. Edmonton, 1997. Vol. 35. N 3. P. 355–374; *idem*. Odo of Tournai and the Dehumanization of Medieval Jews: A Reexamination // *JQR*. 2008. Vol. 98. N 4. P. 471–484; *Bejczy P.* Prudence chrétienne: Odon de Tournai et la parabole de l'intendant infidèle // *RBen*. 2000. T. 110. N. 3/4. P. 284–300.

Г. И. Борисов

ОДОЕВСКИЙ Владимир Фёдорович (30.07.1804, Москва — 27.02.1869, там же), князь, писатель, мыслитель, педагог, муз. критик, гос. деятель; тайный советник (1858), гофмейстер (1858). Из черниговских Рюриковичей, предком О. являлся мч. кн. *Михаил Всеволодович* Черниговский. Рано потеряв отца, О. воспитывался сначала в доме отчима, П. Д. Сеченова, затем в доме опекуна, двоюродного дяди по отцовской линии ген. Д. А. Закревского, и в Благородном пансионе при Московском



В. Ф. Одоевский.

Портрет. 1844 г.

Худож. А. Покровский

(Всероссийский музей А. С. Пушкина)

ун-те (1816–1822), к-рый закончил с золотой медалью. В 1823 г. О. поступил на службу в Московский архив Коллегии иностранных дел, войдя в круг «архивных юношей», как называли вполс. историки и биографы О. и его друзей. В 1823–1825 гг. О. состоял председателем «Общества любомудрия», в которое входили И. В. Киреевский, Д. В. Веневитинов, А. И. Кошелёв, С. П. Шевырёв и др. Заседания об-ва проходили на квартире О. в Газетном пер. В это же время О. совместно с В. К. Кюхельбекером издавал литературно-философский альманах «Мнемозина». В 1826 г. он переехал в С.-Петербург, где женился на дочери гофмаршала С. С. Ланского и поступил на службу в Цензурный комитет Мин-ва внутренних дел, работал в Мин-ве гос. имущества. В 1846 г. О. назначен помощником директора Имп. публичной б-ки в С.-Петербурге и директором Румянцевского музея в Москве. В 1846 г. О. написал устав новоучрежденного «Общества посещения бедных просителей в Петербурге», просущест-

вовавшего 9 лет; все это время оставался его председателем. В 1861 г. О. был уволен с должности директора Румянцевского музея и получил место сенатора в Москве. В февр. 1865 г. назначен на должность первоприсутствующего 8-го департамента правительствующего Сената, в к-рой и оставался до конца жизни.

В молодости О. увлекся учением Ф. В. Й. Шеллинга, мистической натурфилософией. Уже в пору председательства в «Обществе любомудрия» О. стремился к раскрытию представления о мире как органическом целом и надеялся сконструировать некую всеобъемлющую философскую систему. «Продолжительное чтение Платона, — признавался О. вполс., — привело меня к мысли, что если задача жизни еще не решена человечеством, то потому только, что люди не вполне понимают друг друга, что язык наш не передает вполне наших идей, так что слушающий никогда не слышит всего того, что ему говорят... Отсюда вытекало убеждение в необходимости и даже в возможности привести все философские мнения к одному знаменателю» (Русские ночи. 1975. С. 191). О. испытал сильное воздействие идей романтизма, имевших мистически-окультурные корни, отсюда происходил его интерес к представителям древней «герметической» традиции (см. ст. *Герметизм*), луллианству (см. в ст. *Луллий*), Парацельсу (Ф. А. Т. Гюгенгейму), Джордано Бруно, Л. К. Сеи-Мартену. Почти вся б-ка известного мариниста И. В. Лопухина была в сфере читательского внимания О.: книги И. Арндта «Об истинном христианстве» (Vom wahren Christentum. Braunschweig, 1605), «Ключ к таинствам природы» (Aufschlüsse zur Magie aus geprüften Erfahrungen über verborgene philosophische Wissenschaften und verdeckte Geheimnisse der Natur. Münch., 1788–1792. 4 Bde) К. Эккартсгаузена, аскетические творения отцов Церкви. В отношении круга чтения О. близок как к своему современнику проф. МДА Ф. А. Голубинскому, так и к представителям старшего поколения рус. интеллектуалов — Н. М. Карамзину и М. М. Сперанскому. П. Н. Сакулин отмечал, что О. неоднократно говорит о Дж. Бруно, начиная с альманаха «Мнемозина» (1824), и приписывает ему «огромное значение в истории философии, а XVI столетие вообще считает отправным пунктом

всей общеевропейской жизни» (*Сакулин*. 1913. Ч. 2. С. 6). Вероятно, на О. оказал влияние диалог Шеллинга «Бруно», в котором автор фактически отождествляет себя с главным героем. В 1825 г. О. задумал написать исторический роман «Иордан Бруно и Петр Аретино», над которым урывками работал почти 10 лет, но так и не завершил его. В этом сочинении Бруно выступает и как метафизик, и как мистик, владеющий натуральной магией, и как идеолог христианского антропоцентризма в его ренессансной редакции. Главный герой в романе развивает учение о том, что каждая стихия (земля, вода, воздух) управляется особым духом, «которого единственная цель — размножить существования» (Там же. С. 10), тогда как огонь уничтожает все существующее. В этом утверждении ощущаются отголоски стоической традиции, но есть и прямая отсылка к учению Сен-Мартена. Аналогичные мотивы пронизывают и повесть О. «Сильфида» (1837). У Шеллинга О. нашел более взвешенное, философски выраженное изложение мировоззрения, к-рое наметил Сен-Мартен. К этому мыслителю О. испытывал особые чувства. В 1842 г. он писал: «С какою горькою улыбкою я заметил, что родился в тот самый год, когда умер С[ен] М[артен]... Какое неизмеримое расстояние между мною и этим чудным человеком, которому все, все было ясно!» (цит. по: *Сакулин*. 1913. Ч. 1. С. 459). Интерес О. к философии Шеллинга не в малой мере обусловлен влиянием профессоров Московского ун-та И. И. Давыдова и М. Г. Павлова. Последний особенно заманчиво для О. связывал метафизику Шеллинга с эмпирическим естествознанием. Эта установка Павлова, созвучная, впрочем, духу эпохи, вполне могла укрепить О. в его широких интересах в области естествознания и техники. Общение с шеллингианцем Д. М. Велланским, профессором Медико-хирургической академии в С.-Петербурге, О. начал с просьбы прислать ему латинскую диссертацию профессора по теории медицины и «Пролузию к медицине как основательной науке» (1805). В интерпретации Велланского связь учения Шеллинга с естествознанием стала для О. еще более убедительной, и о своем старшем коллеге он незадолго до смерти сказал, что это

был, «может быть, единственный русский философ» (цит. по: *Сакулин*. 1913. Ч. 1. С. 131).

О. был в полном смысле энциклопедистом. Его внимание привлекали самые различные области знания, искусства, техники, что было отражено в его уникальной б-ке (см.: Каталог б-ки В. Ф. Одоевского. 1988). В период горячих дискуссий о необходимости строительства железных дорог в России О. был одним из немногих, кто решительно отстаивал эту идею и даже высказывал предположение о буд. замене паровой тяги электрической (*Виргинский*. 1975. С. 65–67). Его интересовали воздухоплавательные аппараты, перспективы межпланетных сообщений, история и новейшие открытия в области химии и биологии, электротехника, экономика, горное дело. При этом О. стремился к популяризации науки. Так, в 1833 г. он напечатал ст. «Краткое понятие о химии, необходимое для свечных мастеров».

Большое внимание О. уделял вопросам педагогики, сам писал рассказы для детей. Его сказки «Городок в табакерке», «Мороз Иванович» принадлежат к классике рус. детской лит-ры. О. придавал немалое значение языку детской лит-ры. В этой связи он разошелся во мнении с митр. *Филаретом (Дроздовым)* относительно книжки катехизического характера московского святителя, предназначенной для сельских детей. Книга попала на рецензию к О., к-рый был в то время чиновником Мин-ва гос. имуществ. О. нашел, что книга эта написана тяжелым «монашеским» языком и никакого света «духовного просвещения» детям донести не сможет. Выразив должное почтение к архипастырю, О. оставил на полях рукописи более 300 замечаний, касавшихся мест, к-рые, по его мнению, могли быть не поняты или неверно истолкованы сельскими детьми. Вслед этого отзывается работа в свет не вышла.

О. был весьма авторитетным и разносторонним муз. критиком. Его статьи стали своего рода летописью рус. муз. жизни за неск. десятилетий XIX в. (см.: Музыкально-лит. наследие. 1956). Принято считать, что О. первым в рус. культуре, еще в нач. 20-х гг. XIX в., поднял вопрос об эстетическом значении церковной музыки. Как активный участник Об-ва древнерус. искусства, О. выдвигал идею восстановления

синтеза древнерус. архитектуры, иконописи и церковного пения. Особенно много внимания в последние годы жизни О. уделял древнерус. церковной музыке.

По знаменательному стечению обстоятельств перед кончиной О. исповедал и причастил известный церковный историк музыки прот. Д. В. *Разумовский*. Похоронен О. в *Донской иконы Божией Матери московском мужском монастыре*.

«Русские ночи». Осенью 1844 г. в 1-м томе «Сочинений» О. впервые увидело свет его соч. «Русские ночи», фрагменты к-рого начали появляться в печати десятилетием ранее. Это одно из самых необычных произведений рус. словесности. Глубоко философское по содержанию, по форме оно выполнено в виде светских диалогов, возможно неявно противопоставленных знаменитым «Петербуржским вечерам» католического писателя Жозефа де Местра. И там и здесь присутствуют темы мистических судеб народов и отдельных гениев, Провидения, предназначения России. Название «Русские ночи» пришло О. не сразу, а лишь к сер. 30-х гг. XIX в. О. начал сочинение с отдельных этюдов, рассказов. Сама мысль о подчинении творческого порыва некоей предвзятой схеме была принципиально чужда О., именно от «схем» он стремился избавиться, провозглашая свою «науку инстинкта», хотя это ему и не всегда удавалось. В свое время «Русские ночи» нашли очень немногих читателей. В идейном плане произведение не соответствовало никакому направлению того времени. В письме к А. С. *Хомякову* от 20 авг. 1845 г. О. писал: «Странная моя судьба, для вас я западный прогрессист, для Петербурга — отъявленный старовер-мистик; это меня радует, ибо служит признаком, что я именно на том узком пути, который один ведет к истине» (*Маймин*. 1976. С. 276). И в поздние годы сознание двойственной оценки обществом его бескорыстного служения не покидало О. 21 апр. 1862 г. он записал в дневнике: «Псевдолибералы называют меня царедворцем, монархистом и проч., а остальные считают меня в числе красных» (цит. по: *Голубева*. 1995. С. 95). Равнодушие публики к «Русским ночам» драматически сказалось на творческой судьбе О. «У нас можно просидеть несколько лет над книгою,— резю-



мировал он однажды, — и напечатать ее в полной уверенности, что ее прочтут человек десять, из которых поймут только трое» (цит. по: *Сакулин*. 1913. Ч. 2. С. 408). По этой причине О. расстался с лит. деятельностью, посвятив себя преимущественно общественному служению в качестве чиновника и библиотекаря. Во 2-й пол. XIX в. «Русские ночи» были практически забыты, и только их переиздание в 1913 г. вновь оживило интерес к религиозно-философским идеям О. Именно в связи с этой публикацией В. В. Розанов высказал суждение, что О. — «предшественник философических диалогов у Достоевского и до известной степени родоначальник вообще «интеллигентности» на Руси» (*Розанов В. В.* Чаадаев и кн. Одоевский // *Новое время*. 1913. № 13319, 10 апр.).

Метафизика. В «Русских ночах» О. довольно последовательно проводит различие между «истинной метафизикой», к-рая в его понимании связана прежде всего с именами Сен-Мартена, Шеллинга, Ф. К. Баадера, и «школьной метафизикой». Первая динамична, открыта для научного эксперимента, допускает изменения в своем языке, 2-я же более догматична и консервативна. О. устами своего героя дает понять, что проделал заметную эволюцию в этом вопросе. «Моя юность, — говорит его герой, — протекла в ту эпоху, когда метафизика была такою же общею атмосферою, как ныне политические науки. Мы верили в возможность такой абсолютной теории, посредством которой возможно было бы строить (мы говорили — конструировать) все явления природы, точно так, как теперь верят возможности такой социальной формы, которая бы вполне удовлетворяла всем потребностям человека» (*Русские ночи*. 1975. С. 187). Просветительская критика метафизики встречается в «Русских ночах» решительный отпор. Дискуссия по поводу басни И. И. Хемницера «Метафизик» завершается не в пользу ее автора. «Хемницер, — замечает один из персонажей «Русских ночей», — несмотря на свой талант, был в этой басне рабским отголоском нахальной философии своего времени. Он, вероятно, сам не предвидел, до какой меры это прославление холодного эгоизма подействует на молодые головы; в этой басне лицо, заслужи-

вающее уважения, есть именно Метафизик, который не видал ямы под своими ногами» (Там же. С. 14). Но это время прошло и для самого О., и для его современников. Теперь предметом дискуссии стал даже язык метафизики: «Неопределенность выражений существует в метафизике, — говорит один из собеседников О., — но кто в этом виноват? Отчего этой неопределенности не существует в точных науках? Здесь каждое слово определено, потому что предмет его определен, осязаем» (Там же. С. 141). Спор о выразительных средствах переходит и на сферу теории познания, поскольку стала очевидной необходимость соотносить метафизические положения со все умножающимися открытиями опытного естествознания. О. выводит 2 позиции: один из героев его сочинения не видит ничего общего «между открытием той или другой кислоты и теми или другими метафизическими идеями», тогда как другой, напротив, убежден в наличии «явного параллелизма между самыми отвлеченными метафизическими положениями века и движением прикладных наук» (Там же. С. 161). Последние даже могут уточнять и прояснять конструкции метафизики: «...многие места в Шеллинге (особенно в его *Weltseele*) были темны без естественных знаний; вот каким образом гордые метафизики, даже для того, чтобы остаться верными своему званию, были приведены к необходимости завести колбы, рецепиентами и тому подобными снадобьями» (Там же. С. 187). Но в конечном счете для О. опытное естествознание лишь предварительная ступень, импульс к познанию глубинному, фундаментальному.

В философии Шеллинга О. открылись подлинные истоки «новой науки», не внешней (экспериментальной), не формально-математической, а подлинно внутренней — той, которую пытался найти Р. Декарт в своих поисках очевидности, а много позднее откроют для себя А. Л. Бергсон или Э. Гуссерль. Шеллинг, по словам О., «отличил безусловное, самобытное, свободное самозероение души — от того воззрения души, которое подчиняется, например, математическим, уже построенным фигурам; он признал основу всей философии — во внутреннем чувстве, он назвал первым знанием — знание того акта нашей души, когда она об-

ращается на самую себя и есть вместе и предмет и зритель; словом, он укрепил первый, самый трудный шаг науки на самом неопровержимом, на самом явном явлении и тем, как бы по предчувствию, положил вечную преграду для всех искусственных систем» (Там же. С. 136). По О., подлинное знание — не «внешнее», к-рого, на свою беду, возжелал первозданный Адам, а «внутреннее», т. е. самопознание. Свободное «самозероение души» есть начало творческой деятельности. Никакая метафизика, никакие числа и фигуры, уже прежде ставшие, оформившиеся, не должны его обременять, в нем раскрывается глубинное внутреннее чувство, сохраняющее искру первозданной свободы. Это есть «наука инстинкта». По словам прот. Василия Зеньковского, «наиболее оригинальным и самостоятельным был Одоевский во всем, что он писал о внутреннем мире человека. Упреждая будущие построения Бергсона, он утверждает, что культура ослабляет в человеке его инстинкты («инстинтуальные силы», как говорит Одоевский): первобытный человек был, по Одоевскому, наделен могучей инстинтуальной силой» (*Зеньковский*. 1989. С. 149–150). О. указывает на то, что совр. ему наука в своих изысканиях приходит к тому же, о чем человечество знало ранее благодаря «чернокнижию», т. е. оккультным знаниям. По мысли О., «ложная теория навела алхимиков на гораздо большее число открытий, нежели все осторожные и благоразумные изыскания современных химиков» именно благодаря тому, что раньше в людях было больше инстинтуальной силы. Понятие «инстинтуальная сила» у О. шире «интуиции» Бергсона, но в обоих случаях, как указывает прот. В. Зеньковский, «мы имеем своеобразное проявление руссоизма в учении о познавательных силах в человеке: «естественный» строй человека противопоставляется здесь тому, что внесла в познавательные силы человека цивилизация» (Там же).

Провидение. Метафизика для О. является ключом к уразумению пути Провидения, к-рое определяет цели, подает дары, ставит задачи, устанавливает законы, также вмешивается и в направления жизни человечества. Вместе с тем Провидение для О. не то же самое, что предопределение. Движение истории — это





прежде всего поиск путей, адекватных целям Провидения; в этом отношении Жозеф де Местр глубоко чужд О. Взгляды О. на историю человечества религиозны, даже христовцентричны, но эсхатологические мотивы в них преломлены весьма своеобразно. Провидение закрывает целые цивилизационные программы, но в то же время дает место новым: отсекает засыхающие ветви, чтобы росли молодые побеги. Судьбу цивилизации О. был склонен рассматривать прежде всего через творческую биографию отдельного гения. Его интересовали типы творческого освоения мира, воплощенные в конкретных исторических личностях. Провидение, по мысли О., наделяет людей различными дарами, талантами, к-рые должны быть использованы в его целях. В «Русских ночах» О. подчеркивает, что Провидение выдвигает перед человеком и вполне конкретные исторические задачи. Так, напр., технические достижения (паровые машины, железные дороги) О. относит к числу «славных побед», одержанных человеком «над противоборствующей ему природой», в чем усматривает «задачу, заданную ему провидением». Вместе с тем О. подчеркивает, что индустриальные успехи и в целом опытные знания опасны, если достигаются человеком вне связи с верой в Провидение и совершенствование человека. О. не приемлет неполный, иссушенный до голого рационализма опыт, лишенный теплоты веры. По его словам, «растлеваются все силы ума, когда инстинкт сердца оставлен в забвении и не орошается живительной росой откровения» (Русские ночи. 1975. С. 53).

Дары, полученные от Провидения, должны быть использованы без изъятия. Пренебрежение этими дарами, отказ от решения поставленных перед человеком задач подлежит осуждению, является предметом стыда и основанием для угрызений совести (Там же. С. 44). Впрочем, решая свои «частные» задачи, человек может обольщаться относительно полноты своих ведения и возможностей, а потому благое Провидение «лишило людей способности вполне приводить в исполнение свои мысли» и «для счастья самого человечества» каждая мысль «была останавливаема в своем развитии другою — ложною или истинною, все равно». О. полагает, что нек-рые тенденции

западноевроп. цивилизации аномальны и грозят ей гибелью, поскольку противоречат Провидению: «...внутри общества — превращение (в значении «искажение». — Н. Г.) всех законов провидения, холодный порок, холодное искусство, горячее, живое лицемерие и бесстыдное безверие во все, даже в совершенствование человечества» (Там же. С. 21). Одним из ярких симптомов болезни общества О. называет появление теории народонаселения Т. Р. Мальтуса, циничные рассуждения к-рого О. излагает от лица самого ее автора, опирающегося на 2 аксиомы: «человек должен есть» и «люди множатся». Ход рассуждений Мальтуса, замечает О., когда-то был невозможен, «скептицизм почитался самою ужасною мыслию, которую когда-либо изобретала душа человека; эта мысль убила все в своем веке: и веру, и науку, и искусство; она возмутила народы, как пески морские; она увенчала кипарисным венцом клеветников провидения вместе с светителями мира» (Там же. С. 146).

О. является автором выражения «денежный феодализм» и посредством слов одного из своих персонажей дает понять, что такими понятиями, как «свобода торговли», «льстили самым низким страстям человека», что благодаря А. Смиту и его последователям «основательностью, делом называется лишь то, что может способствовать купеческим оборотам; человеком основательным, дельным называется лишь тот, кто умеет увеличивать свои барыши», а областью почти сакральной, не подлежащей внешнему контролю и вторжению, считаются «банкирские операции, денежный феодализм, ажиотерство, биржевая игра и прочие тому подобные вещи» (Там же. С. 76). О. обращает внимание на это явление как на характерное свойство цивилизации, которое при одностороннем развитии неизбежно должно завести ее в тупик. Тема тупикового развития цивилизации подробно развита в разделе «Русских ночей», получившем название «Город без имени». На фоне противоборства Запада целям Провидения в «Русских ночах» О. выводит тему слав. мессианизма в духе современных ему концепций Ю. М. Хёне-Вроньского, А. Б. Мицкевича, с которыми О. был лично знаком, Хомякова. Нек-рые пассажи О. особенно близки к «Запискам о всемирной исто-

рии» последнего: «Иногда, в счастливые мгновения, кажется, само провидение возбуждает в человеке уснувшее чувство веры и любви к науке и искусству; иногда долго, вдалеке от бурь мира, хранит оно народ, долженствующий доказать снова путь, с которого совратилось человечество, и занять первое место между народами... Велико наше звание и труден подвиг! Всё должны оживить мы! Наш дух вписать в историю ума человеческого, как имя наше вписано на скрижалях победы. Другая, высшая победа — победа науки, искусства и веры — ожидает нас на развалинах дряхлой Европы» (Там же. С. 147). По убеждению О., кризис зап. цивилизации системный. В ней увядает религ. чувство, а с ним и она сама. «Религиозное чувство на Западе? — оно было бы давно уже забыто, если б его внешний язык еще не остался для украшения, как готическая архитектура, или иероглифы на мебели, или для корыстных видов людей, которые пользуются этим языком, как новизною. Западный храм — политическая арена; его религиозное чувство — условный знак мелких партий. Религиозное чувство погибает! ...Запад гибнет!» (Там же). Надежду О. возлагает на Россию, здесь должна родиться «наука инстинкта». Сама природа севера заставляет его жителей обращаться внутрь себя и тем побеждать природу (Там же. С. 200). По мнению прот. В. Зеньковского, «формула Одоевского: «надо возвести ум до инстинкта» — близка и к тому церковному учению, к-рое ставит духовной жизни задачу «возвести ум в сердце»» (Зеньковский. 1989. С. 150). По мнению Розанова, «зрение Одоевского простиралось на целый век вперед!» (Розанов В. В. Чаадаев и кн. Одоевский // Новое время. 1913. № 13319, 10 апр.).

Религиозный идеал. Религ. идеал О. и его метафизика находятся в теснейшем единстве. Отправной точкой его построений является мысль о безусловном превосходстве древнего человека над новым. Первый находился в единении с Богом, что наделяло его громадной силой, 2-й в значительной мере утратил способность богообщения, потерял целостность, разделил свои способности. «В учении о человеке Одоевский, — пишет прот. В. Зеньковский, — прежде всего следует христианскому учению о первородном



грехе, получившему еще в XVIII в. новую силу в мистических писаниях благодаря Сен-Мартену, для которого это забытое учение христианства о «поврежденности» человеческой природы было основополагающим» (*Зеньковский*. 1989. С. 148). О. в этом отношении был не одинок, все рус. светские мистики XVIII — нач. XIX в. под влиянием Сен-Мартена также выдвигали на 1-й план учение о первородном грехе (Там же). Для человека в первобытном состоянии, как поясняет Сакулин, объединяя различные архивные заметки О., вдохновение (беседа с Божеством, пророчество) и сомнамбулизм были более доступны, чем для современника (*Сакулин*. 1913. Ч. 1. С. 470). По мысли О., к концу Древнего мира, т. е. перед рождением Иисуса Христа, ослабев, совершенно исчез инстинкт человека, а рассудок, предоставленный самому себе, мог произвести лишь синкретизм. В этом положении род человеческий непременно погиб бы, но Христос пробудил в человеке «новый инстинкт», более возвышенный, чем прежний: «...тогда инстинкт был привит к грубому произведению природы, теперь — к человеку, развившемуся во внешность силою собственной воли; тогда к сомнамбулу, ныне к бодрствующему» (Там же. С. 471).

О., вероятно, единственный из рус. мистиков XIX в., кто намечал связанную систему метафизических, натурфилософских, историософских и религ. взглядов. О. проектировал создание теософской физики, в к-рой немалую роль должна была играть система Дж. Пордеджа, при этом называл свое буд. построение по-французски «*systeme russe*» (русская система — Там же. С. 462–469).

О. не только последовательно отстаивал и пропагандировал христ. ценности, но и подчеркивал важность молитвенного делания в духе тех же мартинистов. Обращаясь к графине Е. П. Ростопчиной, он напоминает ей о том, что сущность веры выражается в простых словах Евангелия о любви к Богу и ближнему, и рекомендует ей «*Добротолубие*», напечатанное «церковной печатью», в котором найдется «много высокого, отрадного, поэтического — много такого, пред чем исчезнут все ребяческие лепетания английских и французских так называемых философов» (Там же. С. 458). В своих заметках

О. не раз возвращается к теме внутренней молитвы. «Помни, страдалец, в каком бы ты бедствии ни был, что у тебя есть благо, над которым никто не властен, которого никто у тебя отнять не может и которое может вполне заменить все другие блага, за коими гоняется по слабости своей душа наша, — это благо: внутренняя молитва» (Там же. С. 458). Для О. не существует принципиального барьера между восточно-правосл. «умным деланием» и метафизикой Шеллинга. В «Русских ночах» устами Фауста он сравнивает Шеллинга с Х. Колумбом, который хотя и открыл «не то, чего искал», но дал «новое направление деятельности человека» (Русские ночи. 1975. С. 15). Вскоре после выхода в свет «Русских ночей» О. сделал еще одну запись о Шеллинге, опубликованную лишь в 1975 г., к-рая свидетельствует о его убеждении в том, что в своем философском развитии Шеллинг, как и Баадер, находился на пути к православию. «...Есть верные признаки стремления Запада к Северо-Востоку, — пишет О. — Это стремление невольно, но вырабатывается само собою Западом без сознания, против его убеждений. Сей признак вижу я в состоянии двух исповеданий, издавна разделенных. Запад: папизм клонится к протестантизму, протестантизм к папизму, т. е. каждое к своему отрицанию. Каждое из сих исповеданий на пути к другому старается дать формулу своим понятиям, и эта формула есть ничто иное, как приближение к нашей Церкви. Один из весьма замечательных мыслителей Германии, Кениг, в своих изысканиях прочно попал на этот путь, не имея понятия о Восточной Церкви и никак не предполагая к ней приблизиться. Знаменитый Баадер прямо выговорил эту мысль. Шеллинг на том же пути» (Там же. С. 242). О. лично встречался с Шеллингом и проявлял особый интерес к последнему периоду творческой эволюции нем. мыслителя. Этот интерес в значительной степени обусловлен сосредоточенностью О. на 2 взаимосвязанных проблемах: единения философии и религии и исторического предназначения России. Ход его беседы с Шеллингом во многом обусловлен экклезиологической темой. «Шеллинг стар, — вспоминая об этой беседе, писал О., — а то верно бы перешел в православную... Церковь». «Чудное дело ваша

Россия, — говорил он, — нельзя определить, на что она назначена и куда идет она? но она к чему-то важному назначена. Мы опять перешли к богословским предметам. Он заметил, что молится Сыну, чтобы Он упростил Отца о ниспослании Духа Святого; но нет молитвы к Духу Святому. Я напомнил о замечательном выражении Апостола Павла: «Христос в нас». — Да! сказал Шеллинг; именно потому и надобно молиться, чтобы Христом, в нас находящимся, вызвать Христа ипостасного: без сего понятия молитва, высочайший акт души человеческой, невозможна: как скоро не предполагают действительного непосредственного сношения между Богом и человеком, молитва делается невозможностью...» (*Сакулин*. 1913. Ч. 1. С. 386–387).

«4338-ой год». Фантастический роман «4338-ой год: Петербургские письма» О. начал писать в 1837 г. и возвращался к нему на протяжении всей жизни, так и не успев завершить свой замысел. Мотивы романа близки к «Русским ночам», в нем О. по существу предлагает один из оптимистических вариантов развития цивилизации, над которой, однако, висит дамоклов меч конца света, связанного по сюжету с неизбежным столкновением Земли с кометой. О. писал сочинение в неявном полемическом противостоянии «Философическому письму» П. Я. Чаадаева, создававшего мрачную перспективу развития «русского мира». В письме Шевырёву от 17 нояб. 1836 г. О. так объясняет пафос завершенного к этому моменту эпилога к «Русским ночам»: «...я написал эпилог... как будто совершенно противоположный статье Ч[аадаева]; то, что он говорит об России, я говорю о Европе, и наоборот» (РА. 1878. № 5. С. 57). Финальная фраза этого эпилога — «Девятнадцатый век принадлежит России!» — получает в фантастическом романе О. детальное пояснение.

В романе О. разворачивает одну из своих любимых антропологических идей: сомнамбулическое или магнетическое состояние позволяет душе подниматься над временным потоком, предсказывать будущее, ясно видеть прошедшее. Эта тема в его время занимала умы многих, в т. ч. архим. Феофана (Авсенёва), свт. Филарета (Дроздова), Ф. А. Голубинского. Перед читателем О. раскрывает опыт сомнамбулического



провозвестия о грядущей России некоего китайца. Как оказывается, русские раскрыли свои технические дарования и превзошли весь остальной мир, они настолько «верят в силу науки и в собственную бодрость духа, что для них летать по воздуху то же, что нам ездить по железной дороге». В самом оптимистичном тоне сообщается о грядущих научно-технических успехах русских, впрочем, этого рода достижения только лишь одно из ярких свидетельств того, как многого «избранный народ» сумел достичь, обретая внутри себя древнюю «науку инстинкта», божественную силу или царство, к-рые «силою берутся».

Арх.: РНБ. Ф. 539; РГБ. Ф. 210; ИРЛИ. Ф. 392; РГАЛИ. Ф. 365; и др.

Соч.: Сочинения. СПб., 1844. 3 ч.; М., 1981. 2 т.; Избр. педагогические соч. М., 1955; Музыкально-лит. наследие / Общ. ред., вступ. ст. и примеч.: Г. Б. Бернандт. М., 1956; Повести и рассказы / Текст, вступ. ст., примеч.: Е. Ю. Хин. М., 1959; Русские ночи / Подгот. изд.: Б. Ф. Егоров и др. Л., 1975; Дневник, переписка, мат-лы. М., 2005; Записки для моего праправнука. М., 2006; Переписка с вел. кнг. Марией Павловной, вел. герцогиней Саксен-Веймар-Эйзенах. М., 2006.

Лит.: В память о кн. В. Ф. Одоевском. М., 1869; *Сумцов Н. Ф.* Кн. В. Ф. Одоевский. Х., 1884; *Пятковский А. П.* Кн. В. Ф. Одоевский и Д. В. Вневитинов. СПб., 1901³; *Сакулин П. Н.* Из истории рус. идеализма: Кн. В. Ф. Одоевский: Мыслитель-писатель. М., 1913. Т. 1. Ч. 1–2; *Виргинский В. С.* В. Ф. Одоевский, 1804–1869: Естественнаучные взгляды. М., 1975; *Маймин Е. А.* Вл. Одоевский и его роман «Русские ночи» // *Одоевский В. Ф.* Русские ночи. Л., 1976. С. 247–276; Каталог 6-ки В. Ф. Одоевского. М., 1988; *Зеньковский В. В., прот.* История рус. философии. II., 1989². Т. 1. С. 144–157; *Турьян М. А.* Странная моя судьба: О жизни В. Ф. Одоевского. М., 1991; *Голубева О. Д.* В. Ф. Одоевский. СПб., 1995.

Н. К. Гаврюшин

Труды О. в области церковного пения приходится на последний, московский период его жизни. Несмотря на интенсивную работу в чине сенатора, О. не отказался от своих художественных интересов и занятий: он стал одним из членов-учредителей Общества древнерусского искусства при Румянцевском музее (1864); как член Московской дирекции Русского музыкального об-ва выступил одним из инициаторов создания в Москве консерватории (1866), в к-рой по настоянию О. и при поддержке директора консерватории Н. Г. Рубинштейна была основана 1-я в России кафедра рус. церковного пения. В течение неполных 5 лет им были написаны и частично опубликованы более 10 работ по вопросам церковного пения: «Заметка о пении в приходских церквях» (День. 1864. № 4)

и «К вопросу о древнерусском песнопении» (Там же. № 17); «Общество древнерусского искусства при Московском публичном музее» (Совр. летопись. 1865. № 1), «Пение в приходских церквях» (ДомБ. 1866. Вып. 26. 25 июля), «Мнение... по вопросам, возбужденным министром народного просвещения по делу о церковном пении» (М., 1866); «Православное церковное пение и его нотные, крюковые и другие знаки» (Совр. летопись. 1867. № 27); «Краткие заметки о характеристике русского церковного православного пения», «Различие между ладами и гласами» и «Мирская песня, написанная на восемь гласов крюками с киноварными пометами» (1868–1869; изд. посмертно: Труды I Археол. съезда в Москве. М., 1871. Т. 2. С. 476–491). Вопросы церковного пения затрагиваются также в «Письме к издателю об исконной великорусской музыке» (предисл. к изд.: *Бессонов П. А.* Калики пережогие. М., 1863. Вып. 5. Ч. 2), в ст. «Бесплатный класс простого хорового пения Русского музыкального общества в Москве» (1864), в речи на открытии Московской консерватории (1866), в ст. «Русская и так называемая общая музыка» (1867), в брошюре «Музыкальная грамота, или Основания музыки для немусыкантов» (М., 1868). Большое число работ осталось в замысле и в набросках. Одну из неопубликованных работ О. считал своим основным трудом по вопросам теории церковного пения. Он часто зачитывал ее друзьям и знакомым, она вызвала большой интерес и общественный резонанс. В 2008 г. был издан ее наиболее полный и законченный вариант, хранящийся в фонде прот. Димитрия *Разумовского* вместе с материалами др. лиц (Древнерусское песнопение: Опыт руководства к изучению основных законов мелодии и гармонии для немусыкантов, приспособленного в особенности к разработке рукописей о нашем древнем песнопении / Публ. и коммент.: О. Б. Шевцова // Вестн. ПСТГУ. Сер. 5. 2008 №1(3). С. 121–153); его удалось атрибутировать путем сравнения с др. отрывками из ГЦММК.

Не в последнюю очередь обращению О. к теме церковного пения способствовала возможность слышать подлинное древнее пение в старообрядческих и единоверческих храмах, получать с помощью представителей этой среды нужные для работы певч.

рукописи (хранятся в рукописном собрании О. в РГБ, в копиях — в его фонде в ГЦММК). Среди его единомышленников были настоятель ц. св. Георгия на Всполье прот. Д. Разумовский, опубликовавший неск. работ по истории церковного пения, и пензенский помещик и любитель церковного пения Н. М. *Потулов*, к-рый под рук. О. и Разумовского работал над многоголосными переложениями древних распевов в т. н. строгом стиле. О. и Разумовский оценивали эти переложения как важный шаг на пути возвращения в церковный обиход подлинного русского пения.

В рамках деятельности Общества древнерусского искусства О. вместе с Разумовским составлял планы издания древнерус. певч. памятников (особое внимание было обращено на теоретические сочинения — «Азбуку» старца Александра Мезенца и «Ключ разумения» архим. Тихона Макариевского) и избрал специальный крюковой типографский шрифт для подобных публикаций. Поскольку синодальные книги с *киевской нотацией* считались основой для развития традиц. рус. церковного пения, вставал вопрос о пересмотре этих текстов и сличении их с древними крюковыми рукописями, чтобы устранить накопившиеся во время переизданий ошибки и искажения. Этот проект после кончины О. продолжил Разумовский, а позже и С. В. *Моленский*. Вместе с Разумовским О. ездил в Троице-Сергиеву лавру, где изучал древние певч. рукописи; он считал, что в лавре должен быть создан центр изучения певч. мастерства, а также образцового совр. церковного пения для распространения его в качестве примера по всей России.

Важный аспект деятельности О. составляло противодействие *Придворной певческой капелле*, отказавшейся дать разрешение на издание переложений Потулова. Директор капеллы Н. И. *Бахметев* в письме к обер-прокурору Синода от 10 мая 1865 г. утверждал, что «переложение и печатание всего Круга старинного простого церковного пения» может осуществляться только капеллой, что «никакие частные люди не могут ни перелагать простого напева ни печатать его», что и «право обучать пению в церквях простому напеву нотной музыки и сочинять новую может только тот, кто выдержал в капелле экзамен», а не, по выражению Бах-





метева, «разные самоучки» (цит. по изд.: *Разумовский Д. В.* Н. М. Потулов и его труды по разработке древне-церковного рус. пения // *Древности*: Тр. МАО, 1876. Т. 6. Вып. 2. С. 146–147; переизд.: РДМДМ. Т. 3). Вместе с Потуловым О. занялся подсчетом явных искажений напевов в многоголосных изданиях капеллы и критикой самих приемов гармонизаций.

Еще одним поводом для столкновения О. с директором капеллы стало утверждение, будто только аттестованные капеллой регенты могут обучать церковному пению. В дек. 1865 г. по Высочайшему указу была создана «Особая комиссия для рассмотрения предложений министра народного просвещения относительно обучения церковному пению в начальных народных училищах» под председательством вел. кн. Константина Николаевича. О. вошел в состав комиссии и затем в состав особого Комитета для составления учебника церковного пения и нотных переложений для народных школ. О. написал проект объявления о конкурсе на создание учебника, где, в частности, говорилось: «Вообще цель учебника обучить одnogолосному церковному исполнению церковных напевов, но в некоторой степени должен быть объяснен и способ простейшей их двухзвучной или трехзвучной гармонизации посредством присоединения к напеву нижней терции и правильного баса или же иным способом, но во всяком случае без всякого изменения (даже на полутон) церковного напева, как он изображается в синодских изданиях [на квадратной ноте]» (ГЦММК. Ф. 73. № 356).

В споре с директором капеллы о том, кто имеет право обучать народ пению и какому именно, О. получил поддержку митр. Московского Филарета, к-рый, скептически относившийся к придворному пению, выступил по данному поводу со своим «Мнением» (впервые опубл. в кн.: *Сушков Н. В.* Записки о жизни и времени митр. Филарета. М., 1868. Прил. С. 61–65). Митрополит и О. были согласны в том, что основой пения должен быть «древний церковный напев», представленный в синодальных книгах, и необходимо сохранять традиц. монастырское и народное пение, записывать и изучать его. По их мнению, преподавать церковное пение в школах могут церковнослужители и др. подготовленные и хорошо зарекомендовавшие себя лица, а вов-

се не обязательно регенты, прошедшие испытания в капелле. Далее их позиции несколько расходятся: митрополит рассматривал церковное пение как собственность Церкви, к-рую нельзя отдавать в «произвольное употребление народа», дабы избежать вторжения «мирского вкуса пения»; О. же трактует церковное пение как важную часть народного достояния, созданную народом и живущую в общепе по тем же законам, что и песня. Последняя мысль проходит через мн. работы О.: напр., в народных песнях он обнаружил те же «лады» и «погласицы» (попевки), что и в *знаменном распеве*. При гармонизации тех и других напевов в сопровождении должны быть использованы те же «тоны», к-рые содержатся в самом напеве. По мнению О. и его единомышленников, древний термин «триестествогласие» должен был обозначать «трезвучие». Именно трезвучиями и их обращениями гармонизируется мелодия в 4-голосных переложениях Потулова; однако, своим однообразием они не могли удовлетворить художественным интересам современников. Но мысль О. может быть понята и шире: ладовая структура переложения должна отражать ладовую структуру самого напева. Именно такая задача ставилась неск. десятилетиями спустя композиторами *Нового направления*; актуальна она и в наст. время.

Выучив крюковую азбуку, О. по мере надобности занимался расшифровками отдельных песнопений, в т. ч. предпринимал попытки расшифровки древнерус. строчного многоголосия. Он делал наброски возможной гармонизации знаменных мелодий, обычно не доводя такие работы до конца. В их числе — гармонизация современного О. *осмогласника* «Красноцветущий в юношестве», записанного *знаменной нотацией*, но по словесному содержанию приближающегося не к традиц. старообрядческому *духовным стихам*, а к лирическому романсу. Этот образец описал О. в ст. «Мирская песня...» как пример богатых выразительных возможностей крюкового письма.

Труды О. представляют собой начальный этап изучения теории древнерус. церковного пения. Он первым опубликовал статьи, к-рые, по его словам, «касались бы технического устройства наших гласов и их отличия от западных». Перед О.-теоретиком стояла сложная задача выработки методологии, т. к. науки о церков-

ном пении в тот момент еще не существовало. Им была проделана огромная работа по изучению древнерус. рукописей и *азбук певческих*, рус. музыкально-теоретических руководств, лит-ры по общей теории музыки и исследований, посвященных византийскому и западному средневеку. церковному пению. Он считал, что «лучшее средство уразуметь теорию наших гласов: прочесть от доски до доски все напевы, находящиеся в 4 церковно-нотных книгах, напечатанных (от Св. Синода) квадратными нотами...» (Различие между ладами и гласами // Тр. I Археол. съезда в Москве. 1871. Т. 2. С. 483). О. рассматривает теорию церковных напевов в 2 аспектах: «относительно мелодии сих напевов» и «относительно вообще гармонизации наших церковных напевов». Он настаивал на том, что система осмогласия принята Россией лишь в смысле структуры, и указывал на ее своеобразии в российских условиях.

Исследуя мелодику знаменного распева, О. рассматривает структуру *обиходного звукоряда*, начальные, конечные и господствующие тоны *гласов*, интервалы, встречающиеся в мелодике знаменного распева, диапазон песнопений, их ритмику. Несмотря на то что О. считает глас тождественным звукоряду, он обращает внимание и на его попевочный состав. Изучение опубликованных и архивных материалов разных лет из фондов О. позволяет проследить эволюцию его взглядов в этой сфере. Итогом стало понимание им особой ладовой природы рус. осмогласия, в частности, его многопорности, переменности устоев-«доминант», к-рые не совпадают по местоположению с западными.

При описании каждого лада-гласа О. во мн. работах использовал схемы, цель к-рых — наглядно показать структуру каждого лада и особенно расположение тонов и полутонов, в чем и состоит их главное отличие друг от друга. Такой принцип описания структуры лада заимствован из зап. теории.

Значительный интерес представляет используемая О. терминология. Им была предпринята 1-я попытка составить словарь терминов древнерус. певч. искусства. Этот небольшой словарь не был завершен и до наст. времени не опубликован, но важен тем, что свидетельствует о понимании О. значения такой работы.



Он стремился приспособить для рус. реалий музыковедческую терминологию: в одних случаях заменял иностранное слово русским (напр., гласовое отдание), в других — переводил понятие (промежуток). Такой подход характерен и для рус. теоретических трактатов XVIII в. О. является составителем 1-й хрестоматии по теории древнерус. певч. искусства (Альбом по истории русского пения и нотописания — РГБ. Ф. 210. № 31), содержащей фрагменты рукописей и статей по истории церковного пения. Взгляды О. на теорию церковного пения имеют большое значение для изучения рус. муз. медиовистики, т. к. им были сформированы основные направления будущей науки о церковном пении.

Общая позиция О. в отношении рус. церковного пения выражена им в статье к открытию Общества древнерусского искусства: «На Западе искусство церковное, несмотря на ученую и артистическую разработку этого предмета, вообще слывет под именем археологии, то есть науки о древности... Напротив того, в нашем отечестве искусство церковное непрестанно входит в интересы текущей жизни... Это не прошедшее, а великое дело настоящего и будущего России» (цит. по: РДМДМ. Т. 3. С. 106–107). Последние дни и часы жизни О. посвятил «беседам о любимом своем предмете — древней музыке — со священником Разумовским» (Воспоминания М. П. Погодина // В память о кн. В. Ф. Одоевском. М., 1869. С. 67).

М. П. Рахманова,
О. Б. Шевцова

ОДОЕВСКИЙ Никита Иванович (ок. 1604? — 12.02.1689, Москва), князь, рус. гос. деятель, дипломат, ближний боярин (1645). Из черниговских Рюриковичей. Сын видного гос. деятеля, боярина (1606) кн. Ивана Никитича Одоевского Большого Мниха (? — 7 марта 1616).

Начал службу спальником при дворе царя Михаила Феодоровича, с 1618 г. стольник. В 1618 г. участвовал в обороне Москвы от польско-литов. войск королевича Владислава (будущего польск. кор. Владислава IV). В 1633 г., во время рус.-польской войны 1632–1634 гг., направлен во Ржев для набора войск на помощь рус. армии под командованием М. Б. Шеина, осаждавшей Смоленск.

В 1640 г. пожалован в бояре, мундучин окольничего. Первый воевода в Астрахани (1640–1642), служба на этом посту закрепила за О. репутацию умелого администратора. Первый судья приказов Казанского дворца и Сибирского (1643–1646). Возглавлял (имея почетный титул наместника Астраханского) рус. делегацию на безуспешных переговорах с дат. посольством о заключении брака царевны Ирины Михайловны и сына дат. кор. Кристиана IV принца Вальдемара Кристиана (1644). Условием для брака было требование принятия Вальдемаром Православия, на что последний, несмотря на уговоры и даже угрозы, не согласился.

С воцарением Алексея Михайловича началось стремительное служебное восхождение О. Он привел к присяге новому царю членов Боярской думы, а в 1646 г. возглавил Большой полк со ставкой в Белгороде. Известная настороженность главы правительства всемогущего боярина и царского воспитателя боярина Б. И. Морозова к О. вскоре сменилась доверием. Свою лояльность О. доказал и во время Соляного бунта 1648 г.

В условиях сложной внутривластной ситуации репутация О. сделала его фигурой, равно приемлемой для всех противоборствующих сторон. В июле 1648 г. он возглавил Уложенный приказ, призванный разработать новый свод законов. Разработка (ок. 100 статей появилось в результате совместной работы с выборными, приехавшими на Земский собор 1648/49 г. с наказами от своих сословий) и кодификация законодательства в *Соборном уложении 1649 г.* были осуществлены на высоком уровне. Соборное уложение упрочило самодержавную власть, воплотило в правовой форме базовые требования дворянства и торговло-посадского населения, что надолго предопределило особое положение этого кодекса права как юридического фундамента страны.

Работа О. во главе Уложенного приказа привела к формированию неприязненных отношений между ним и буд. патриархом *Никоном (Миновым)*, к-рый резко отрицательно относился к уложению, называл его «беззаконной книгой». Особенно протестовал Никон против ограничения церковной юрисдикции в пользу светского суда и создания

Монастырского приказа, в котором ключевые посты занимали «мирские люди, а от духовного чина никого нет». Справедливо причисляя О. к главным создателям нового свода, Никон, обыгрывая его фамилию, именовал Соборное уложение «Адьевским».

Постепенно О. наряду с Б. И. Морозовым, кн. Я. К. Черкасским, боярином И. Д. Милославским вошел в ближайшее окружение Алексея Михайловича. Сохранились 2 письма царя к О. и его ответы на них (1652 и 1653; см.: ААЭ. 1836. Т. 4. № 329; Москвитянин. 1851. № 2. С. 199–204; № 14. С. 146–151), свидетельствующие об уважении царя к О. Алексей Михайлович дважды писал О. в связи с безвременной кончиной его сыновей, находя искренние слова сочувствия и взывая к христ. смирению. Неудивительно, что О. почитал царя и даже предлагал день рождения Алексея Михайловича считать «великим таинством». Это вызвало протест патриарха Никона, к-рый назвал такое предложение оскорблением Бога, потому что «во все приподобил еси человеков Богу» (*Севастьянова С. К.* Эпистолярное наследие патр. Никона: Переписка с современниками: Исслед. и тексты. М., 2007. С. 211, 620–621).

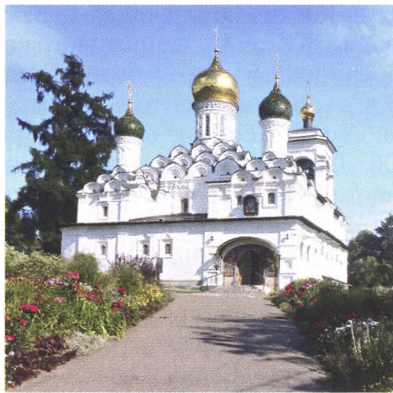
Первый воевода в Казани (1651–1653), содействовал составлению чертежей для укрепления Закамской засечной черты. Участник русско-польской войны 1654–1667 гг., в ее первые годы один из воевод рус. войск. В 1655–1656 гг. возглавлял переговоры со швед. посольством о 3-й ратификации Столбовского мира 1617 г., завершившиеся с началом русско-швед. войны 1656–1658 гг. В сложных условиях, когда, не закрепив договором победоносные результаты 1-го этапа русско-польск. войны, московское правительство начало войну со Швецией, О. летом 1656 г. в ранге великого посла возглавил переговоры с представителями Речи Посполитой под Вильно. Здесь он проявил себя как типичный представитель московской дипломатии — малоинициативный, запоздало реагирующий на быстро меняющуюся обстановку. Не проявил О. и должной проницательности, поверив в искренность обещаний польск. стороны избрать царя наследником Яна II Казимира. В результате зашедшие в тупик переговоры завершились подписанием



24 окт. 1656 г. не мирного «докончания», а Виленского перемирия, которое позволило Речи Посполитой преодолеть последствия «потопа» и позднее возобновить войну с Русским государством. Изменившаяся в 1658 г. не в пользу Русского государства международная обстановка побудила царя срочно искать мира со Швецией. Предварительные переговоры в авг. 1658 г. в Москве были поручены О., к-рому удалось добиться заключения соглашения о прекращении военных действий. В том же году в Вильно возобновились переговоры с комиссарами Речи Посполитой, главную роль на них играли О. и думный дьяк Алмаз Иванов. Несмотря на ряд уступок с рус. стороны, переговоры приняли затяжной характер. В вопросе о принадлежности Украины рус. великие послы проявляли твердость и не шли на уступки (позднее подобная неуступчивость О. привела к его замене А. Л. Ордин-Нащокиным, подписавшим Андрусовское перемирие 1667 г.); отклонили они и требования польск. стороны о возвращении части белорус. земель. В результате неуступчивость сторон привела к срыву переговоров.

С 50-х гг. XVI в. за О. прочно закрепилось первенство в Боярской думе и при дворе. На новолетие (1 сент.) он традиционно поздравлял государя от имени думных чинов, председательствовал в Боярской думе и в боярских комиссиях, царь поручал ему щекотливые дела, к-рые требовали участия наиболее авторитетных лиц.

В июле 1663 г. О. по поручению царя Алексея Михайловича расследовал донос Р. Ф. Боборыкина, стремившегося вернуть свои вотчины, проданные *Новоиерусалимскому в честь Воскресения Христова ставропигиальному мужскому монастырю*, на патриарха Никона. Боборыкин обвинял опального патриарха в том, что во время литургии в Новоиерусалимском мон-ре он произнес проклятия в адрес царя и его семейства. Согласно Соборному уложению, подобное нарушение каралось смертной казнью. Челобитная Боборыкина произвела впечатление при дворе: царь со слезами на глазах жаловался боярам на патриарха и направил в мон-рь комиссию во главе с О., к-рую сопровождала команда из 50 стрельцов. Расследование велось жестко, для допросов в Моск-



Церковь
во имя свт. Николая Чудотворца
в с. Николо-Урюпине. 1664–1665 гг.
Архит. П. С. Потехин.
Фото: Odinmirage.ru

ву забрали неск. человек из братии мон-ря. В деле Никона О., выполняя волю царя, выступил как неумолимый гонитель и личный враг опального патриарха, выступал его обвинителем на *Большом Московском соборе 1666–1667 гг.* Никон так характеризовал своего оппонента: «Князь Никита Иванович Одоевский человек прегордый, страха Божия в сердце не имеет... Враг всякой истины».

В 1664 г. О. вел в Москве переговоры с англ. послом гр. Ч. Г. Карлейлем о восстановлении торговых привилегий Московской компании. Первый судья приказов Большой казны, Иноземского и Рейтарского (1666–1670). К 60–70-м гг. XVII в. на деятельности О. стал отражаться возраст, дипломатические неудачи свидетельствовали о том, что он отставал от требований времени. «Всдаешь сам, каков он промышленник», — не без иронии писал кн. Ю. А. Долгорукову царь Алексей Михайлович, запрещая тому следовать советам О. В 1-й пол.—сер. 70-х гг. XVII в. О. в основном поручали представительские функции.

Ситуация на время изменилась в период правления царя Феодора Алексеевича (1676–1682), когда в противостоянии при молодом царе различных боярских группировок важное место занял клан князей Одоевских во главе с О., выступавший в союзе с «партиями» кн. Ю. А. Долгорукова и боярина Б. М. Хитрово. В 1676–1689 гг. О. возглавлял Аптекарский приказ, отвечавший за здоровье царской семьи, в мае—июле 1682 г. — приказ Большой казны, в 1679 г. был пожалован почетным титулом наместника Владимир-

ского. В 1680 г. О. возглавил Расправную палату (до 1682) — судебный орган при Боярской думе, который должен был решать спорные дела «праведно и разсудительно». Подпись О. стоит первой под Соборным деянием об отмене местничества от 12 янв. 1682 г.

В годы регентства царевны Софьи Алексеевны имя О. все реже встречалось в грамотах и дворцовых документах. По замечанию П. В. Седова, жизненный путь О. — типичный пример «превращения» родовой знати в придворную.

О. — крупный землевладелец, ему принадлежали вотчины в 8 уездах. На средства О. возведен храм во имя свт. Николая Чудотворца (1664–1665, освящен в 1667; архит. П. С. Потехин) в с. Никольском (Урюпине) Московского у. (ныне с. Николо-Урюпино городского округа Красногорск Московской обл.). О. являлся активным вкладчиком мн. мон-рей.

Источники дают мало сведений для характеристики личности О. Для своего времени он был образованным человеком, знакомым с высокой книжностью, владел различными лит. жанрами (*Поньрко Н. В. Одоевский Н. И. // СККДР. 1993. Вып. 3. Ч. 2. С. 416–419*). Проживший 13 лет в плену поляк П. Потоцкий писал о «благоразумии» («не всегда, однако, пронизательном») и «благородстве» О., а также о его «основательных» познаниях в слав. языке и знании отдельных фактов польск. истории (Северный архив. СПб., 1825. Ч. 17. № 20. С. 296–297). Несомненно то, что дипломатические поездки в Великое княжество Литовское расширили кругозор О. Он оставался глубоко верующим человеком, традиционалистом, не чуждым к заимствованиям с Запада в сфере быта и военного дела. Частично сохранилась также деловая переписка О. с управляющими его вотчинами, характеризующая боярина как рачительного, но отнюдь не жадного хозяина.

Был женат (с 1622) на Евдокии Федоровне, урожд. Шереметевой (? — 21 сент. 1671), дочери боярина Ф. И. Шереметева и дальней родственнице (троюродной сестре) царя Алексея Михайловича.

Похоронен в семейной усыпальнице в Троице-Сергиевом мон-ре.

Лит.: *Арсеньев Ю. В.* Ближний боярин кн. Н. И. Одоевский и его переписка с Галицкою вотчиной (1650–1684). М., 1902; *Губастов К. А.*



К портрету кн. Н. И. Одоевского. СПб., 1909; *Заборовский Л. В., Захарьина Н. С.* Из истории русско-польских дипломатических контактов: Посольство Н. И. Одоевского с «товарищи» 1656 г. // *Славяне и их соседи.* М., 1989. Вып. 1. С. 153–180; *Майоров Р. А.* К практике завещания земельного хозяйства в XVII в.: (На примере духовного завещания кн. Н. И. Одоевского) // *Гербоведь.* М., 2000. № 10. С. 66–71; *Седов П. В.* Челобитная князей Одоевских о своих родовых землях накануне отмены местничества // *Исследования по истории средневеков. Руси: К 80-летию Ю. Г. Алексеева.* М., 2006. С. 338–344; *он же.* Закат Московского царства: Царский двор кон. XVII в. СПб., 2008 (по указ.).

И. Л. Андреев

ОДОН [Ода, Одо; лат. Odo, др.-англ. Oda] († 2.06.958), св. (пам. зап. 4 июля, 2 июня, 29 мая), архиеп. Кентерберийский (с 941).

Источники. Основной источник сведений об О.— Житие его племянника, св. *Освальда*, архиеп. Йоркского († 992), написанное на рубеже X и XI вв. Бюрхтфертом, монахом аббатства Рамси (BHL, N 6374; *Byrhtferth of Ramsey.* 2009). О. фигурирует также во всех основных Житиях св. Дунстана авторства: анонимного клирика «Б.» (известен по 1-й букве имени; ок. 1000), Аделарда Гентского (ок. 1010–1012) и Осберна Кентерберийского (ок. 1090). В кон. XI или нач. XII в. (до 1116) Эадмер, монах кафедрального капитула Кентерберии, написал на основании сочинений Бюрхтферта, Аделарда и Осберна самостоятельное Житие О. (BHL, N 6289). Оно сохранилось в рукописи-автографе самого Эадмера (Cantabr. Corp. Christ. 371) и 4 др. рукописях XII–XVII вв. Не сохранившиеся рукописи имелись также в 6-ках приората св. Мартина в Дувре и франц. цистерцианского мон-ря «Bonum Fons» (совр. Бонфонтен в деп. Арденны либо совр. Бонфон в деп. В. Гаронна; *Eadmer of Canterbury.* 2006. P. XLIV–LIV). Сочинение Эадмера послужило основой для всех позднейших средневеков. сведений об О. в «Деяниях английских понтификов» Уильяма из Малмсбери (ок. 1126; *William of Malmesbury.* 2007. Vol. 1. P. 24–32; Уильям использовал также Житие св. Освальда, написанное Бюрхтфертом, Житие св. Дунстана, составленное Осберном, и др. источники, в т. ч. несохранившиеся), в «Деяниях понтификов Кентерберийской церкви» Гервасия Кентерберийского (ок. 1200) и в «Sanctilogium Angliae, Walliae, Scotiae et Hiberniae» мон. Иоанна из Тайнмута (XIV в.). Ранее исследо-

ватели предполагали также существование Жития О., написанного кентерберийским мон. Осберном (кон. XI в.), но эта гипотеза признана ошибочной (*Eadmer of Canterbury.* 2006. P. LIII). О. фигурирует как свидетель в ряде грамот, изданных англ. королями Этельстаном (924/925–939), Эадмундом (939–946), Эадредом (946–955) и Эадви (955–959), он упоминается в «Историях» мон. Рихера Реймского (ок. 995) и в Житии св. Кадрозэ (написано в 80-х гг. X в. Рейманом, монахом из Меца; *Chronicles of the Picts, Chronicles of the Scots, and Other Early Memorials of Scottish History* / Ed. W. F. Skene. Edinb., 1867. P. 116).

Житие. О. был датчанином по происхождению, его отец, до конца жизни остававшийся язычником, входил в один из отрядов викингов, вторгшихся в Британию в 70-х гг. IX в. Сам О. воспитывался в доме знатного и благочестивого англосакса Этельхельма, где принял крещение и затем был рукоположен во пресвитера. Сообщение Уильяма из Малмсбери о том, что О. до рукоположения был воином и участвовал в походах кор. Уэссекса Эдуарда Старшего (899–924), считается недостоверным. О. сопровождал Этельхельма в паломничестве в Рим, во время путешествия исцелил его от тяжелой болезни. По возвращении в Британию, в начале правления кор. Этельстана (до 928), О. был назначен на одну из епископских кафедр в Зап. Уэссексе (вероятнее всего, в Рамсбери). Согласно Рихеру Реймскому (*Richer von Saint-Remi. Historiae* / Ed. H. Hoffmann. Hanover, 2000. P. 100. (MGH. SS; 38)), О. по поручению Этельстана в 936 г. вел переговоры о возвращении во Францию и возведении на престол Людовика IV Заморского, сына кор. Карла III Простоватого (см. в ст. *Каролинги*). По сообщению Эадмера (*Eadmer of Canterbury.* 2006. P. 12–14), не подтверждаемому др. источниками, О. участвовал в походе кор. Этельстана, завершившемся разгромом скандинавско-шотл. коалиции в битве при Брунанбурге (937); во время битвы он чудесным образом вручил королю новый меч взамен сломанного.

Влияние О. при дворе возросло при кор. Эдмунде. В 940 г. он вместе с архиеп. Йоркским Вульфстаном I вел переговоры о мире между Эдмундом и сканд. правителем Йорка Олафом Гутфритсоном, а в следую-

щем году был назначен на освобожденную архиепископскую кафедру Кентерберии. О. ездил получать паллий в Рим и во время этого путешествия (либо в одной из предыдущих поездок на континент) принял монашеский постриг в аббатстве Флэри (Сен-Бенуа-сюр-Луар), куда позднее отправил на обучение своего племянника св. Освальда (буд. епископа Вустерского и архиепископа Йоркского). О связях О. с континентальными монастырями свидетельствует включение его имени в поминальные книги (*libri confraternitatis*) аббатств Санкт-Галлен (как епископа Рамсбери) и Пфэффрсе (как архиепископа Кентерберийского; см.: *Keynes S. King Athelstan's Books* // *Learning and Literature in Anglo-Saxon England: Studies presented to P. Clemoes on the Occasion of His 65th Birthday.* Camb., 1985. P. 200–201).

По совету О. кор. Эдмунд издал свод законов, регулирующих положение Церкви (необходимость уплаты десятины, обязательный целибат духовенства и др.). Сам О. в правление Эдмунда издал т. н. Постановление Одона (заглавие дано публикатором XVII в.) — уникальный для Англии X в. образец епископского *капитулярия* (*Councils and Synods with Other Documents Relating to the English Church* / Ed. D. Whitelock, M. Brett, C. N. L. Brooke. Oxf., 1981. Vol. 1. Pt 1. P. 67–74). Они состоят из 10 статей, посвященных привилегиям Церкви, обязанностям епископов, пресвитеров, др. клириков и монахов, включают статьи о запрете на браки между близкими родственниками, о необходимости соблюдения церковных праздников и постов, об уплате десятины. Их содержание в значительной мере заимствовано из постановлений Собора, созванного в 786 г. папскими легатами в Нортумбрии Георгием, еп. Остии, и Феофилактом, еп. Тоди, есть также параллель с Уставом св. Венедикта Нурсийского. Другим важным источником Постановлений Одона стало Ирландское собрание канонов (1-я четв. VIII в., о нем см. в ст. *Каноническое право*). Уильям из Малмсбери приводит отрывки из послания О. к его епископам-суффраганам, изданного после церковного Собора, состоявшегося в правление Эдмунда (в др. источниках этот Собор не упоминается; *William of Malmesbury.* 2007. Vol. 1. P. 28–30).

Послание посвящено обязанностям епископов.

О. уделял большое внимание культу святых: по его поручению при кор. Эдреде из пострадавшей во время боевых действий церкви Рипона в Кентерберии была перенесена часть мощей св. Вильфрида, он также приобрел для Кентерберии мощи св. Авдоена († 686), еп. Ротомагского (Руанского). По поручению О. приглашенный в Кентерберии франкский ученый и поэт Фригегод составил стихотворные Жития Вильфрида (BHL, N 8292; *Frihegodi monachi Breviloquium vitae Beati Wilfredi et Wulfstani cantoris Narratio metrica de Sancto Swithuno* / Ed. A. Campbell. Turici, [1950]) и Авдоена (не сохр.). Предисловие к Житию Вильфрида, написанное в форме послания самого О. (BHL, N 8291), вероятно, принадлежит Фригегоду. При О. был перестроен кафедральный собор Кентерберии и за счет пожертвований короля и аристократов увеличены земельные владения соборного капитула. В 957 г. О. вступил в конфликт с новым кор. Эдви, настояв на его разводе с супругой из-за недопустимого родства (The Anglo-Saxon Chronicle: A Collaborative Edition. Camb., 1996. Vol. 6: MS. D: A Semi-Diplomatic Edition with Introd. and Indices. P. 45). Согласно Бюрхтферту и позднейшим агиографам, поводом к конфликту стало обвинение архиепископа короля в прелюбодеянии. В результате О. был удален от двора и вскоре скончался. Незадолго до смерти он рукоположил св. Дунстана во епископа Вустера.

Мощи и почитание. О. был погребен в соборе Кентерберии, к югу от главного алтаря (стал 1-м архиепископом, похороненным в самом соборе). После строительства в XII в. нового собора его мощи были перенесены в капеллу Св. Троицы и помещены рядом с мощами св. Вильфрида. О. пользовался большим уважением среди деятелей «монашеской реформы» в англ. Церкви 2-й пол. X в. Архиеп. св. Дунстан неизменно преклонял колени, проходя мимо его могилы (*Eadmer of Canterbury*. 2006. P. 36). Бюрхтферт называл О. святым и привел неск. связанных с ним чудес: появление крови из гостии во время литургии как доказательство реального присутствия Христа в Евхаристии; отсутствие дождя в течение всего времени, пока в кентерберийском соборе пе-

рестраивали крышу; посмертное явление О. его преемнику на Кентерберийской кафедре Вульфсиге, который непочтительно обошелся с могилой святого, и др. (*Byrhtferth of Ramsey*. 2009. P. 20–30). К нач. XI в. О. был известен под прозвищем Добрый (*Page R. I. Anglo-Saxon Episcopal Lists // Nottingham Mediaeval Studies*. 1966. Vol. 10. P. 13). Однако свидетельства его литургического почитания относятся лишь к 20-м гг. XII в. (*Heslop T. A. The Canterbury Calendars and the Norman Conquest // Canterbury and the Norman Conquest: Churches, Saints and Scholars, 1066–1109*. L., 1995. P. 53–85). В Кентерберии день памяти О. отмечался 2 июня, в более поздних англ. средневек. календарях память помещена под 29 мая и 4 июля (последняя дата закрепились в литургической традиции в Новое время). За пределами Англии свидетельства почитания О. почти нет. По малодостоверному сообщению нидерландского церковного историка XVII в. О. Лемира, частицу мощей О. попросил у св. Дунстана св. Бруно, архиеп. Кельнский, якобы знавший О. при жизни. Впосл. она хранилась в церкви сел. Бокстел (ныне город в Нидерландах; ActaSS. Iul. T. 2. P. 65). Кард. Ц. Бароний не внес имя О. в Римский Матриолог. Заметка об О. (среди дополнений под 7 февр.) была включена еп. Андредю Соссе в Галликанский Матриолог (*Saussay A., du. Martyrologium Gallicanum*. P. 1637. P. 1087). После победы Реформации в Англии почитание О. практически прекратилось. В совр. католич. богослужении празднование в его честь отсутствует, хотя офиц. решение об отмене почитания никогда не принималось. Ист.: BHL, N 6289–6291; ActaSS. Iul. T. 2. P. 63–73; Nova Legenda Anglie / Ed. C. Horstmann. Oxf., 1901. Vol. 2. P. 224–228; *Eadmer of Canterbury. Lives and Miracles of Saints Oda, Dunstan, and Oswald* / Ed. A. J. Turner, B. J. Muir. Oxf., 2006; *William of Malmesbury. Gesta pontificum Anglorum* / Ed. M. Winterbottom, R. M. Thomson. Oxf., 2007. 2 vol.; *Byrhtferth of Ramsey. The Lives of St. Oswald and St. Ecgwine* / Ed. M. Lapidge. Oxf., 2009. P. 8–32. Лит.: Hook W. F. Lives of the Archbishops of Canterbury. L., 1861². Vol. 1. P. 360–382; *Duckett E. S. St. Dunstan of Canterbury: A Study of Monastic Reform in the Xth Cent.* N. Y., 1955. P. 87; *Farmer H. Oda* // BiblSS. T. 9. Col. 1092–1093; *Brooks N. The Early History of the Church of Canterbury*. L., 1984. P. 222–237; *Cubitt C., Costambeys M. Oda* [St Oda, Odo] (d. 958) // ODNB. Vol. 41. P. 484–487; *Royer-Hemet C. Canterbury: A Medieval City*. Newcastle-upon-Tyne, 2010. P. 79.

С. Г. Мереминский, И. М. Косов

ОДОН [лат. Odo; франц. Odon] (ок. 880 – 19.11.942, Тур, Франция), св. (пам. зап. 18 нояб.), 2-й аббат мон-ря Ключи (с 927), церковный писатель, крупнейший деятель ключийской реформы.

Источники. Самое раннее Житие было составлено вскоре после кончины О. его учеником Иоанном Салернским, опиравшимся на рассказы святого и, вероятно, его сподвижников, посещавших Италию (BHL, N 6292–6296; изд.: *Ioannes Salernitanus. Vita S. Odonis* // PL. 133. Col. 43–86). Житие состоит из пролога, адресованного салернским монахам, и 3 книг; текст, неоднократно подвергавшийся переработке, сохранился в нескольких редакциях (см.: *Fini*. 1974/1975; *Iogna-Prat. Panorama*. 2002. P. 39–40; *Rosé*. 2008. P. 27–32). Упоминания о святом содержатся в ряде локальных хроник и в документальных источниках (сохр. 107 ключийских грамот эпохи О.; изд.: *Recueil*. 1876. Vol. 1).

До сер. XI в. монахи Ключи почти не проявляли интереса к фигуре О.: аббат Одилон в Житии св. Майоля упомянул об О. как о турецком канонике и почитателе св. Мартина, еп. г. Туроны (ныне Тур), ставшем ключийским аббатом и прославившемся аскетическими добродетелями (PL. 142. Col. 916). В «Хронологии ключийских аббатов» приведены краткие сведения о жизни и деятельности О. (Bibliotheca. 1915. Col. 1617–1618). Увековечению памяти О. уделял особое внимание аббат Гуго I Великий (1049–1109) (см.: *Iogna-Prat. La geste*. 2002. P. 185–193; *Rosé*. 2008. P. 25–27). По его указанию было составлено не менее 2 кратких Житий О., основанных на сочинении Иоанна Салернского. Автором одного из них (BHL, N 6298) был ключийский монах, именовавший себя Humillimus (Смирнейший). В свой текст он добавил сведения об аббате Берноне, предшественнике О., и об основании монастыря Ключи, а также описание кончины святого, использовав ныне утраченную поэму Хильдебольда, еп. Шалона (ныне Шалон-сюр-Сон) (сер. X в.) (*Fini*. 1968/1970; *Iogna-Prat. Panorama*. 2002. P. 40–42). В 20-х гг. XII в. по распоряжению ключийского аббата Петра Достопочтенного мон. Налгод составил еще одно Житие О. (BHL, N 6299; см.: *Iogna-Prat. Panorama*. 2002. P. 42–43). Сохранилась также проповедь на день

памяти святого (PL. 133. Col. 837–840).

В 1614 г. сочинения О. были опубликованы мон. Ж. Марье и королевским историографом А. Дюшеном (Bibliotheca. 1915). Реконструкцию биографии О. впервые предпринял маврист Ж. Мабильон (ActaSS. Bened. 5. P. 124–150; Mabillon J. Annales Ordinis S. Benedicti. P., 1706. T. 3).

Жизнь. По свидетельству Иоанна Салернского, отец О., Аббон, был приближенным Гийома I Благочестивого († 918), герц. Аквитании. Святой рассказывал, что Аббон был образованным человеком, знатоком рим. права. О матери О. сведений нет. Ко времени рождения О. его родители были уже немолоды и не рассчитывали иметь детей (*Ioannes Salernitanus. Vita S. Odonis. I 3–5*). Родившегося сына Аббон поручил молитвенной защите св. Мартина (Ibid. I 6). Когда мальчик подрос, отец отдал его на обучение «некоему своему пресвитеру». Потом О. воспитывался при дворе Фулька I Рыжего († 942), в то время вице-герца Анже, затем — в окружении герц. Гийома I Благочестивого. С 16-летнего возраста О. страдал от приступов головной боли, из-за к-рых ему пришлось покинуть герцогский двор и вернуться к родителям. Болезнь, продолжавшаяся 3 года, повлияла на решение юноши стать клириком в базилике св. Мартина, к-рому некогда его посвятил отец. Предположительно в 897 или 898 г. О. был торжественно принят в число каноников. Продолжив образование, он изучил лат. грамматику Присциана и приступил к чтению классической поэзии, но из-за страшного сна отказался от этого намерения (Ibid. I 12) и стал читать церковную лит-ру, в т. ч. комментарии на Свящ. Писание и Устав св. Бенедикта (см. в ст. *Бенедикт Нурсийский*). Возможно, О. ознакомился с основами рим. права (Rosé. 2008. P. 72–74). В Париже под рук. Ремигия Осерского он изучал «диалектику» и «свободные искусства» в изложении Марциана Капеллы (*Ioannes Salernitanus. Vita S. Odonis. I 3, 19*). Анализ сочинений О. показывает, что он получил фундаментальное образование, был знаком не только с творениями отцов Церкви, но и с классической лат. лит-рой, разбирался в богословской проблематике (Rosé. 2008. P. 87–107). Согласно поздним источникам, в турском кашитуле О.



Одон, аббат мон-ря Ключи, перед Богоматерью с Младенцем. Лист из рукописи XII в. (Paris. Lat. 17716. Fol. 23).

якобы занимал должности руководителя хора (прецентора) и преподавателя (схоластика) (Ibid. P. 74–76). В годы жизни при базилике О. стал почитать св. Мартина как своего покровителя (см.: *Rosenwein. 1978; Rosé. 2008. P. 80–86*).

На 30-м году жизни О. покинул турский капитул, чтобы стать монахом. Обстоятельства, при к-рых это произошло, достоверно неизвестны. Но даже будучи каноником, О. пытался жить как монах: раздал имущество бедным, усмирал плоть строгими постами, призывал других к аскетическому образу жизни. Под влиянием его проповедей воин Адегрин, приближенный гр. Фулька, отказался от имущества и стал подвизаться вместе со святым. Во время паломничества в Рим Адегрин остановился в мон-ре Бом (ныне Бом-ле-Месъ, деп. Юра), насельники к-рого соблюдали строгую уставную дисциплину в соответствии с наставлениями «подвижника Евтиха», т. е. св. *Бенедикта Авианского*. Адегрин решил остаться в обители и известил об этом О. (впсл. он стал отшельником и жил в пещерке в окрестностях Ключи — *Ioannes Salernitanus. Vita S. Odonis. I 25–28*). Узнав о мон-ре, в к-ром строго соблюдался бенедиктинский устав, О. прибыл в Бом, привезя с собой 100 рукописей, и был назначен заведующим монастырской школой (Ibid. 23, 33). Высказывалось мнение о том, что О. отправился в Бом по совету герц. Гийома Благочестивого, кото-

рый был знаком с аббатом Берноном (Rosé. 2008. P. 119–121).

Ко времени прибытия О. Бернон возглавлял не только аббатство Бом, но и более крупный мон-рь Жиньи (возможно, первоначально О. и Адегрин жили именно в Жиньи; см.: Ibid. P. 121–122). Вскоре после того как О. стал монахом, герц. Гийом Благочестивый назначил Бернона настоятелем мон-ря Ключи. Вероятно, О. (Oddo leuita) составил акт об основании Ключи (11 сент. 910), в к-ром были перечислены привилегии аббатства, т. н. монастырские свободы (*libertas monastica*): обитель была освобождена от подчинения к.-л. светскому или церковному сеньору и находилась под защитой папы Римского; монахи имели право свободно распоряжаться монастырским имуществом и избирать аббата (изд.: *Recueil. 1876. Vol. 1. N 112; Les plus anciens documents. 1997. P. 33–39*). По просьбе аббата Бернона Турпион, еп. Лиможский († 944), рукоположил О. во пресвитера. Приблизив к себе О., Бернон, вероятно, в 923 или 924 г. назначил его преемником (в грамоте, датированной апр. 926, О. назван аббатом Ключи — *Les plus anciens documents. 1997. P. 40–42*). Это вызвало недовольство «молодых монахов» во главе с Гвидоном, родственником Бернона, к-рые заставили О. и его сторонников переселиться в Ключи (*Ioannes Salernitanus. Vita S. Odonis. I 34; II 1*). В 926 или 927 г. Бернон составил завещание, в котором разделил свои мон-ри между 2 аббатами: Гвидон должен был возглавить старейшие обители Жиньи, Бом и Мутье-ан-Брес, а «дорогой Оддон» должен был стать настоятелем Ключи, Деоля и Маса. Поскольку мон-рь Ключи оставался небогатым, некоторые владения Жиньи были переданы в пользование ключницам при условии уплаты 12 денариев ежегодно (Bibliotheca. 1915. Col. 9–12). После кончины Бернона (13 янв. 927) между Гвидоном и О. началась тяжба из-за монастырских владений. О. обратился за помощью к папе Римскому *Иоанну X* (914–928), к-рый решил спор в его пользу (*Jaffé. RPR. N 3578*). Тогда же кор. Родульф (923–936) подтвердил статус Ключи как «свободного» мон-ря в соответствии с актом об основании обители (Recueil. 1876. Vol. 1. N 285; подробнее см.: *Rosé. 2008. P. 161–182*).

Заручившись поддержкой высшей церковной и светской власти, О. использовал папские и королевские привилегии для сохранения и укрепления особого положения монастыря. Так, в марте 931 г. папа Римский *Иоанн XI* (931–936) подтвердил «свободу» (*libertas*) и «иммунитет» (*immunitas*) аббатства Клюни, подчинявшегося непосредственно Папскому престолу. Понтифик разрешил О. принимать руководство другими мон-рями для восстановления в них дисциплины (*ad meliorandum*) и позволил монахам из др. обителей переходить в Клюни «ради улучшения своего образа жизни» (*meliorandae uitae studio*) (*Jaffé. RPR. N 3584*; см.: *Rosé. 2008. P. 182–193*). Папа *Лев VII* (936–939) подтвердил права аббатства на владения, подаренные королями Италии и Франции и графом Неверским (*Jaffé. RPR. N 3598–3600*). В янв. 938 г. по просьбе О. он издал общее подтверждение прав и привилегий Клюни (*Ibid. N 3605*) и даровал привилегию мон-рю Деоль (*Ibid. N 3603*). В 939 г. «свободу» и имущественные права Клюни подтвердил кор. Людовик IV Заморский (*Recueil des actes de Louis IV, roi de France (936–954) / Éd. M. Prou, Ph. Lauer. P., 1914. N 10*).

Став аббатом, О. установил в Клюни жесткую внутреннюю дисциплину: монахам запрещались владение к.-л. личным имуществом, праздные разговоры (т. н. обет молчания — ср.: *Ioannes Salernitanus. Vita S. Odonis. III 8*). Сам О. подавал пример благочестия и скромного образа жизни, будто бы он, по словам Иоанна Салернского, «уже в этом мире забыл о земном» (*Ibid. III 12*). Личный авторитет О., а также введенный им особо интенсивный чин богослужения побуждали светских сеньоров делать аббатству Клюни щедрые пожертвования «на помин души». При О. клюнийцы получили не менее 82 земельных дарений (*Rosenwein B. H. To Be the Neighbor of St. Peter: The Social Meaning of Cluny's Property, 909–1049. Ithaca; L., 1989. P. 216*). Кроме того, владельцы многих частных монастырей передавали аббатству Клюни свои обители или приглашали О. для восстановления в них дисциплины. Обители, в которых проводились преобразования, формально не подчинялись Клюни, хотя О. получал в них должность аббата. Он возглавил мон-рь Ориак

в Юж. Оверни (*Rosé. 2008. P. 213–218; Fray. 2010*), затем Тюль, куда его пригласили еп. Турпион и его брат аббат Аймон (*Rosé. 2008. P. 218–222*). В 936 г. по инициативе Тулузского гр. Раймунда III Понса, ставшего герцогом Аквитании, О. участвовал в основании мон-ря Шантёж (совр. деп. В. Луара). Вскоре Раймунд III попросил О. направить монахов из Ориака в построенную им обитель Сен-Пон-де-Томьер (совр. деп. Эро). Возможно, О. возглавил и др. мон-ри в Аквитании (см.: *Ibid. P. 297–303*). Во 2-й пол. 30-х гг. X в. О. получил предложение восстановить монашескую дисциплину в аббатстве Флёри. Согласно Житию, его пригласил светский аббат мон-ря, гр. Элизиард (Элизиерн) (*Ioannes Salernitanus. Vita S. Odonis. III 8*), но в папском послании 938 г. инициатива приписывается герц. Гуго Великому. Поскольку насельники Флёри сохранили право избирать следующего аббата из своей среды, О., по-видимому, так и не удалось установить контроль над монашеской общиной. По его просьбе в янв. 938 г. папа Лев VII подтвердил привилегии Флёри и права О. как аббата мон-ря (*Jaffé. RPR. N 3606*) (*Rosé. 2008. P. 304–324*; см. также: *Eadem. Odon de Cluny, précurseur d'Abbon?: La réforme de Fleury et l'ecclésiologie monastique d'Odon de Cluny († 942) // Abbon, un abbé de l'an mil / Éd. A. Dufour, G. Labory. Turnhout, 2008. P. 241–266*). Считается, что О. возглавил также древнее аббатство Сен-Пьерле-Виф в Сансе, но сведения об этом содержатся лишь в более позднем источнике (монастырская хроника нач. XII в.). Возможно, на самом деле О. направил в эту обитель своих учеников во главе с Аригаудом, насельником Флёри (*Eadem. 2008. P. 324–326*).

Начиная с 938 г. О. часто посещал Тур, где архиепископскую кафедру в 931–945 гг. занимал знакомый ему Теотолон, к-рый ранее был деканом капитула св. Мартина. По просьбе Теотолона О. принял участие в восстановлении мон-ря св. Иулиана в Туре и поддержал архиепископа в конфликте с канониками базилики св. Мартина, к-рых обвиняли в пренебрежении нормами церковной дисциплины (см.: *Oury. 1964. P. 75–77, 118–121; Noizet H. La fabrique de la ville: Espaces et sociétés à Tours (IX^e–XIII^e siècles). P., 2007. P. 121–124; Rosé. 2008. P. 326–350*).

В 936, 938–939 и 941–942 гг. О. посещал Италию. Событиям, которые произошли во время этих путешествий, уделено особое внимание в Житии. О. отправился в Италию по просьбе папы Римского Льва VII, чтобы выступить посредником в переговорах между рим. правителем Альбериком и итал. кор. Гуго Арльским, к-рые в 936 г. завершились заключением мирного договора (*Ioannes Salernitanus. Vita S. Odonis. II 7, 9*). После этого по предложению Альберика и папы Римского Льва VII О. приступил к восстановлению уставной дисциплины в мон-ре при рим. базилике св. Павла (Сан-Паоло-фуори-ле-Мура) и в мон-ре св. Илии близ Неши (*Ibid. III 7*). Вероятно, святой реформировал также мон-рь Пресв. Девы Марии на Авентине и мон-рь при базилике св. Лаврентия (Сан-Лоренцо-фуори-ле-Мура). По свидетельству Иоанна Салернского, О. совершил паломничество в святитище арх. Михаила на горе *Таргано* (*Ibid. II 15*). С деятельностью О. связывают реформу монашеской общины *Монте-Кассино*, находившейся в то время в Капуе. Скорее всего преобразованиями в обители занимался не сам святой, а его ученик аббат Балдуин и др. насельники рим. мон-ря св. Павла (*Rosé. 2008. P. 272–275*). В более поздних источниках сообщается также о реформе аббатства *Фарфа*, где О. и его сторонники, столкнувшись с сопротивлением монахов, потерпели неудачу (*Destinctio monasterii Farfensis // Il Chronicon Farfense di Gregorio di Catino / Ed. U. Balzani. R., 1903. Vol. 1. P. 39–40*). Высказывались сомнения в достоверности этих сведений (*Rosé. 2008. P. 261–263*) (о деятельности О. в Риме подробнее см.: *Antonelli. 1950; Hamilton. 1962; Barone. 2004; Rosé. 2008. P. 257–269*).

Во время посещений Италии О. установил дружественные отношения с папой Римским и с итал. правителями, что способствовало укреплению авторитета Клюни. Благодаря папским привилегиям аббат Клюни получил возможность возглавлять др. мон-ри. Однако большинство обителей, в к-рых О. занимал должность аббата, не были подчинены Клюни и впоследствии не вошли в *Клюнийскую конгрегацию*. Деятельность О., к-рый стремился восстановить бенедиктинскую уставную дисциплину, оказала большое влияние на развитие западного

общежительного монашества (подробнее см. в ст. *Клюнийская реформа*).

По крайней мере с 936 г. О. стал совершать длительные путешествия и подолгу отсутствовал в Клюнии. Вместо него монашеской общиной управлял приор. Вероятно, О., как и Бернон, назначил преемника: в грамоте 941 г. настоятелем монастыря впервые назван аббат Аймард (Receuil. 1876. Vol. 1. N 524), к-рый возглавил аббатство после кончины святого. Во время последнего посещения Рима О. тяжело заболел и почувствовал приближение кончины. Когда его состояние улучшилось, он отправился в Тур, чтобы умереть рядом с гробницей св. Мартина. Вскоре после дня памяти святого (11 нояб.) О. вновь стало хуже, в октаву праздника он скончался (*Ioannes Salernitanus. Vita S. Odonis. III 12*).

А. А. Королёв

Сочинения. Богословские и нравственно-аскетические. Главный труд О., своего рода квинтэссенция нравственных идеалов клюнийской реформы, направленной на обновление зап. монашества и католич. Церкви, — соч. «Собеседования» (*Collationes*; изд.: PL. 133. Col. 517–638), составленное О. после его рукоположения во пресвитера (*Ioannes Salernitanus. Vita S. Odonis. I 37*) по настоянию Турпиона, еп. Лиможского (ему этот труд и посвящен — *Epistola nuncupatoria* // PL. 133. Col. 517–520), и клюнийского аббата Бернона. Сочинение написано, вероятно, в 917 или 923 г. Оригинальное название не сохранилось, а принятое в большинстве рукописей либо отсылает к одноименному сочинению прп. *Иоанна Кассиана Римлянина*, либо подразумевает беседу между О. и еп. Турпионом. По сути «Собеседования» являются патристическим флорилегиумом (см.: *Basset V. Introduction à une étude critique des «Collationes» d'Odón de Cluny: Mémoire de DEA. [Aix-en-Provence], 1999*). Сочинение делится на 3 части, в к-рых соответственно раскрываются темы грехопадения и передачи первородного греха, влияния грешников на др. людей, утешения страждущих, особенно когда они видят, что грешники благоденствуют. Большое внимание автор уделяет размышлениям о недостойных священниках и отвечает на вопрос о том, как должны реагировать Церковь и ее предстоятели в тех случаях, если грешниками, напавшими на праведников, оказываются члены церковной иерархии.

Метрическая поэма «*Occuratio*» (ее заглавие можно толковать как «*occupatio mentis*» — занятие для ума), написанная дактилическим гекзаметром, вероятно, была создана О. во Флёри. Ввиду большого объема и сложности для восприятия она не получила широкого распространения. Полный текст сохранился в единственной рукописи, разделенной на 2 кодекса: первые 4 книги и 200 последних стихов 7-й книги — в рукописи Paris. Bibl. d' Arsenal. 903. Fol. 1–52, а книги 5-я, 6-я и начало 7-й — в рукописи Paris. Bibl. St.-Geneviève. 2410. Fol. 174–229 (обе рукописи датируются X или XI в.; изд.: *Odo. Occur.*). Большинство исследователей относят создание сочинения к 917–927 гг. Более позднюю датировку предложил А. Бауманс, к-рый считал его «духовным завещанием» О. (*Baumans A. Original Sin, the History of Salvation and the Monastic Ideal of St. Odo of Cluny in his Occuratio // Serta devota in memoriam G. Lourdaux: Pars posterior: Cultura mediaevalis / Ed. W. Verbeke et al. Louvain, 1995. P. 335–357*).

«*Occuratio*» представляет собой размышление (*guminatio*) над традиционными для лат. богословской поэзии темами (догмат о Троице, христология, учение о первородном грехе, предопределении, Искуплении, близость Страшного суда и необходимость исправления нравов). Текст соткан из множества библейских цитат (как и в «Собеседованиях», особенно часто цитируются *Иова книга*, *Иеремии пророка книга* и *Иеремии плач*) и демонстрирует хорошее знакомство автора с патристической и каролингской экзегезой, а также с античной поэзией. Исследователи видят в этом произведении влияние школы Ремигия Осерского. Автор несомненно был знаком с сочинениями Иоанна Скотта Эриугены и (через него или непосредственно) с «Ареопагитиками» («О небесной иерархии» и «О божественных именах») (см.: *Odo. Occur. I 21–32, 67–68, 75–78, 82–85, 93, 141, 167; II 25, 235; III 1138–1194; IV 90, 325; V 111–112, 378–388*).

Поэма выстроена в соответствии с основными этапами Свящ. истории от Сотворения мира до Страшного суда: 1-я книга посвящена теме отпадения дьявола и аггелов, 2-я — грехопадению Адама, 3-я и 4-я книги

описывают историю человечества до Боговоплощения, в 5-й книге речь идет о Воплощении Логоса, в 6-й — о Страстях Христовых, в 7-й — о рождении Церкви, Страшном суде и торжестве праведников. Согласно О., основной целью христ. жизни является борьба с грехом, а грех происходит от гордыни, к-рая появилась раньше, чем был сотворен человек. Отвержение божественной любви — худшее деяние, которое может совершить тварное существо. О. отвергает идею предопределения ко греху и настаивает на свободной воле человека и произвольном его уклонении ко злу. Гордыня порождает зависть и все др. грехи. Бог не покарал Адама, но из-за гордыни Адама покинул его, так что тот стал подвержен искушениям и одержим желаниями плоти, к-рые олицетворяет Ева. Однако, согласно О., грехопадению не полностью исказило человеческую природу, но лишь сделало ее неуправляемой. Дурные привычки оказываются сильнее врожденных добрых качеств, и, наоборот, следование правильным привычкам способно удерживать человека от падения. Благодаря очищающей силе ветхозаветных наказаний можно было ограждать людей от самых сильных искушений, но невозможно было вернуть человеку благодать, поэтому до Воплощения борьба с грехом была безнадежной. Только с приходом в мир Сына Божия появилась сила, способная противостоять греху. Особое внимание О. уделяет противопоставлению «сильных» и «смиранных». «Сильные мира сего» отождествляются с гордцами, потомками Каина, а «смиранные» — с потомками Авеля. Смирение порождает целомудрие и проч. добродетели. Т. о., автор подводит читателя к мысли о том, что монашеский идеал смирения должен стать общечеловеческим, а монашеская община является наилучшим образом устройства общества до того момента, как праведники войдут в небесный Иерусалим.

Согласно Житию, турецкие каноники попросили О. сделать сокращение (эпитому) «Моралий на Книгу Иова» свт. Григория I Великого (*Ioannes Salernitanus. Vita S. Odonis. I 20*). Если исходить из внутренней хронологии Жития, то О. взялся за этот труд уже после обучения в Париже. Сочинение, подписанное именем О. и озаглавленное «*Excerptio in Moralibus Iob*», впервые было изда-

но по 3 рукописям в 1617 г. (перепечатано: PL. 133. Col. 105–512). Однако Ф. Редле, опираясь на наблюдения Б. Бишоффа, доказал, что эта эпитама была составлена еще в 1-й пол. IX в. (*Rädle F. Studien zu Smaragd von St. Mihiel. Münch., 1974. S. 45–49*). Г. Брага отметила, что ошибочная атрибуция О. может восходить к клюнийскому аббату св. Гуго I, к-рый стремился выстроить раннюю историю Клюни (*Braga G. Problemi di autenticità per Oddone di Cluny: L'Epitome dei Moralia di Gregorio Magno // Studi medievali. Ser. 3. Spoleto, 1977. Vol. 18. N 2. P. 45–145*). Исследовательница предположила, что подлинный труд О. сохранился в рукописи Paris. lat. 2455. Fol. 1–187 (XII–XIII вв.; в колоне указаны 1210 г. и принадлежность Бернарду Итье (1163–1225), монаху аббатства Сен-Марсьяль в Лиможе). Судя по методу работы с текстом свт. Григория Великого, О. обращал внимание не столько на толкование конкретной ветхозаветной книги, сколько на рассуждения святителя об общих вопросах нравственности и богословия. Особенно О. интересовали такие темы, как борьба с бесами, типология грехов и страстей, причины отпадения дьявола, его постоянные попытки искушать человека, пришествие антихриста и преследование святых в конце времен, а также Бог как Судья и помощь Его ангелов человеку.

Агиографические. О. — автор Жития св. Геральда Аврилакского (Орийакского) (помимо рукописной традиции об этом свидетельствуют упоминания *Адемара Шабанского — Ademari Cabannensis Chronicon. III 25 // Idem. Opera omnia. Turnhout, 1999. Pars 1 / Ed. P. Bourgain. P. 147. (CCSM; 129)*. Известно не менее 3 редакций Жития Геральда (2 пространные и краткая). С именем О. большинство исследователей связывают 1-е пространное Житие в 4 книгах (BHL, N 3411; изд.: PL. 133. Col. 639–704; новое изд.: *Odo. Vita S. Geraldii*). После исследования А. Понселе (*Poncelet A. La plus ancienne Vie de S. Géraud d'Aurillac († 909) // AnBoll. 1895. T. 14. P. 89–107*) именно эта редакция признается оригинальным сочинением, от к-рого зависят все остальные (*Bullot-Verleysen A.-M. Le dossier de S. Géraud d'Aurillac // Francia. Sigmaringen, 1995. Bd. 22. N 1. P. 173–206; Eadem. Des miracula inédits de S. Géraud d'Aurillac († 909) // AnBoll. 2000.*

T. 118. P. 47–141). Тем не менее текст 1-го пространного Жития явно представляет собой развитие первоначального сочинения, т. к. пролог 4-й книги в действительности является заключительной главой 3-й книги (Transitus), в которой повествуется о смерти Геральда. Четвертая книга (*Miracula post transitum*) посвящена посмертным чудесам св. Геральда.

Пространному Житию предпосланы письмо с посвящением Аймону, аббату мон-ря Сен-Мартен в Тюле (впосл. аббат мон-ря Сен-Марсьяль в Лиможе), и общее предисловие, в к-ром О. объясняет, что составил Житие по просьбам Аймона и его брата Турпиона, еп. Лиможского. Считается, что О. работал над Житием в 927–930 гг. Первое пространное Житие — самый ранний пример почитания нового типа святости, в к-ром монашеская аскеза сочетается с жизнью в миру и обладанием светской властью (впрочем, степень новаторства автора Жития св. Геральда ставится под сомнение ввиду укоренности сочинения в свойственных предшествующей агиографической традиции житийных тописах, подробнее см.: *Арнаутова Ю. Е. Caritas св. Геральда: К проблеме авторских интенций в Vita S. Geraldii Одо Клюнийского // Долгое Средневековье: Сб. в честь проф. А. А. Сванидзе. М., 2011. С. 225–256*).

Вероятно, до 972 г. (год освящения ц. во имя Геральда в Орийаке) и, возможно при участии самого О., в Клюни была составлена новая редакция пространного Жития в 3 книгах: значительно ослаблены выпады против нерадивых монахов, отсутствует противопоставление плохих клириков хорошим мирянам, подчеркивается мирской характер святости Геральда.

Наибольшую трудность для интерпретации представляет краткое Житие. По мнению большинства исследователей, оно составлено на основе 2 пространных редакций, возможно, до 972 г. в Лиможе (*Facciotto P. La «Vita Geraldii» di Oddone di Cluny, un problema aperto // Studi Medievali. Ser. 3. 1992. Vol. 33. P. 243–263*). Полного критического издания этой редакции нет. Основная часть (BHL, N 3412) издана по 1 рукописи (с учетом еще 2) (*Catalogus codicum hagiographicorum latinorum antiquiorum saeculo XVI qui asservantur in bibliotheca nationali parisiensi. Brux., 1890. Vol. 2. P. 392–401*). Часть

«Transitus» (BHL, N 3412a) издана по 1 рукописи, но в сопоставлении с 3-й книгой пространного Жития (*Fumagalli V. Note sulla «Vita Geraldii» di Oddone di Cluny // Bull. dell'Istituto Storico italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano. R., 1964. Vol. 76. P. 217–240*). Часть «Miracula post transitum» (BHL, N 3413–3414) опубликована с учетом 3 рукописей, но без применения научной критики (*Vita S. Geraldii brevior // Bouange G. Histoire de l'abbaye d'Aurillac (894–1789). P., 1899. Vol. 1. P. 361–389*).

Амер. исследователь М. Кюфлер, согласившись с тем, что краткое Житие св. Геральда было составлено О., высказал сомнения в его авторстве пространного Жития. Отмечая многочисленные ошибки и анахронизмы, к-рые, по мнению историка, вряд ли мог допустить автор, работавший спустя всего лишь 2 десятилетия после кончины св. Геральда, Кюфлер предположил, что пространное Житие было написано в нач. XI в. в Лиможе, вероятно, Адемаром Шабанским (*Kuefner M. S. Dating and Authorship of the Writings about St. Gerald of Aurillac // Viator. Turnhout, 2013. Vol. 44. N 2. P. 49–98*). Против этой гипотезы выступил С. Фре (его критика относилась к ранней, франц. версии работы Кюфлера). Он отметил, что лит. связи между пространным Житием и «Собеседованиями», а также схожая экклезиология в пространном Житии и аутентичных сочинениях О. являются достаточными аргументами против пересмотра общепринятой т. зр. на то, что автором пространного Жития был О. (*Fray S. L'aristocratie laïque au miroir des récits hagiographiques des pays d'Olt et de Dordogne (X^e–XI^e siècles): Diss. P., 2011*).

«Житие Григория Турского» (*Vita sancti Gregorii Turonensis — BHL, N 3682; изд.: PL. 71. Col. 115–128*), несмотря на высказывавшиеся сомнения в правильности атрибуции (*Vorrmann C. Studien zu Odo von Cluny: Diss. Bonn, 1951*), в наст. время большинством исследователей признается сочинением О. (*Rosé I. La «Vita Gregorii Turonensis» d'Odon de Cluny († 942): Un texte «clunisien»? // Mémoires: Travaux et documents. Montréal, 2005/2006. Vol. 9/10. P. 191–277*). Оно написано или в период, когда он был каноником в Туре, или, что более вероятно, в конце жизни, когда О. возглавил мон-рь св. Иулиана. За

основу О. взял автобиографические заметки в сочинениях свт. Григория Турского и поэму Венация Фортуната. Житие состоит из 26 глав, в к-рых описываются происхождение, жизнь до епископского рукоположения, само рукоположение, служение, чудеса и смерть свт. Григория Турского. Продолжая мысль Венация Фортуната (*Venant. Fort. Carm.* 5. 3 // MGH. AA. T. 4. Pars 1. P. 106–107), О. отмечает, что, подобно тому как Бог отправил в разные концы земли апостолов, позднее Он также разделил землю между 3 святыми Григориями: на Востоке был свт. Григорий Назианзин, в Италии — свт. Григорий Великий, а в Галлии — свт. Григорий Турский. На протяжении всего повествования присутствует образ св. Мартина, учеником которого представлен свт. Григорий Турский. В финале помещена похвала св. Мартину.

Гомилетические. Корпус сочинений О. включает 7 проповедей, но в отношении подлинности некоторых высказывались сомнения (*Facciotto P. I Sermoni agiografici attribuiti a Oddone di Cluny: Diss. Firenze, 1997*). Вероятно, в период между 909 и 942 гг. в день памяти св. Геральда (13 окт.) в Орияке была произнесена проповедь «*Sermo de festiuitate sancti Geraldii*» (1-е изд.: *Bouange G.-M.-F. Histoire de l'abbaye d'Aurillac. P., 1899. Vol. 1. P. 520–528*; совр. изд.: *Facciotto P. II «Sermo de festiuitate S. Geraldii» di Oddone di Cluny // Hagiographica. Turnhout, 1996. Vol. 3. P. 113–136*). В некоторых рукописях текст проповеди разделен на 9 чтений (*lectiones*). Ж. Буанж и М. А. Бюльго-Ферлейзен считали, что эта проповедь — самый ранний памятник в составе агиографической традиции св. Геральда. П. Фаччотто, наоборот, полагал, что проповедь является сокращенным изложением пространного Жития Геральда.

Проповедь «*Sermo de sancto Benedicto abbate*» (изд.: PL. 133. Col. 721–729) относится к числу наиболее известных сочинений О. Проповедь связана с праздником перенесения мощей св. Бенедикта (11 июля) или с октавой этого праздника (18 июля). Об авторстве О. говорится у *Аймона из Флэри* (*Miracula S. Benedicti. II 4 // Miracles de S. Benoît / Éd. E. de Certain. P., 1858. P. 101*) и у *Гуго из Флэри* (*Liber modernorum regum Francorum // MGH. SS. T. 9. P. 382*).

Эта проповедь была очень популярна и вошла в состав не только клюнийского гомилиария, но и гомилиариев Флэри, Сито и др. конгрегаций, а также агиографических сборников, связанных со св. Бенедиктом и с клюнийскими святыми (Майолем и О.). Проповедь основана на сведениях из «Диалогов» свт. Григория Великого. Вклад О. сводится к сопоставлению св. Бенедикта с Моисеем, а его Устава — с дарованным свыше божественным Законом (*Longère J. La prédication sur St. Benoît du X^e au XIII^e siècle // Sous la règle de St. Benoît: Structures monastiques et sociétés en France du Moyen Âge à l'époque moderne. Gen.; P., 1982. P. 433–460*). Кроме того, в этой проповеди О. говорит о монахах как о земной армии «небесного императора» св. Бенедикта.

Проповедь «*Sermo in cathedra sancti Petri*» (изд.: PL. 133. Col. 709–713) посвящена празднику кафедры св. ап. Петра (22 февр.) и представляет собой компиляцию проповедей свт. Льва Великого (прежде всего *Tract. 4: Sermo anniversario suae assumptionis*). О. подчеркивает «власть ключей», данную Христом ап. Петру, и называет его *clavicularius regni*. Вероятно, проповедь была составлена для нужд мюн-ря Флэри (обычно переписывалась в составе лекционных и легендариев, связанных с этой обителью), но получила и более широкое распространение в рамках клюнийской конгрегации.

Проповедь «*Sermo in translatione sancti Albini*» (изд.: *Facciotto P. J. Sermoni agiografici. Firenze, 1997. Appendix 2. P. 220–233*) написана в аббатстве св. Иулиана в Туре, вероятно, между 937 и 942 гг. в связи со 2-м перенесением мощей св. Альбина, еп. Анже, к-рое праздновалось 25 окт. В основе проповеди — Житие Альбина, написанное Венацием Фортунатом (VHL, N 234). Проповедь состоит из 3 частей, в к-рых говорится о детстве святого, его монашеской жизни и предстоятельстве. Большое внимание уделяется темам девства, отречения от мира, поста и молитвы. Служение Альбина О. считает ежедневным добровольным мученичеством.

Вопросы об авторстве проповеди «*Sermo de combustione basilicae beati Martini*» (изд.: PL. 133. Col. 729–749) и о поводе для ее создания остаются дискуссионными. Одни исследователи считают, что речь в ней

идет о пожаре в 940 г. в базилике св. Маврикия в Агоне. Другие полагают, что автор вспоминает о пожаре в 903 г. в базилике св. Мартина в Туре. Возможно, поводами для проповеди были получение канониками базилики св. Мартина и послание папы Римского Льва VII в янв. 938 г., связанное с этим событием (*Papsturkunden / Hrsg. H. Zimmermann. W., 1984. Bd. 1: 896–996. S. 135–136*). На авторство О. указывает близость проповеди с «Собеседованиями»: в обоих сочинениях большое внимание уделяется теме существования зла в мире.

О. приписывается авторство краткой проповеди на праздник в честь св. Мартина — «*Sermo in festo Sancti Martini*» (изд.: PL. 133. Col. 749–752), однако о ее происхождении сложно сказать что-то определенное. Принято считать, что она была составлена О. в конце жизни.

Проповедь «*Sermo in veneratione sanctae Mariae Magdaleneae*» (изд.: PL. 133. Col. 713–721) часто включалась в легендарии как «Житие Марии Магдалины» (VHL, N 5439–5441). Отрывки из этого сочинения читались в день памяти Марии Магдалины, 22 июля (особенно в северо-франц. традиции). Однако, по мнению Д. Йоньи-Пра, авторство этой проповеди не принадлежит О., текст составлен анонимным автором из Везле (*Iogna-Prat D. La Madeleine du «Sermo in veneratione sanctae Mariae Magdaleneae» attribué à Odon de Cluny // MEFRA. 1991/1992. Vol. 104. P. 37–70*).

Литургическая поэзия. О. известен как автор антифонов и гимнов (*Pothier J. Douze antiennes de St. Odon de Cluny en l'honneur de St. Martin de Tours // Revue du chant grégorien. Grenoble, 1906/1907. Vol. 15. P. 65–73*). 12 антифонов (*De beato Martino antiphonae XII // PL. 133. Col. 513–514*) были составлены по настойчивой просьбе турских каноников (*Ioannes Salernitanus. Vita S. Odonis. I 10*). Вероятно, О. осуществил этот труд в 937 или 938 г. Антифоны посвящены последним событиям в жизни св. Мартина и его кончине. За основу взяты послания Сульпиция Севера своей матери Бассуле и диак. Аврелию. По словам Иоанна Салернского, эти антифоны исполнялись в Беневенто, однако в беневентских памятниках их следов не обнаружено. Зато они присутствуют в клюнийских бревиариях (Paris.

lat. 12601. Fol. 153) и антифонари-
ях (Paris. lat. 12044. Fol. 203v; Roma.
Casanat. 54. Fol. 74v–75). Иногда О.
ошибочно приписывается авторство
антифона «O beatum pontificem»
(Corpus Antiphonalium Officii / Ed.
R.-J. Hesbert. R., 1968. Vol. 3. N 4002),
но он несомненно относится к дре-
внему григорианскому репертуару.

Согласно Житию (PL. 133. Col. 48),
О. написал еще 3 гимна св. Марти-
ну (АНМА. Т. 50. P. 264–270). Агио-
граф Иоанн Салернский приводит
инципит одного из них, который со-
падает с одним из сохранившихся
гимнов («Rex Christe, Martini de-
cus» — PL. 133. Col. 515–516). 2 др.
гимна («Martine par apostolis» и
«Martine iam consul poli» — Ibid. Col.
513–515) отличаются и по форме, и
по стилю от 3-го и сохранились в со-
ставе лекционных и бривиариев из
базилики Сен-Мартен в Туре (Tours.
Bibl. Municip. 1021, XII в.; Ibid.
148, XIV в.). Ж. Мабильон обна-
ружил еще один гимн, посвященный
св. Мартину, возможно составлен-
ный О. перед смертью (in extremis
compositus) (инципит «Martini re-
nitet en speciosa dies» — PL. 133.
Col. 516).

Псевдоэпиграфы. Мн. сочинения,
ошибочно приписываемые О., связа-
ны с музыкой (Thomas. 1950. P. 171–
180). Ок. 1100 г. Сигиберт из Жамб-
лу, отмечая гимнографический та-
лант О., называл его Odo musicus
и утверждал, что он был архиканто-
ром в Туре (Sigebertus Gemblacensis.
De scriptoribus ecclesiasticis. 124 //
PL. 160. Col. 573). Возможно, оши-
бочная атрибуция связана с тем, что
в Клуни был диак. Одон, занимав-
ший должность «magister scholae
cantorum» (в 992 — Recueil. 1884.
Vol. 3. P. 145), либо О. путали с аб-
батом Одоном из Аренцо, также жив-
шим в кон. X в. Приписываемый О.
«Диалог о музыке» в 18 главах (Ger-
bert. Scriptorum. Vol. 1. P. 252–264),
вероятно, был написан в Сев. Ита-
лии (скорее всего в окрестностях
Милана) (Huglo M. L'auteur du «Dia-
logue sur la musique» attribué à Odon
// Revue de musicologie. P., 1969. T. 55.
N 2. P. 119–171; Idem. Un nouveau te-
moin du «Dialogue sur la musique» du
Pseudo-Odon (Troies. Bibl. municip.
2142) // RHT. 1979. T. 9. P. 299–314).
Предпосланный этому трактату про-
лог (Gerbert. Scriptorum. Vol. 1. P. 251–
252) имеет иное происхождение и
изначально был составлен как про-
лог к антифонарию (Huglo M. Der

Prolog des Odo zugeschrieben «Dia-
logus de Musica» // Archiv f. Musik-
wissenschaft. Stuttg., 1971. Bd. 28.
S. 134–146). Кроме того, М. Герберт
опубликовал целый ряд сочинений
по теории музыки (а также об аба-
ке), подписанных именем О., но,
по-видимому, созданных не им (Ger-
bert. Scriptorum. Vol. 1. P. 265–303).

А. А. Ткаченко

Почитание. По свидетельству агио-
графа Нальгода, О. был похоронен в
монастырской ц. св. Иулиана (Сен-
Жюльен) в Туре (PL. 133. Col. 104).
Согласно Мабильону, собравшему
немногочисленные сведения о по-
читании мощей О., его гробница на-
ходилась в крипте храма, близ гроб-
ницы архиеп. Теотолона. В 1407 г.
мощи святого поместили в новую
раку. По-видимому, реликвии были
утрачены в 1562 г., когда *гугеноты*
захватили Тур и разграбили город-
ские храмы. В XVII в. в аббатстве
Сен-Жюльен хранилась лишь кость
ноги святого. По мнению Мабильо-
на, в эпоху религ. войн мощи О.
были перенесены в Л'Иль-Журден
(совр. деп. Жер), где впосл. их по-
местили в коллегиальную ц. св. Мар-
тина (PL. 133. Col. 33–37; Bourg.
1905. P. 205–209). Частицы мощей
святого хранятся в ц. св. Геральда
в Орияке (происходят из аббат-
ства Клуни) и в аббатстве Солем.

В аббатстве Клуни распростра-
нению почитания О. долгое время
не придавали значения. В описании
монастырского богослужения в «Li-
ber tramitis» (1-я пол. XI в.) память
О., перенесенная на 19 нояб. из-за
совпадения с октавой праздника
св. Мартина, отмечена общей служ-
бой исповеднику с 12 чтениями (Con-
suetudines monasticae / Ed. B. Albers.
Stuttg., 1900. Vol. 1: Consuetudines Far-
fenses. P. 129; см.: Iogna-Prat. Рапо-
та. 2002. P. 58–59). Больше внима-
ния образу О. стали уделять во 2-й
пол. XI в. В сборнике клюнийских
«обычаев» мон. Ульриха упоминают-
ся дни памяти св. аббатов О., Майо-
ля и Одилона, хотя поминовение О.
совершалось менее торжественно,
чем поминовение его преемников
(PL. 149. Col. 650, 655). В грамоте
папы Римского *Урбана II* (1095)
вместе с ранее существовавшими ка-
пеллами во имя святых Майоля и
Одилона в Клуни впервые упомина-
ется капелла во имя О. (Jaffé. RPR.
N 5583; PL. 151. Col. 410). В связи
с возросшим интересом к ранней
истории Клуни по указанию аббата

Гуго I были составлены новые редак-
ции Жития О. (Iogna-Prat. Рапо-
та. 2002. P. 60–61). Впосл. О. стали рас-
сматривать как основоположника
Клунийской конгрегации, «первого
отца клюнийского чина» (Petr. Vene-
rab. Ep. Vol. 1. P. 390–391; ср.: PL. 133.
Col. 85). Основанию Клуни и дея-
тельности первых аббатов уделено
особое внимание в кратком Житии
О., составленном Нальгодом по ука-
занию аббата Петра Достопочтен-
ного (1122–1156) (см.: Iogna-Prat. La
geste des origines. 2002. P. 194–200).
В 1117 г. клюнийский аббат Понтий
(Понс из Мельгея) во время палом-
ничества в Тур побывал у гробницы
О. и совершил торжественное бого-
служение в монастырской церкви.
С XII в. клюнийцы почитали О. сре-
ди 4 св. аббатов — «начальников и
наставников их чина» (вместе с
Майолом, Одилоном и Гуго) (Ber-
nard. Clar. Apol. IX 23). Тем не менее
поминовение О. указано не во всех
клюнийских богослужебных кни-
гах (см.: Étaix R. Le lectionnaire de
l'office à Cluny // RechAug. 1976. T. 11.
N 190. P. 129). В Миссале Клуний-
ской конгрегации память святого со
статусом «festivitas maior» (в Клу-
ни — «solennitas maior») значится
под 18 нояб. (Missale monasticum
ad usum sacri ordinis Cluniacensis. P.,
1733. P. 456). Под этим же числом
поминовение О. внесено в Римский
Матиролог (MartRom. Comment.
P. 530–532; MartRom. (Vat.). P. 596).

А. А. Королёв

Соч.: PL. 133. Col. 105–816; Bibliotheca Clu-
niacensis / Ed. M. Marrier, A. Quercetanus. Ma-
tiscione, 1915. Col. 63–264; Occupatio / Ed.
A. Swoboda, Lpz., 1900; Vita S. Gerdaldi Auri-
liacensis / Ed. A.-M. Bultot-Verleysen. Brux.,
2009. (SH; 89).

Ист.: BHL, N 6292–6299; ActaSS. Bened. 5.
P. 150–199; Ioannes Salernitanus. Vita S. Odonis
// PL. 133. Col. 43–86; PL. 133. Col. 9–104,
837–858; Recueil des chartes de l'abbaye de
Cluny / Éd. A. Bernard, A. Bruel. P., 1876. Vol. 1:
802–954; 1884. Vol. 3: 987–1027; Bibliotheca
Cluniacensis. Matiscone, 1915. Col. 13–62; St.
Odo of Cluny: Being the Life of St. Odo of Cluny
by John of Salerno and the Life of St. Gerald
of Aurillac by St. Odo / Transl. G. Sitwell. L.,
1958; Fini M. L. L'editio minor della «Vita» di
Oddone di Cluny e gli apporti dell'Humillim
us: Testo critico e nuovi orientamenti // L'Ar-
chiginnasio. Bologna, 1968/1970. Vol. 63/65.
P. 132–259; eadem. Studio sulla «Vita Odonis
reformata» di Nalgodo: Il «fragmentum mutilum»
del codice latino N. A. 1496 della Biblioth.
nationale di Parigi // Rendiconto dell'Accademia
di scienze dell'Istituto di Bologna. Cl. di scienze
moralì. Bologna, 1974/1975. Vol. 63. N 2. P. 33–
147; Les plus anciens documents originaux de
l'abbaye de Cluny / Éd. H. Atsma et al. Turn-
hout, 1997. Vol. 1.

Лит.: *Sackur E.* Zur Vita Odonis abbatis Cluniacensis auctore Ioanne // NA. 1890. Bd. 15. S. 105–116; *idem.* Die Cluniazenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtlichen Wirksamkeit. Halle, 1892–1894. 2 Bde; *Bourg A., du St. Odon* (879–942). P., 1905; *Hessel A.* Odo von Cluny und das französische Kulturproblem // Hist. Zschr. 1923. Bd. 128. S. 1–25; *Chaume M.* En marge de l'histoire de Cluny // Revue Mabillon. P., 1939. T. 29. P. 41–61; 1940. T. 30. P. 33–62; *Antonelli G.* L'opera di Odone di Cluny in Italia // Benedictina. R., 1950. Vol. 4. P. 19–40; À Cluny: Congrès scientifique, fêtes et cérémonies liturgiques en l'honneur des saints abbés Odon et Odilon (Cluny, 9–11 juillet 1949). Dijon, 1950; *Chagny A.* Jean l'Italien, biographe de St. Odon // Ibid. P. 121–129; *Laporte J.* St. Odon, disciple de St. Grégoire le Grand // Ibid. P. 138–143; *Leclercq J.* L'idéal monastique de St. Odon d'après ses œuvres // Ibid. P. 227–232; *Thomas P.* St. Odon de Cluny et son œuvre musicale // Ibid. P. 171–180; *Wollasch J.* Mönchtum, Königtum, Adel und Forscher im Berry während des 10. Jh. // Neue Forsch. über Cluny und die Cluniazenser / Hrsg. G. Tellenbach. Freiburg i. Br., 1959. S. 17–165; *Arnaldi G.* La «Vita Odonis» di Giovanni Romano e la spiritualità cluniacense // Spiritualità cluniacense. Todt, 1960. P. 245–249; *Hamilton B. F.* The Monastic Revival in 10th-Cent. Rome // StMon. 1962. Vol. 4. P. 35–68; *Oury G. M.* Le reconstruction monastique dans l'Ouest: L'abbé Gauzbert de St.-Julien de Tours (v. 990–1007) // Revue Mabillon. 1964. T. 54. P. 69–124; *Hourlier J.* Odone, abate di Cluny // BiblSS. 1967. Vol. 9. Col. 1101–1104; *Rosenwein B. H. St. Odo's St. Martin* // JMedH. 1978. Vol. 4. P. 317–331; *eadem.* Rhinoceros Bound: Cluny in the 10th Century. Phil., 1982; *Ziolkowski J.* The Occupatio by Odo of Cluny: A Poetic Manifesto of Monasticism in the 10th Century // Mittellateinisches Jb. Stuttgart, 1989/1990. Bd. 24/25. S. 559–567; *Lauranson-Rosaz C.* Les origines d'Odon de Cluny // Cah. Civ. Med. 1994. Vol. 37. P. 255–270; *Atsma H., Vezin J.* Cluny et Tours au X^e siècle: Aspects diplomatiques, paléographiques et hagiographiques // Die Cluniazenser in ihrem politisch-sozialen Umfeld / Hrsg. G. Constable et al. Münster, 1998. S. 121–132; *Poock D.* Cluniacensis Ecclesia: Die cluniacensische Klosterverband (10.–12. Jh.). Münch., 1998; *Cochelin I.* Quête de liberté et réécriture des origines: Odon et les portraits corrigés de Baume, Géraud et Guillaume // Guerriers et moines: Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval (IX^e–XII^e siècle) / Ed. M. Lauwers. Antibes, 2002. P. 183–215; *Iogna-Prat D.* La geste des origines dans l'historiographie clunisienne des XI^e et XII^e siècles // *Idem.* Études clunisiennes. P., 2002. P. 161–200; *idem.* Panorama de l'hagiographie abbatiale clunisienne // Ibid. P. 35–73; *Barone G.* Gorze e Cluny a Roma // Retour aux sources: Textes, études et documents d'histoire médiévale offerts à M. Parris / Éd. S. Gouguenheim. P., 2004. P. 583–590; *Jones C. A.* Monastic Identity and Sodomitic Danger in the «Occupatio» by Odo of Cluny // Speculum. Camb. (Mass.), 2007. Vol. 82. P. 1–53; *Rosé I.* Construire une société seigneuriale: Itinéraire et ecclésiologie de l'abbé Odon de Cluny (fin du IX^e – milieu du X^e siècle). Turnhout, 2008; *Constable G.* Cluny in the Monastic World of the 10th Cent. // *Idem.* The Abbey of Cluny: A Collection of Essays to Mark the Eleven-Hundredth Anniversary of Its Foundation. Münster, 2010. P. 43–80; *Fray S.* Le véritable fondateur de St.-Géraud d'Aurillac: Odon ou Géraud? // Revue de la Haute-Auvergne. Aurillac, 2010. Vol. 72. P. 23–45.

А. А. Королёв, А. А. Каченко

ОДОРИК ИЗ ПОРДЕНОНЕ

[Одорико да Порденоне; лат. Odoricus de Portu Naonis; итал. Odorico da Pordenone] († 14.01.1331, Удине, Италия), блж. Римско-католической Церкви (пам. 3 февр.), францисканец, католич. миссионер на Востоке.

Источники. Основной источник сведений о жизни О. из П. — его соч. «Донесение о чудесах у восточных татар» (Relatio de mirabilibus orientalium Tartarorum; также известно как «Описание путешествия» (Itinerarium)), к-рое он, будучи уже тяжелобольным, в мае 1330 г. продиктовал на латыни мон. Гульельмо из Соланьи в конvente св. Антония в Падуе (Relatio. 2016. P. 4–5, 104; также см.: Reichert. 1992. S. 165–166). Считается, что мон. Гульельмо почти не редактировал записанный под диктовку рассказ О. из П. (sicut ipse ore proprio exprimebat, sic ergo scribebam; см.: Andreose. 2007. P. 469–487): в нем нередко нарушена хронологическая последовательность событий, имена и названия вост. местностей часто искажены до неузнаваемости, встречаются и др. признаки записи устной речи (Reichert. 1992. S. 148–149). «Донесение...» не всегда достоверно: О. из П. часто верил своим информантам «на слово», есть сведения легендарного и фантастического характера (Свет. 1968. С. 113). Тем не менее францисканец обладал и незаурядной наблюдательностью. Так, он довольно точно описал особенности родового строя племен батаку и минанкабау на Суматре, привел ценные сведения о народах Юж. и Вост. Азии (Там же. С. 114–115).

В 1331 г. в Авиньоне чеш. францисканец Генрих Глацкий сделал 1-ю копию с рукописи «Донесения...» и к 1340 г. закончил одну из самых ранних редакций этого сочинения (Relatio. 2016. P. 5; также см.: Di Palma. 2005). Самые ранние сохранившиеся рукописи «Донесения...» датируются 40–70-ми гг. XIV в. (Relatio. 2016. P. 5). Во 2-й пол. XIV–XV в. сочинение О. из П. получило широкую известность, во многом из-за внимания рассказчика к деталям в описании дальних земель и их жителей. И если сначала «Донесение...» распространялось в основном среди францисканцев, то к XV в. оно приобрело популярность и как развлекательное чтение у знати и горожан (Свет. 1968. С. 115–116). Известно о 15 основных ре-

дакциях лат. версии сочинения О. из П., помимо них имело хождение и множество рукописных копий с менее значительными изменениями. В сер. — 2-й пол. XIV в. «Донесение...» перевели на итал., франц. и нем. языки, причем переводчики часто дополняли и изменяли текст в соответствии с региональными пристрастиями и со вкусами читателей. Тем же временем датируются первые версии сочинения О. из П. на вольгаре (Monaco. 1979. P. 179–219). В 30–50-х гг. XIV в. появились переводы на франц. язык Жана де Винье (изд.: Jean de Vignay. 1990) и бенедиктинца Жана Ле Лонга (изд.: Le voyage en Asie... trad. par Jean Le Long. 2010), а нем. перевод Конрада Штекеля из Тергернзе, законченный 26 июня 1359 г. (изд.: Konrad Steckels deutsche Übertragung. 1968), получил распространение в Юж. Германии и Австрии (см.: Marchisio. 2011; еще один перевод на нем. яз. известен лишь по одному фрагменту: Gröchenig. 1988). Позднее появились переложения сочинения О. из П. на кастильский (изд.: Los viajes. 2007) и гальский (изд.: Ffordd y Brawd Odrig. 1929) языки. Первое печатное издание «Донесения...» вышло в свет в 1513 г. (репринт с комментарием и итал. пер. — De rebus incognitis. 1986).

В XVI–XX вв. текст О. из П. неоднократно (в разных версиях) издавался по 24 рукописям, мн. манускрипты на народных языках еще не опубликованы (список см.: De rebus incognitis. 1986. P. 18–19; также см.: Reichert. 1992. S. 171–173; O'Doherty. 2013. P. 99–199).

Рецепции произведения О. из П. способствовал позднесредневековый англ. писатель Джон Мандевилль († 1372), который никогда не был в Азии, но заимствовал у О. из П. мн. пассажи и эпизоды (без к.-л. ссылок на него), изложив их в своей книге как собственный опыт (см.: Die Reise. 1987. S. 15–16; O'Doherty. 2013. P. 212–214). Сочинение О. из П. использовалось, вероятно, при составлении мн. позднесредневеков. карт, в частности Каталонского атласа (1375) и карты венецианца Фра Мауро (Свет. 1968. С. 117).

Др. источник сведений о жизни О. из П. — его Житие, написанное в 1369–1373 гг. францисканцем Арнальдо из Серрано в составе орденской хроники (Vita. 1897; об авторе см.: Dolso. 2003. P. 28, 31–32). Значимость Жития для изучения био-

графии О. из П. невелика, однако в этом сочинении имеются важные сведения о его почитании.

Жизнь. Род., вероятно, в г. Виллана (близ г. Порденоне), в обл. Фриули. Дата рождения неизвестна. Согласно Житию, О. из П. еще юношей вступил во францисканский конвент в Удине. Он практиковал строгую аскезу, неск. лет прожил в уединении в лесу, а перед путешествием в Китай совершил паломничество на Св. землю (Vita. 1897. P. 499–500). О. из П. знал неск. вост. языков (некоторыми из них он овладел, по-видимому, в ходе путешествия): известно, что он знал арм. язык, в его «Донесении...» встречаются также тур., монг. и персид. слова, но он вряд ли был знаком с монг. или кит. языками на уровне, достаточном для общения без переводчика (Reichert. 1992. S. 120–121). В кон. XX в. в результате архивных изысканий была уточнена дата начала путешествия О. из П.: миссионер отправился на Восток не между 1314 и 1316 гг., как считалось ранее, а неск. годами позднее: в одном из нотариальных актов из архива г. Удине от 24 марта 1317 г. упоминается «frater Odoricus de Portunahonis» (De rebus incognitis. 1986. P. 133; Tilatti. 2004. P. 17–19), а 11 июля 1318 г. нотариус Гильельмо да Чивидале засвидетельствовал присутствие «frater Odoric de Portunahonis» в Портогруаро (Gianni. 2001. P. 268; Tilatti. 2004. P. 21–22). Исходя из этого, исследователи считают, что О. из П. отправился в путь скорее всего во 2-й пол. 1318 или даже в нач. 1319 г. Его сопровождал собрат по францисканскому ордену Иоанн из Ирландии и, может быть, еще один спутник, имя к-рого осталось неизвестно (Vita. 1897. P. 503; Golubovich. 1919. P. 393–394; Svem. 1968. С. 112; Tilatti. 2004. P. 41, 44–45, 80).

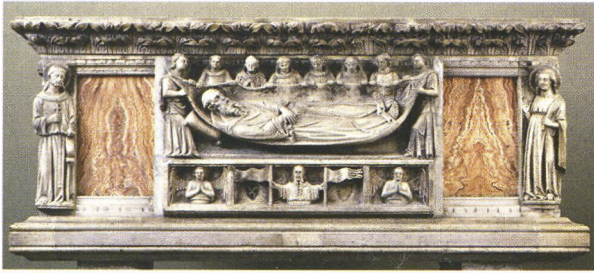
Морским путем через К-поль О. из П. прибыл в Трапезунд. Затем его путь лежал по суше в Вел. Армению и горный Эрзурум. В «Донесении...» О. из П. отмечал, что проходил мимо горы, на к-рой некогда стоял Ноев ковчег; подняться на гору ему не удалось из-за нежелания его спутников ждать его (Relatio. 2016. P. 119–122). Следующим пунктом его путешествия стал Тебриз — один из богатейших вост. городов на Великом шелковом пути. Богатство этого города О. из П. связывал помимо прочего с близлежащими соляными копями. В Султании францисканец от-

метил холодный климат и хорошую воду. Дальнейшее путешествие О. из П. проходило по торговым путям через Персию: сначала он побывал в Кашане, откуда, по преданию, в Иерусалим прибыли волхвы (Brincken. 1973. S. 416), а затем прошел через Йезд, Лурестан, Багдад (недалеко, по его словам, от Вавилонской башни) до Ормуза на берегу Персидского зал. (Relatio. 2016. P. 123–128). Издатели «Донесения...» и исследователи полагают, что в Месопотамии О. из П. задержался с миссионерскими целями, хотя сам он об этом не упоминает (Wyngaert. 1929. P. 382; Memoriale Toscano. 1990. P. 38–39). Выйдя из Ормуза, О. из П. переправился по морю в Индию и за 28 дней достиг Тханы близ Бомбея (Relatio. 2016. P. 128–129; эта часть пути датируется 1321–1322, см.: Svem. 1968. С. 111). На о-ве Солсетт им были найдены останки принявших мученическую смерть францисканцев Фомы Толентинского, Иакова Падуанского, Деметрия Тифлиского и Петра Сиенского (после религ. диспута католич. миссионеры по приказанию местного мусульм. кади были подвергнуты пыткам и обезглавлены (9 и 11 апр. 1321)). В поисках останков христ. мучеников О. из П. помогал переводчик Деметрий (грузин или армянин), ранее сопровождавший 4 францисканцев в их миссии (Brincken. 1973. С. 120). Собрав мощи мучеников и завернув их в красивую ткань, О. из П. взял их с собой, чтобы похоронить ближе к одной из францисканских миссий. Подробный рассказ о мучениках-францисканцах занимает значительную часть «Донесения...» (Relatio. 2016. P. 130–152; см.: Münkler. 2000. S. 98–100). После этого миссионер направился на вост. побережье Индии, в города Малабар, Коллам, Майлапур, затем достиг островов Суматра и Ява в Индонезии. В путешествии О. из П. основное внимание уделял христ. топографии: так, напр., в Малабаре он посетил принадлежавший несторианам храм, в к-ром покоились останки ап. Фомы (Relatio. 2016. P. 156). В то же время при описании своих странствий по Индостану католический миссионер неоднократно негативно отзывался о христианах-несторианах, называя их еретиками (см.: Brincken. 1973. S. 318, 342). О. из П. подробно описывал вост. пряности — перец, мускатные орехи, кар-

дамон и др., рассказывал об обычаях местных жителей, их внешнем виде и занятиях. Из Индонезии он направился в королевство Чампа (Тьямпа) в Дайвьете (Relatio. 2016. P. 152–170) и далее в Китай. Первым кит. городом, к-рый он посетил и описал, был Кантон (Гуанчжоу) (Ibid. P. 180–181); далее миссионер поехал на север страны, в Фучжоу, Ханчжоу и Цюаньчжоу; в Цюаньчжоу он захоронил мощи мучеников из Тханы (Ibid. P. 182–191). Оказавшись в Нанкине, О. из П. направился в Янчжоу и между 1324 и 1325 гг. достиг Ханбалька — столицы вел. хана Есуна-Тэмура. При ханском дворе он встретил др. францисканцев, в т. ч. архиеп. *Иоанна из Монтекорвино*. О. из П. пробыл в Ханбальке 3 года. Описанию Китая посвящены главы 16–22 его сочинения (Ibid. P. 196–214). Предположительно в 1329 или 1330 г. О. из П. отправился в обратный путь. Хотя в «Донесении...» он привел некие сведения о Тибете, очень вероятно, что там он никогда не был и лишь изложил информацию, полученную от других (Relatio. 2016. P. 214; см.: Laufer. 1914. P. 405–418; Reichert. 1989. S. 183–193). Через Тянь-Шань и Сев. Персию миссионер попал в Хорасан, и уже в мае 1330 г. он находился в конvente св. Антония в Падуе.

В «Донесении...» О. из П. не рассказывал о своей миссионерской деятельности и не указывал, сколько человек были обращены им за время путешествия в христианство; приведенное в Житии число 20 тыс. чел. (Vita. 1897. P. 500), по-видимому, сильно преувеличено. Спустя неск. месяцев после возвращения францисканец отправился в Авиньон, чтобы испросить у папы *Иоанна XXII* (1316–1334) новое разрешение на создание большой францисканской миссии на Востоке. Доехав до Пизы, он тяжело заболел и вынужден был вернуться в Падую. О. из П. скончался в г. Удине. Как показало совр. освидетельствование мощей, причина смерти — сердечно-легочная недостаточность (Tilatti. 2004. P. 29).

В мае 1332 г. останки О. из П. были перезахоронены в церкви францисканцев в Удине; на средства городской общины венецианец Филиппо ди Санкти выполнил скульптурный саркофаг. В 1771 г. саркофаг установили в боковой капелле



и историков (список см.: *Tilatti*. 2004. P. 13). В Жи-

*Саркофаг
Одорики из Порденоне
в ц. Беата-Верджине-
дель-Кармине в Удине,
Италия. 1771 г.*

ц. Пресв. Девы Марии (Беата-Верджине-дель-Кармине) в Удине, где он находится и в наст. время (*Reichert*. 1992. S. 213).

Почитание О. из П. началось сразу после его смерти. С 14 янв. по 6 февр. 1331 г. нотариус Удине засвидетельствовал 37 случаев чудесного исцеления (избавления от слепоты, онемения членов и др.) у тела почившего католич. миссионера (*Tilatti*. 2004. P. 30–31, 55–56). В описании чудес и оформлении почитания О. из П. активное участие принимал патриарх Аквилейский Пагано делла Торре. 29 мая 1331 г. он поручил нотарию и 2 уважаемым горожанам из Удине собрать свидетельства чудес О. из П. и тем самым начать подготовку к его канонизации (*Reichert*. 1992. S. 212–213, Anm. 92; *Tilatti*. 2004. P. 31–51). По итогам проведенных расследований (инквизиторы совершили неск. поездок по Сев.-Вост. Италии и Истрии) было описано 27 случаев исцеления у могилы О. из П. (*Liber miraculorum*; изд.: *Tilatti*. 2004. P. 91–158). Собранные документы составили досье для канонизации. Однако папа Иоанн XXII отклонил прошение о причислении О. из П. к лику святых: его почитание в ордена францисканцев, в родных местах, а позднее и во мн. регионах Зап. Европы оставалось официально не признанным. Тем не менее уже в кон. 1335 г. имя О. из П. было включено в один из «Перечней святых» (*Catalogus sanctorum*), причем там упоминались как сотворенные им при жизни, так и посмертные чудеса (*In Utino frater Odoricus, qui inter infideles vivens multa miracula fecit et modo post mortem miraculis coruscavit* – *Tilatti*. 2004. P. 10–11. N 5).

Самым ранним лит. свидетельством почитания О. из П. как миссионера служит историческое сочинение аббата Иоанна († 1345 или 1347) из цистерцианского монаш. св. Викторина в Клагенфурте (*Reichert*. 1992. S. 214). Впосл. биографические и агиографические сообщения об О. из П. встречаются у др. хронистов

тии О. из П. описаны совершённые им при жизни исцеления больных и др. чудеса, а также его видения (*Vita*. 1897. P. 499–504). В кон. XV в. Джакомо Одди из Перуджи перевел Житие на итальянский язык (*Reichert*. 1992. S. 216).

В позднее средневековье О. из П. почитался как святой, паломники приходили к его саркофагу не только из соседних областей, но и из более отдаленных регионов Европы (*Ibid*. S. 213). 7 сент. 1448 г. францисканец Альберто из Удине завершил сочинение о смерти и погребении О. из П. (*De transitu felicis recordationis benedicti et sancti fratris Odorici*; изд.: *Tilatti*. 2004. P. 159–161), где нашло отражение распространение почитания миссионера на южнослав. и герм. землях (*tota Slavonia et etiam Teutonia incipiebant venire*). В 1520 г. в приходской ц. св. Ульдерико в Вилланове была установлена статуя О. из П. работы Дж. А. Пиларкорте (*Reichert*. 1987. S. 8).

В 1755 г. папа Римский Бенедикт XIV причислил О. из П. к лику блаженных Римско-католической Церкви, в 2002 г. был начат процесс его канонизации (*Le voyage en Asie*. 2010. P. XVI).

Соч.: Ffordd y Brawd Odrig: O Lawysgrif Llansstephan 2 / Ed. S. J. Williams. Caerdydd, 1929; Вост. земель описание, исполненное братом Одорико / Пер.: Я. М. Свет // *Свет Я. М.* После Марко Поло: Путешествия зап. чужезмцев в страны трех Индий. М., 1968. С. 170–195; *Konrad Steckels deutsche Übertragung der Reise nach China des Odorico de Pordenone* / Hrsg. G. Strasmann. B., 1968; *De rebus incognitis: Odorico da Pordenone nella prima edizione a stampa del 1513* / A cura L. Monaco, G. C. Testa. Pordenone, 1986; *Die Reise des seligen Odorich von Pordenone nach Indien und China* / Hrsg. F. Reichert. Hdb., 1987; *Jean de Vignay. Les merveilles de la Terre d'Outremer* / Ed. D. Trotter. Exeter, 1990; *Memoriale Toscano: Viaggio in India e Cina (1318–1330)* / Ed. L. Monaco. Alessandria, 1990. (Oltramare; 5); *Libro delle nuove e strane e meravigliose cose* / Ed. A. Andreose. Padova, 2000; *Los viajes a Oriente* / Ed. E. Popeanga. Bucur., 2007; *Le voyage en Asie...* trad. par J. Le Long, OSB: *Itinéraire de la pèlerinage et du voyage (1351)* / Ed. crit. A. Andreose, Ph. Ménard. Gen., 2010 (Библиогр.: P. CLXXXI–CCV); *Relatio de mirabilibus orientalium Tatarorum* / Ed. crit. a cura di A. Marchisio. Firenze, 2016.

Ист.: *Vita fratris Odorici de Udino* // *Analecta Franciscana sive chronica aliaque varia documenta ad historiam fratrum minorum spectantia*. Quaracchi, 1897. T. 3: *Chronica XXIV generalium ordinis minorum*. P. 499–504; *Wyngaert A., van den*. Sinica franciscana. Quaracchi; Firenze, 1929. Vol. 1: *Itinera et relationes fratrum minorum saeculi XIII et XIV*. P. 379–495.

Лит.: *Laufer B.* Was Odoric of Pordenone ever in Tibet? // *T'oung Pao*. Leiden, 1914. Vol. 15. P. 405–418; *Golubovich G.* Biblioteca bio-bibliografica della Terra santa e dell'Oriente franciscano. Quaracchi, 1919. T. 3. P. 374–393; *Свет Я. М.* Путешествие на Дальний Восток Одорико де Порденоне // *Он же*. После Марко Поло: Путешествия зап. чужезмцев в страны трех Индий. М., 1968. С. 109–117; *Brincken A.-D., von den*. Die «Nationes Christianorum Orientalium» im Verständnis der Lateinischen Historiographie: Von der Mitte des 12. bis in die zweite Hälfte des 14. Jh. Köln, 1973. (Kölner hist. Abhandl.; 22); *idem*. Odorich // *LTK*. 1998³. Bd. 7. Sp. 980; *Monaco L.* I volgarizzamenti italiani della relazione di Odorico da Pordenone // *Studi mediolatini e volgari*. Pisa, 1979. T. 26. P. 179–226; *Odorico da Pordenone e la Cina: Atti del conv. storico intern. (Pordenone, 28–29 maggio 1982)* / A cura di G. Melis. Pordenone, 1983; *Reichert F.* Eine unbekannte Version der Asienreise Odorichs von Pordenone // *DA*. 1987. Bd. 43. S. 531–573; *idem*. Odorico da Pordenone über Tibet // *AFH*. 1989. Vol. 82. S. 183–193; *idem*. Begegnungen mit China: Die Entdeckung Ostasiens im Mittelalter. Sigmaringen, 1992. (BGQMA; 15); *Gröchenig H.* Ein Fragment einer deutschen Übersetzung des Chinareiseberichtes von Oderico de Pordenone // *FS f. I. Reiffenstein* / Hrsg. K. Stein u. a. Göttingen, 1988. S. 565–572; *Janderek R.* Odoricus von Pordenone // *LexMA*. Bd. 6. Sp. 1362–1363; *Münkler M.* Erfahrung des Fremden: Die Beschreibung Ostasiens in den Augenzeugenberichten des 13. und 14. Jh. B., 2000; *Gianni L.* Le note di Guglielmo da Cividale, 1314–1323. Udine, 2001; *Dolso M. T.* La Chronica XIV generalium // *Il difficile percorso dell'unità nella storia franciscana*. Padova, 2003; *Beltrami C. A.* Beato Odorico da Pordenone // *Atti della ricognizione scientifica del corpo del Beato Odorico da Pordenone*. Padova, 2004. P. 523–527; *Tilatti A.* Odorico da Pordenone: Vita e miracola. Padova, 2004 (*Idem* // *Atti della ricognizione scientifica del corpo del Beato Odorico da Pordenone*. Padova, 2004. P. 313–474); *Di Palma E.* La redazione di Enrico di Glatz e la Recensio Germanica della Relatio di Odorico da Pordenone: Diss. Udine, 2005; *Andreose A.* Oralità e scrittura nella genesi della Relatio di Odorico da Pordenone: Ipotesi sulla composizione e sulla prima circolazione del capitolo «De reverentia Magni Chanis» // «Lornato parlare»: Studi di filologia e letterature romanze per F. Brugnolo / Ed. G. Peron. Padova, 2007. P. 469–487; *Marchisio A.* Il volgarizzamento tedesco della Relatio di Odorico da Pordenone e il suo modello latino // *Filologia mediolatina*. Spoleto, 2011. Vol. 18. P. 305–358; *O'Doherty M.* The Indies and the Medieval West: Thought, Report, Imagination. Turnhout, 2013.

Г. И. Борисов

**ОДРИН ВО ИМЯ СЯТІТЕЛЯ
НИКОЛАЯ ЧУДОТВОРЦА ЖЕН-
СКИЙ МОНАСТЫРЬ** (Брянской епархии), расположен в с. Одрин Карачевского городского поселения Карачевского р-на Брянской обл.

Вопрос о времени основания обители и ее история до кон. XVII в. В дореволюционной историографии основание обители традиционно относили к XIV в. (Краткое описание. 1895. С. 1–10; Карачевский Николаевский... 1910. С. 14–15; Булгаков. 1993. С. 1515; Житие и чудеса. 1994. С. 386). Эта дата базировалась на упоминании местечка Одрины в духовной грамоте (составлена ранее февр. 1433) вдовы серпуховского и боровского кн. Владимира Андреевича Храброго инокини Евпраксии (в миру кнг. Елена Ольгердовна). Однако упомянутое в грамоте местечко (ДДГ. № 28. С. 72) не могло быть связано с Карачевским у., т. к. было пожаловано Елене Оль-

(закреплено Московским перемирием 1503 г.). Одновременно исследователями отмечалось, что О. Н. м. был основан как муж. пустынь, вероятно, в период епархиальной зависимости Брянщины от Смоленской кафедры (1515–1611) (*Пясецкий*. 2011. С. 57).

Т. о., наиболее вероятным временем возникновения обители является XVI в. Свое название пустынь получила от р. Одрины, притока р. Песочни, на берегу которой находилась ц. свт. Николая Чудотворца (Краткое описание. 1895. С. 3). Пустынь точно существовала в 1602 г., что следует из указа 1782 г. межевой конторы Курского наместничества карачевскому уездному землемеру подпоручику А. Бурнашёву, к-рому предписывалось «исполнить следующее: «Одринской пустыни, которая на плане под № 1,

Колокольня и Николаевский собор Одринско-Николаевского монастыря. Фотография. Кон. XIX – нач. XX в.

поелику споров от нея никуда производимо не было, к тому же она по писцовым книгам 1626 и 1627 и дозорным 1654 годов, писана и приурочена к речкам: Одрине, Песочни, от устья речки Ямской вверх Песочни по обоим берегам до верху и на обе стороны с упальми реками до верховья речки Почаевки,— по силе конторской инструкции 4-й гл. 1 и 2 пункт утвердить межу по бывшему до 1602 года владению» (*Красовский*. 1872. С. 4–5).

Согласно Дозорной книге Карачевского у. 1614 г., ц. свт. Николая Чудотворца была к моменту ее составления приходской (Дозорная книга. 2004. С. 243). Г. И. Холмогоров отметил упоминания храма в 1628 г. («Великаго чудотворца Николы в селе Одрине положено дани 6 алтын с деньгою десятил. и заезду 2 алтына») и в 1693 г. («201 г. у сей церкви 2 двора поповых, двор дьячка, 18 помещичьих, 27 крестьянских, всего 48 дворов, церковной земли 20 чети сена 30 копен») (*Холмогоров*. 2010. С. 351).

Кон. XVII в.— 1924 г. В 90-х гг. XVII в. дворяне Карачевского у. вынашивали идею о возрождении мо-

настыря. Одним из главных fundаторов выступал думный дворянин С. П. Неплюев, движимый благодарностью за исцеление сына Георгия в 1676/77 г. В 1697 г., еще до офици. восстановления обители, упоминается ее строитель старец Маркелл (*Красовский*. 1872. С. 6), у которого возникла тяжба со священниками приходской ц. свт. Николая Чудотворца с. Одрина. Монастырь был восстановлен решением патриарха Московского и всея Руси *Адриана* от 21 апр. 1699 г. (*Холмогоров*. 2010. С. 351–352), тогда же, по всей видимости, было получено разрешение патриарха на строительство в обители храмов. Расцвет О. Н. м. в нач. XVIII в. связан с именем строителя (вплос. игумен) Варнавы (22 окт. 1705 — 24 сент. 1720), переведенного в обитель из Свейского Успенского монастыря. После освящения в О. Н. м. в 1710 г. соборной ц. во имя свт. Николая Чудотворца туда из одноименной приходской деревянной церкви (разобрана в 1760; см.: *Красовский*. 1872. С. 10. Примеч. 2, 3) был перенесен явленный образ свт. Николая. 24 сент. 1720 г. обитель была разорена разбойниками, при этом в результате пытки огнем погиб игум. Варнава.

В 1764 г. при введении штатов обитель была отнесена к заштатным монастырям. Согласно решению митр. Московского Тимофея (Щербацкого) от 11 марта 1764 г., в О. Н. м. было переведено Карачевское духовное правление. В 1826 г. Синод приказал властям обители уступить для служб прихожанам с. Одрина надвратную монастырскую ц. во имя мч. Иоанна Воина, в 1840–1852 гг. в ней совершались приходские службы. В 1840 г., во время разразившегося в Орловской губ. голода, строитель Серрапион (Пирожков) не только кормил приходивших в обитель бедняков, но и давал им деньги на одежду и обувь. В 1851–1852 гг. игум. Серрапион устроил с разрешения Синода на монастырские средства в центре с. Одрина новую деревянную церковь, главный престол которой был освящен во имя свт. Николая Чудотворца, а придельный — во имя прп. Сергия Радонежского (Там же. С. 11. Примеч. 2, 3; Путевые заметки. 1895. № 5. С. 139).

В 1874 г. в О. Н. м. было открыто уч-ще для бесплатного обучения мальчиков из окрестных селений, в котором первоначально обучали



гердовне ее мужем («что ма бла(го)-словил княз(ь) мои»), тогда как Карачевское княжество с 90-х гг. XIII в. до 1400-х гг. находилось под контролем *Литовского великого княжества*.

Основание обители было связано с обретением в местных лесах иконы свт. Николая Чудотворца. Согласно древнему письменному сказанию, хранившемуся в О. Н. м. до 1917 г. (*Красовский*. 1872. С. 44–46; Карачевский Николаевский... 1910. С. 13–14), «явилась святая икона Чудотворца Николая: на речке Одрине на древе сасне, Брянчене три брата радныхъ (севрюки) по явлению, взяв приносяща во градъ свой...». Севрюками называлось население Северной земли (по мнению Н. М. Багновской, в XIV–XVI вв.; см.: *Багновская*. 2002. С. 18–22); наиболее ранние сведения о севрюках в источниках относятся к кон. XV в. Следов., обретение иконы можно отнести к кон. XV–XVI в. В это же время в результате успешных русско-литов. войн произошел переход земель Карачевского княжества под контроль Русского гос-ва

по принятому в эти годы букварю; воспитанникам преподавали чтение по книгам церковной и гражданской печати; краткую Свящ. историю ВЗ и НЗ; они заучивали молитвы; им объясняли церковные службы; изучали краткий катехизис; занимались чистописанием и писанием под диктовку, им преподавались 1-я часть арифметики и работа на счетах, церковное пение (Орловские ЕВ. 1874. № 3. Отд. офиц. С. 110).

В 1920 г. начался процесс закрытия О. Н. м. С 1 сент. того же года на территории мон-ря была организована опытно-показательная школа на основе сельского хозяйства, «которая воспитывала не тунеядцев и паразитов прошлого, а активных членов трудового общества будущего»; на 1-й год состав школы определялся в 80 детей (ГАБО. Ф. 84. Оп. 1. Д. 780. Л. 24). На момент открытия школа насчитывала 43 воспитанника в возрасте от 4 до 14 лет из Карачевского у., а также из Калужской, Витебской и Гродненской губерний (Черникова. 1996. С. 40). 28 мая 1922 г. на территории О. Н. м. была размещена также команда полигона Западного фронта (Там же. С. 41), созданного ранее близ с. Одрина (Там же). Соседство с полигоном было очень опасным: там, зимой 1921/22 г. при производстве стрельб неразрванавшиеся снаряды с полигона не убирала, а дети и жители с. Одрина собирали стаканы от снарядов, снарядные головки и т. п., использовали их для изготовления ложек, ведер и гирь; 6 апр. 1922 г. при попытке разрядить головку 6-дюймового снаряда погибли трое воспитанников школы (Там же). Представители Карачевского уездного управления народного образования неоднократно обращались в Брянские губисполком и губвоенкомат с просьбой о переводе команды полигона в др. место, поскольку подобное соседство вносило «развращение среди детей 16–17 лет», подрывавшая воспитательную работу, а также наносило значительный вред урожаю, в связи с чем «мирного сожительства колонии с воинскими частями быть не может». Рассмотрение этого вопроса затянулось до 1925 г. 1 июня 1922 г. было зарегистрировано Об-во православного вероисповедания при ц. Одринской Николаевской общины (Там же). По решению Брянского губисполкома договор с об-вом был аннулирован

17 июня 1924 г. Постановлениями Президиума ВЦИК от 26 июня 1924 г. (ГАБО. Ф. 80. Оп. 1. Д. 938. Л. 28) и Карачевского уездного исполкома от 28 июня 1924 г. (Там же. Ф. Р-526. Оп. 1. Д. 767. Л. 1) церкви мон-ря были закрыты, церковное имущество передано в Брянскую губ. фондовую комиссию (Там же. Л. 2–6).

Братия и настоятели. После удаления с должности строителя в 1702 г. иером. Маркелла эту должность занимали: иером. Питирим (1702–1703), иером. Игнатий (1703–1704), казначей иером. Пахомий (1704–1705). В 10–70-х гг. XVIII в. большинство настоятелей О. Н. м. имели сан игумена, с 1845 г. все настоятели получили этот сан либо сразу, когда занимали должность настоятеля, либо во время ее исполнения. Преемником игум. Варнавы стал игум. Макарий (1721–1728 или 1729). В 1729 г. наместником О. Н. м. значился иером. Иоасаф (с 1734 игумен), переведенный в 1738 г. в калужский Лаврентиев монастырь. В 1744 г. упоминается наместник обители иером. Питирим. Затем ею управлял игум. Иакинф (? – 17 июля 1748), более чем через 2 года был поставлен игум. Гавриил (22 нояб. 1750–1762), его сменил архим. Пахомий (1762 – 3 сент. 1763) и игум. Ювеналий (Воейков; 21 дек. 1763–1767), много сделавший для сохранения обители во время введения монастырских штатов (Пясецкий. 1894. № 24. С. 753–762).

Известны нек-рые из строителей О. Н. м. 2-й пол. XVIII – нач. XIX в., в т. ч. иеромонахи Арсений (упом. в 1770), Гайи (упом. в 1773), Вассиан (?–1777), Арсакий (1777 или 1777–1778), Иоанн (? – 1783), Иринарх (1783), Лаврентий (1783 – ?), Гелеон (исправляющий должность в 1801–1804), Дионисий (Цветаев; 1804), Амвросий (1805–1807), Иоанникий (1807–1810), Вассиан (1815–1819), Петр (1819–1821), Филарет (Ефесский; 1821–1834) (Строев. Списки. С. 918; Красовский. 1872. С. 28–34). Примерно с 1787 г. и до смерти в 1791 г. в О. Н. м. проживал на покое игум. Анастасий (Потёмкин), родной брат архиеп. Иова (Потёмкина) и родственник светлейшего кн. Г. А. Потёмкина-Таврического. В 1-й пол. XIX в. в обители подвизались иеромонахи Иринарх и Гавриил, а также юродивый Феодор Николаевич Бобарыкин (Боборыкин).

Важную роль в развитии мон-ря в XIX в. сыграл строитель (с 1845 игумен) Серапион (Пирожков; 1834–1857). Он был переведен в обитель из Белобережской брянской мужской пустыни, откуда привнес в О. Н. м. элементы *Иерусалимского устава*. В 1858–1860 гг. мон-рем управлял игум. Израиль, в 1861–1865 гг. – игум. Нифонт, в 1865–1871 гг. – иером. Антоний (с 1868 игумен). Большую роль в украшении О. Н. м. сыграл настоятель обители в 1871–1880 гг. иером. Иоасаф (Ульянов; с 1872 игумен, вполн. архимандрит). В 1880–1886 гг. мон-рем управлял игум. Макарий. Длительное время настоятелем был игум. Феодосий (Костюков; 1886 – не ранее 1917; с 1896 архимандрит), занимавшийся экономическим развитием мон-ря. В 1918–1921 гг. настоятелем обители был архим. Агапит (Борзаковский; вполн. архиепископ).

В 1750 г. братия обители насчитывала 15 чел. (Пясецкий. 1894. № 24. С. 754), в 1766 г. – 16 чел. (из них 9 заштатных; Там же. С. 767), к нач. 70-х гг. XIX в. – 65 чел. (в т. ч. 6 заштатных и 37 послушников) (Красовский. 1872. С. 26), в 1894 г. – 30 (в т. ч. 14 послушников) (Путевые заметки. 1895. № 4. С. 112), в 1900 г. – 77 (в т. ч. 59 послушников), в 1922 г. – 15 чел. (Черникова. 1996. С. 42).

Материальное обеспечение. Уже к нач. XVII в. Одринская пуст. имела земельные владения по берегам р. Песочни (см.: Дозорная книга. 2004. С. 243 (упом. «никольский рубеж Одринской»). С кон. XVII в. в числе вкладчиков и благотворителей мон-ря имена князей И. Ю. Трубецкого, Ф. Ф. Хотетовского и Ю. Ю. Барятинского, боярина Л. К. Нарышкина и др. записаны в заведенный строителем Маркеллом в 1700 г. монастырский синодик. Царь Петр I пожаловал О. Н. м. место для подворья в г. Карачеве: «1718 года июля 21 дня, по указу Великого государя царя Петра Алексеевича Карачевской провинции ландрат Егор Семенов Николаев приказал дать данную на порожнее место Николаевского монастыря Одринной пустыни игумену Варнаве с братию для приезда монахов и под часовню для сбора милостыни... Место с согласия градских жителей и всяких чинов людей ландратом изыскано и отмерено в вечное владение» (Готов. 2014). На пожалованной земле на Казанской пл. в 1718 г. (Путевые заметки.

1895. С. 113) или в 1720 г. (*Красовский*. 1872. С. 26) построена каменная часовня, в которой еженедельно по пятницам служили акафист Иверской иконе Божией Матери (снесена в 1928 (*Черникова*. 1996. С. 45; ГАБО. Ф. 89. Оп. 1. Д. 435. Л. 530)). Близ часовни до 1764 г. монастырю принадлежали 4 лавки, харчевня и «дворовое место» (*Пясецкий*. 1894. № 4. С. 768).

При О. Н. м. сложилась небольшая подмонастырская слободка, к-рая в 1714 г. насчитывала 14 душ муж. пола, в 1744 г.— 41 чел., из которых непосредственно при монастыре состояли 4 чел. (2 повара, скотник и человек «в кошах»). При слободке в 1744 г. имелось 300 копен сенных покосов на очищенной от леса земле. Крестьяне слободки поставляли в монастырь 200 возов дров в год, а также хмель.

В 1782 г. во владение О. Н. м. отмежевано свыше 2254 га, однако вскоре в соответствии с проведенной в 1764 г. секуляризацией церковного имущества обители было оставлено во владение лишь 30 дес. (свыше 32,7 га; официально монастырь введен во владение ими в 1797, план выдан в 1844). В 1787 г. местный помещик (по одним данным, Языков (см.: *Красовский*. 1872. С. 22. Примеч. 2), по другим — гр. Дмитриев-Мамонов (см.: Путевые заметки. 1895. № 4. С. 113)) подарил О. Н. м. в вечное владение 30 дес. земли. В 1842 г. имп. Николай I предоставил обители земельный участок в 18 дес. с пахотными и луговыми землями (Там же), имп. Александр II в 1865 г.— 75 дес. леса (Там же). В 1893 г. монастырю было отведено дополнительно 75 дес. луговой земли. Также О. Н. м. принадлежали 100 дес. лесов и лугов в даче Поповка (ныне дер. Пасека Карачевского р-на) (Там же), где в 1892 г. была заведена пасека (*Кизимова, Зубова*. 1999. С. 135). К кон. XIX в. земельные владения О. Н. м. составляли ок. 328 дес. (свыше 358 га) земли. К 1895 г. О. Н. м. имел также 31 521 р. наличного капитала в процентных банковских бумагах (Путевые заметки. 1895. № 4. С. 113), основной доход обитель получала от крестных ходов с чудотворной иконой свт. Николая Чудотворца и от служения молебнов перед ней в различных населенных пунктах (Там же).

Архив О. Н. м. формировался с кон. XVII в., но был практически уни-

чтожен в 1720 г. Впосл. включал указы Синода, епархиальных властей, описи обители. Нек-рые его материалы хранятся ныне в ГА Брянской обл. (Ф. 508).

Библиотека обители в нач. XX в. насчитывала 195 книг, в т. ч. рукописные (древнейшие относились к XVII в.) (*Кизимова, Зубова*. 1999. С. 135).

Святые и достопримечательности. Главной святыней обители стал явленный в кон. XV—XVI в. чудотворный образ свт. Николая Чудотворца, с которым связано основание обители. С посл. трети XVII в. письменно фиксировались чудеса от этой иконы (излечение Г. С. Неплюева от водянки в 1676/77, свящ. Никифора Александра в 1680 от 3-летнего расслабления, стольника А. С. Елагина в 1702 и др.). После освящения в 1713 г. соборного храма обители в 1713 г. указом царя Петра I был установлен ежегодный крестный ход в 1-й четверг после праздника Троицы (Пятидесятницы) из О. Н. м. в Карачев (*Красовский*. 1872. С. 47–48). По преданию, установление этого крестного хода было связано с избавлением жителей Карачева от моровой язвы в правление царя Алексея Михайловича (1645–1676) после принесения в город образа свт. Николая Чудотворца из О. Н. м. (Краткое описание. 1895. С. 40). В 1767 г. проведение крестного хода было подтверждено новым указом, специально было упомянуто о совершении должной встречи иконы (Житие и чудеса. 1994. С. 391–392). Во время эпидемии холеры 1848 г. в О. Н. м. «спасались и лечили одною только молитвой и, несмотря на многолюдное стечение народа и отсутствие всяких предохранительных мер, здесь не только никто не заболел, но и те, кои приходили сюда с признаками припадков этой ужасной болезни, возвращались домой здоровыми» (Краткое описание. 1895. С. 44). В XIX в. фиксировались и другие чудеса от образа свт. Николая Чудотворца (*Красовский*. 1872. С. 46–47). В апр. 1868 г. жиздринский купец 2-й гильдии Н. Ф. Желоховцев вложил в О. Н. м. ризу для образа свт. Николая Чудотворца (серебряная, чеканная по золоту, с драгоценными камнями в митре; в Евангелие ризы был вложен золотой ковчезец с частицей мощей святителя). В янв. 1891 г. было получено разрешение

на проведение ежегодного крестного хода с образом свт. Николая Чудотворца в собор арх. Михаила в Карачеве 26 авг. (Житие и чудеса. 1994. С. 393–394). Этот крестный ход был установлен по случаю избавления от засухи в Карачевском у. в 1890 г.

В ночь на 12 окт. 1917 г. чудотворный образ свт. Николая Чудотворца был похищен (Святотатство. 1917), одновременно сорван и украден серебряный вызолоченный венец с украшениями с чудотворного образа Божией Матери «Утоли моя печали». Вероятно, вскоре образ свт. Николая Чудотворца был найден, т. к. после закрытия О. Н. м. в 1924 г., по сообщению зав. Брянским губ. музеем С. С. Деева, было предложено передать для хранения музею икону свт. Николая Чудотворца из О. Н. м. как чудотворную и имеющую большую историческую ценность (*Черникова*. 1996. С. 43).

Еще одной святыней О. Н. м. являлась чудотворная икона Божией Матери «Утоли мои печали» — домовая икона Н. Б. Самойлова, который в 1784 г. вложил ее в О. Н. м., где она находилась по крайней мере до 1924 г., а затем ее следы теряются.

Время появления в О. Н. м. чудотворной иконы Божией Матери «Споручница грешных» неизвестно. До 40-х гг. XIX в. она находилась в деревянной часовне у зап. монастырских ворот. В 1843 или 1844 г., после зафиксированного случая излечения от припадков малолетнего Т. Почепина, икона получила известность в Карачевском у. В 1849 г. игум. Серапион торжественно перенес икону в соборный храм, «где от нее в избытке заструились благодатные потоки исцелений» (ГАБО. Ф. 508. Оп. 1. Д. 44. Л. 2 об.). По предписанию архиеп. Орловского и Севского *Смарагда (Крыжановского)* игум. Серапион составил описание явленных от образа «Споручница грешных» чудес. Одновременно игум. Серапион пригласил в обитель 4 художников, сделавших неск. списков с чудотворного образа. Согласно докладу еп. *Димитрия (Градусова)*; впосл. архиепископ), подлинник иконы был «сожжен немцами при отступлении их близ г. Карачева» (ЖМП. 1944. № 3. С. 45).

В сев. стене Николаевского собора, над захоронением игум. Анастасия (Потёмкина), помещалась

пожертвованная им обители Казанская икона Божией Матери, украшенная золотокованной ризой и драгоценными камнями, с частицей мощей патриарха К-польского свт. *Афанасия I*.

В О. Н. м. хранился вклад патриарха Адриана — серебряная, вызолоченная под чернь тарелка, с надписью на краях титула жертвователя: «тарелка Великого Господина Святейшего Кирья-Адриана Архиепископа царствующего великаго Московы и всея России и Северных стран Патриарха. Лета 7203 июня 27 дня. В ней весу 71 золотник» (Архив ИИМК РАН. Ф. Р—III. № 4368. Л. 11).

К 60-м гг. XVIII в. в церквах мон-ря находилось 4 напрестольных Евангелия, 7 напрестольных крестов, 2 ковчега (серебряный и оловянный), 4 серебряных потира, 34 ризы, 8 подризников, 26 епитрахилей, 13 диаконых стихарей (*Пясецкий*. 1871. С. 49).

В центре мон-ря располагался источник свт. Николая Чудотворца, по преданию забивший из-под земли после обретения образа святителя. В XIX в. над ним была устроена часовня с неск. иконами и железной печью (ГАБО. Ф. 508. Оп. 1. Д. 44. Л. 6).

В 70-х гг. XIX в., при перестройке собора и рытье рва под бут, был обнаружен хорошо сохранившийся, выдолбленный дубовый гроб с нетленным жен. телом. По благословению еп. Орловского *Макария (Мирялобова*; в посл. архиепископ) близ собора, с левой стороны зап. паперти, был изготовлен склеп, в к-рый было помещено не изменившееся, несмотря на 2-недельное пребывание на открытом воздухе и под дождем, нетленное тело рабы Божией девицы Анастасии (предположительно кнж. Барятинской).

Архитектурный ансамбль. Главным храмом обители являлся **Николаевский собор**. В 1703 г. было получено разрешение на его строительство, к 1710 г. оно было завершено, в дек. состоялось освящение главного престола, в преддверии которого, 1 дек., иером. Харалампий получил антиминс для него (*Холмогоров*. 2010. С. 381). С XVIII в. в соборе существовал придел во имя митр. Московского свт. Алексия. 20 июня 1755 г. собор пострадал от сильного пожара (РГИА. Ф. 796. Оп. 38. Д. 427. Л. 1), но вскоре был восстановлен. В 1765 г. в трапезную

собора был перенесен из надвратной ц. во имя мч. Иоанна Воина престол во имя прп. Сергия Радонежского (*Пясецкий*. 1894. № 24. С. 764), в кон. XVIII в. там же устроен придел в честь иконы Божией Матери «Утоли моя печали». Во 2-й пол. XVIII или нач. XIX в. к трапезной собора была пристроена 2-ярусная колокольня. В 1815 г. собор был расписан на средства Рогозиной (*Кизимова, Зубова*. 1999. С. 125). В 1852 г. престол во имя прп. Сергия Радонежского был перенесен во вновь построенную приходскую ц. свт. Николая Чудотворца в с. Одрине.

К 60-м гг. XIX в. трапезная собора обветшала и была перестроена в 1867–1868 гг. Еп. Макарием в 1868 г. были освящены 2 престола: в честь иконы Божией Матери «Утоли моя печали» (11 сент.) и в честь иконы Божией Матери «Знамение» (12 сент.; престол перенесен из церкви, располагавшейся под колокольней) (Орловские Ев. 1868. № 20. Отд неофиц. С. 1559–1567). Одновременно с перестройкой трапезной было принято решение о перестройке и расширении самого собора, при этом в проекте была несколько изменена его ориентация (*Гурьянов*. 2005. С. 13). Работы начались с закладки стен нового собора 25 июля 1874 г. (Слово и Речь. 1874. С. 1104–1106). Ставший 5-главым собор по своему облику приблизился к «типовым» проектам К. А. Тона. Перестроенный собор был освящен в 1879 г. еп. Орловским Ювеналием (Карюковым) и имел 3 престола: главный — во имя свт. Николая Чудотворца, в честь иконы Божией Матери «Споручница грешных» и в честь Воздвижения Честного Креста Господня.

Первой каменной постройкой обители стал **надвратный храм во имя мученика Иоанна Воина с приделом преподобного Сергия Радонежского** (придел освящен в 1702; см.: *Холмогоров*. 2010. С. 381), который просуществовал, по всей видимости, до 2-й пол. XIX в. В 1765 г. престол был перенесен в теплый храм Николаевского собора (*Пясецкий*. 1894. № 24. С. 764). В 1852 г. игум. Серапион получил разрешение на перестройку храма (*Зубова*. 2002. С. 274–275), а в 1888–1889 гг., возможно, на месте этого храма были построены св. ворота (Путевые заметки. 1895. № 4. С. 111; *Черникова*. 1996. С. 44).

Церковь в честь иконы Божией Матери «Знамение», возведенная в 1704–1707 гг., серьезно пострадала во время разорения обители в 1720 г. К нач. 60-х гг. XVIII в. тщанием игум. Гавриила она была перестроена, над ней сооружена **колокольня** с 7 колоколами и с «боевыми, росписной работы, ветхими часами» (*Пясецкий*. 1871. С. 49; *Он же*. 1894. № 24. С. 763). Однако уже к 1764 г. она имела «опасные расщелины» (*Он же*. 1871. С. 49) и была отреставрирована при игум. Ювеналии (Воейкове). В 1868 г. престол в честь иконы Божией Матери «Знамение» перенесен в трапезную Николаевского собора, а в помещении храма устроены ризница и б-ка (Путевые заметки. 1895. № 4. С. 110). В 1898 г. на колокольню поднят колокол весом 368 пудов (свыше 6 т).

В марте 1851 г. Синод дал согласие на строительство в О. Н. м. **храма в честь иконы Божией Матери «Споручница грешных»** (при участии архит. Н. Т. Ефимова), которое было начато весной 1853 г. Однако в 1858 г., при завершении строительства, собор обрушился. 18 нояб. 1858 г. обер-прокурор гр. А. П. Толстой сообщил Синоду о том, что на его докладе об этом происшествии имп. Александру II «в 15 день сего ноября благоугодно было собственноручно написать: «Не делает честь строителю...»» (РГИА. Ф. 796. Оп. 159. Д. 2022. Л. 4–4 об.). Орловский губ. архит. И. П. Лутохин, обследовавший храм, пришел к выводу, что для возобновления собора необходимо изменение всего проекта, после чего от строительства решили отказаться.

У зап. монастырских ворот располагалась деревянная часовня, к-рая в 40-х гг. XIX в. возведена заново, а в 1889 г. перестроена в камень (*Черникова*. 1996. С. 45).

Вплоть до кон. 1-й четв. XIX в. все келейные корпуса и хозяйственные постройки обители были деревянными. В 1825 г. возведен 1-й этаж сохранившегося **Дома игумена (Настоятельских келий)**. В совр. виде здание сформировалось к 1860 г., после постройки 2-го этажа (отремонтирован в 1887). Оно состоит из 2 корпусов, соединенных лестничной клеткой. Его парадный фасад украшает 4-колонный портик с 2-ярусными колоннами с мощными кубическими постаментом



30-х гг. XX в. В Николаевском соборе, у левого придела, погребен игум.

Дом игумена.

1860 г.

Фотография. 10-е гг. XXI в.

Фото: Karachev-city.ru

Анастасий (Потёмкин), за алтарем собора находилась семейная усыпальница Самойловых, где погребены Николай Борисович (1718–1791) и гр. Александр Николаевич (1744–1814) Самойловы.

При работах по расчистке фундамента Николаевского собора в заложённых в 2002 г. шурфах было вскрыто значительное количество погребений XVIII–XIX вв., часть к-рых заходила под фундамент, что позволяет датировать их временем до 2-й пол. 60-х гг. XIX в. (Гурьянов. 2005. С. 13). Кроме того, в ходе работ обнаружены погребения в скленах, совершённые у стен собора в 1703–1710 гг. (Там же).

1924–1994. После решений 17–28 июня 1924 г. Комиссия по ликвидации мон-ря взяла с монахов подписку, что в течение 2 недель они выселятся из бывш. обители и расположения детской колонии и больше не будут совершать на этой территории религ. обрядов. С осени 1924 г. имущество обители стали раздавать организациям, в т. ч. Брянскому губ. суду, РЛКСМ, учреждениям Карачева. В нояб. того же года из обители вывезли колокол весом ок. 5 пудов (81,9 кг) для каланчи Карачевской пожарной дружины. К кон. 1924 г. в детской колонии на территории мон-ря находилось 108 детей разного возраста. Губ. комиссия признала, что «внешний вид колонии безотрадный: пыль, грязь, свалка нечистот в помещениях колонии, спальнях — тоже грязь, свалка, нечистота. Врачебная помощь отсутствует, педагогическая работа чрезвычайно слаба» (Черникова. 1996. С. 43). В нач. 1925 г. колония была выведена с территории обители, в апр. того же года бывш. О. Н. м. покинул и военный полигон.

Осмотр зданий мон-ря выявил, что все они находятся в состоянии значительного разрушения, а некоторые «совершенно разрушены», к 1930 г. на территории бывш. обители насчитывалось всего 16 зданий (Там же. С. 44–45). В июле 1928 г.

принято решение разобрать колокольню (разобрана в том же году) и Николаевский собор (разобран не был) для использования кирпича для оборудования культурно-просветительных учреждений, размещаемых на территории бывш. мон-ря. В апр. 1930 г. президиум Карачевского райисполкома просил разрешения президиума Брянского окружного исполкома на разбор собора в связи с тем, что средств для охраны строений, расположенных на территории бывш. О. Н. м., не имелось, а сами они «уничтожаются не только вследствие их расхищения, но и не в меньшей мере они поддаются влияниям атмосферных осадков»; кирпич должен был быть направлен «на строительные нужды колхозов и других стройорганизаций, что даст примерно средств около 20 000 рублей и за счет этой части реализованного имущества можно будет оставшиеся строения капитально восстановить с расчетом размещения в их зданиях школы Крестьянской молодежи, кроме имеющейся в районе Бошинской школы, каковая полностью не удовлетворяет запросов, в связи с растущей коллективизацией сельского хозяйства» (ГАБО. Ф. 89. Оп. 1. Д. 412. Т. 2. Л. 465). В мае часть кирпича было решено реализовать и использовать для строительства элеватора и расширения Дятьковской хрустальной фабрики.

Преследованию подверглась братия обители, в т. ч. в 1930 г. — сп. Агапит (Борзаковский) и 6 монахов бывш. О. Н. м.

Во время Великой Отечественной войны в братском корпусе О. Н. м. располагался штаб германских войск. В 1943 г. при освобождении Карачева в районе обители велись жестокие бои. Позднее в сохранившихся зданиях бывш. О. Н. м. располагались детская вспомогательная школа-интернат (закрыта в 1970) и средняя школа-восьмилетка. В 70–80-х гг. XX в. размещалась база отдыха Карачевской швейной фабрики, позднее — скотоводческая ферма, а к нач. 90-х гг. территория бывш. мон-ря превратилась в свалку.

С 1993 г. усилиями общины храма в честь Тихвинской иконы Божией Матери г. Брянска во главе с игум. Никитой (Заиграйкиным; ныне архимандрит) велась работа по расчистке территории и сохранившихся построек — Игуменского дома

в обоих ярусах (СПАМИР. 1998. С. 268).

К кон. XIX в. на территории О. Н. м. также располагались: сохранившийся 2-этажный каменный братский корпус (1855–1856), в к-ром к 1894 г. были кельи, трапезная, кухня, хлебопечарня и просфорная, а также **храм во имя святителей Московских Петра, Ионы и Алексия** (освящен 25 июля 1874 еп. Макарием) (Слово и Речь. 1874. С. 1099–1104; Путевые заметки. 1895. С. 111); каменный корпус, где размещались квасоварня и ледник; 2-этажный корпус (1-й этаж каменный, 2-й — деревянный), в к-ром находились хлебный амбар, рухлядная, портняжная и сапожная мастерские; 7 деревянных флигелей с братскими кельями (Путевые заметки. 1895. № 4. С. 111).

Первоначальная ограда монастыря (кон. 90-х гг. XVII в.) была деревянной и неск. раз перестраивалась (в нач. XVIII в., в 20-х гг. XVIII в.). В 60-х гг. XVIII в. (начиная с 1762) сооружена каменная ограда (протяженностью 590 м). В посл. четв. XIX в. была возведена еще одна ограда (длиной ок. 1,37 км), окружавшая монастырскую сосновую рощу, братское кладбище, фруктовый сад, огороды и др.

За основной территорией мон-ря располагались гостиный (возник еще в нач. XVIII в., позднее неоднократно перестраивался), конный, постоянный дворы, маслобойня и прачечная, щепной двор, водяная мельница с 2 амбарами, ветряная мельница, рига с 2 сушильнями и др. В 1889 г. возведена каменная 2-этажная гостиница на 38 меблированных номеров (Там же). На 1916 г. на основной территории и в ближайших владениях мон-ря насчитывалось до 90 каменных и деревянных строений (включая навесы и сараи) (Черникова. 1996. С. 45).

Некрополь О. Н. м. был практически полностью уничтожен в 20–

и трапезной. На средства благотворителей игум. Никита приступил к благоустройству источника свт. Николая Чудотворца; в 1994 г. над источником возведена каменная сень, увенчанная куполом и крестом.

1994–2018. В кон. 1994 г. архиеп. Брянский и Севский *Мелхиседек (Лебедев)* принял решение о возрождении О. Н. м. как жен. мон-ря. В дек. 1994 г. в брянской ц. в честь Тихвинской иконы Божией Матери просфорница Мария Васильевна Шагарова была пострижена в мантию с наречением имени Мариам. Архиеп. Мелхиседек вручил ей настоятельский крест и благословил



Сестринский корпус с храмом. 1856 г.

Фотография. 2015 г.

Фото: geocaching.su

приступить к возрождению О. Н. м. 2 марта 1995 г. по благословению патриарха Московского и всея Руси Алексия II мон-рь официально стал действующим женским. В сохранившемся здании бывш. братского корпуса была восстановлена Трехсвятительская ц., устроены ризница, трапезная и кельи. Вновь открытой обители вернули ряд икон, находившихся в монастыре до закрытия, в т. ч. образ Христа Спасителя из Николаевского собора, сохраненный местными жителями, в 1996 г. — один из списков чудотворной иконы Божией Матери «Споручница грешных», написанных в 40-х гг. XIX в. В 2002 г. началось строительство деревянной ц. в честь иконы Божией Матери «Споручница грешных», к-рая освящена 4 июня 2004 г. еп. Брянским *Феофилактом (Моисеевым)*. Первая литургия была совершена на престольный праздник — 11 июня 2004 г., в этот день из Карачева к О. Н. м. отправился крестный ход. Для нового храма брянскими иконописцами, проживающими в Оптиной пуст., была написана точная копия иконы Божией Матери «Споручница грешных», к-рую в ночь на 18 сент. 2004 г. доставили в обитель. Возведен новый 3-этажный сестринский корпус

на 40 келий. В 2012 г. началось восстановление Николаевского собора на старом фундаменте.

22 окт. 2015 г. игуменией мон-ря назначена мон. Серафима (Якимчук) (Журнал № 85 заседания Свящ. Синода от 22 окт. 2015). 19 дек. 2015 г., в праздник свт. Николая Чудотворца, митр. Брянский и Севский Александр (Агриков) возвел мон. Серафиму в сан игумении. Игум. Мариам (Шагарова) в 2015–2018 гг., вплоть до своей кончины, являлась почетной настоятельницей обители.

Среди святых обители — образ свт. Николая Чудотворца 1814 г., подаренный в 1996 г. архиеп. Мелхиседеком (4 янв. 1998 обновился, что было засвидетельствовано игуменией и сестрами мон-ря;

позднее отреставрирован, в него вправлена частица мощей святителя); обретенная на месте

сгоревшего дома Казанская икона Божией Матери; мощевик, содержащий частицы мощей более 30 св. угодников Божиих, подаренный обители схиархим. Серафимом (Мирчуком); напрестольное Евангелие в серебряном окладе, в 1943–1993 гг. хранившееся в Германии у пастора П. Штахха, нашедшего его в с. Одрине во время Великой Отечественной войны и переданное им в собор арх. Михаила в Карачев, откуда оно попало в О. Н. м.

Арх.: РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Кн. 167. Л. 52; РГИА. Ф. 796. Оп. 60. Д. 20. Л. 2–3, 4, 9, 14, 26; Д. 467. Л. 1–1 об.; Оп. 61. Д. 186. Л. 1, 8–8 об., 11; Оп. 66. Д. 555. Л. 1–1 об., 2–3, 21; Оп. 128. Д. 1861. Л. 1–5 об.; Оп. 159. Д. 2022. Л. 4–4 об.; Ф. 799. Оп. 33. Д. 1237. Л. 42–63; Ф. 835. Оп. 1. Д. 571. Л. 1; Оп. 2. Д. 282. Л. 42; ГАБО. Ф. 84. Оп. 1. Д. 780. Л. 24; Д. 945. Л. 41, 51, 53; Д. 1784. Л. 53, 54; Ф. 85. Оп. 1. Д. 902. Ч. 1. Л. 96, 97; Д. 1839. Ч. 1. Л. 132; Ч. 2. Л. 268; Ф. 89. Оп. 1. Д. 412. Т. 2. Л. 164, 461, 465; Ф. Р–Т 526. Оп. 1. Д. 391, 767; Архив ИИМК РАН. Ф. Р–III. № 4368 (Метрика для получения верных сведений о древне-правосл. храмах Божиих, зданий и худож. предметов (Николаевский Одрин мон-рь). СПб., 1884).

Ист.: Поучение, произнесенное Преосв. Макарием [Миролюбовым], еп. Орловским и Севским, по освящении престола в честь Божия Матери Утоления печали в теплой трапезной п. Карачевского Николаевского Одрина мон-ря. 11 сент. 1868 г. // Орловские Ев. 1868. № 20. Отд. неофиц. С. 1559–1564; Поучение, произнесенное Преосв. Макарием,

еп. Орловским и Севским, по освящении престола в честь Знамения Божия Матери в теплой трапезной п. Карачевского Николаевского Одрина мон-ря. 12 сент. 1868 г. // Там же. С. 1564–1567; Слово и Речь, произнесенные Преосв. Макарием, еп. Орловским и Севским, в Карачевском Николаевском Одрине мон-ре, 25 июля 1874 г. // Там же. 1874. № 17. Отд. неофиц. С. 1099–1106; Путевые заметки при обозрении Орловской епархии Преосв. Мисаилом [Крыловым], еп. Орловским и Севским в 1894 г. // Там же. 1895. Отд. неофиц. № 4. С. 108–113; № 5. С. 139–140; ДД; Дозорная книга Карачевского у. 1614 г. // РД. 2004. Вып. 10. С. 223–271; Холмогоров Г. И. Мат-лы для истории церквей Брянского края (1628–1746 гг.). Брянск, 2010.

Лит.: Пясецкий Г. М. О Карачевском Духовном Правлении в период зависимости от Московской кафедры: VII. О Карачевском Одрине Николаевском мон-ре // Орловские Ев. Отд. неофиц. 1871. № 1. С. 48–50; *он же*. Преосв. Тихон [Якубовский], первый еп. Севский и Брянский, вик. Моск. епархии, и его время. 1764–1768 // Там же. 1894. № 18. С. 533–551; № 24. С. 747–769; *он же*. История Орловской епархии и описание церквей, приходов и монастырей. Орёл, 1899. С. 70–72, 102–107, 515–520; *он же*. История Брянской епархии с древнейших времен до 1820 г. Брянск, 2011; Красовский С., свящ. Краткий ист. очерк Одрино-Николаевского мон-ря и его святых // Орловские Ев. 1872. Отд. неофиц. № 18. С. 1302–1321; № 20. С. 1416–1426; № 21. С. 1456–1471; № 22. С. 1506–1528 (отд. изд.: Орёл, 1872); Строев. Списки иерархов. Стб. 918–919; Пясецкий Г., Никольский В. Ист. очерки г. Карачева в полит. и церк. отношении // Тр. Орловской ученой комиссии. Орёл, 1889. Вып. 2. С. 3–39 (отд. изд.: Брянск, 2010); Краткое описание Одрино-Николаевского мон-ря. М., 1895; Одрино-Николаевский мон-рь // ЦВ. 1895. № 9. Приб. С. 338–343; Е. Н. Синодники Одрино-Николаевского мон-ря // Орловские Ев. 1901. № 49. Отд. неофиц. С. 2149–2160; Всеобщий иллюстр. путев. по мон-рям и св. местам Рос. империи и св. г. Афон / Сост.: А. А. Павловский. Н. Новг., 1907; *Езерский П., диак.* Обозрение Его преосвященством, Преосв. Митрофаном [Афонским], еп. Елецким, Троицкой пуст. // Орловские Ев. 1909. № 28. Отд. неофиц. С. 634–637; Карачевский Николаевский Одрин мон-рь. Орёл, 1910; Святотатство в Карачевском Одринском мон-ре // Орловские Ев. 1917. № 44/45. С. 412–413; Булаков С. В. Настольная книга для священно-церковно-служителей. М., 1993^р. Ч. 2; Житие и чудеса св. Николая Чудотворца и слава его в России. СПб., 1994^р; Православные рус. обители: Полн. иллюстр. описание всех правосл. рус. мон-рей в Рос. империи и на Афоне. СПб., 1994^р; Черникова О. А. Разрушение Карачевского Одрино-Николаевского мон-ря (1920–1930 гг.) // Страницы истории Карачева. Брянск, 1996. С. 40–47; Моск. храм свт. Николая Чудотворца в Хамовниках и чудотворная икона Божией Матери «Споручница грешных» в нем пребывающая. М., 1998. С. 56–66; СПАМИР: Брянская обл. М., 1998. С. 267–269; Кизимова С. П., Зубова Е. М. Последним святых обителей: Из истории мон-рей и пустыней Брянского края. Брянск, 1999. С. 119–145; Одринский игум. Серапион и история прославленной иконы Пресв. Богородицы «Споручница грешных» // Правило веры. 2001. № 3 (Март); Павлова Г. Н. К истории с. Ильинское (Гр. Самойловы) // Тургеневский ежег., 2001 г. Орёл, 2002. С. 107–110; Багновская Н. М. Севрюки: население

Северской земли в XIV–XVI вв. М., 2002; *Зубова Е. М.* Игумены Николо-Одринского мон-ря и их вклад в создание архит. ансамбля // *Деснинские древности: Сб. мат-лов межгос. науч. конф. Брянск, 2002. Вып. 2. С. 272–278; Гурьянов В. П.* Современное состояние археол. изучения средневек. мон-рей Брянщины: Николо-Одринский мон-рь // *Вопросы археологии, истории, культуры и природы В. Поочья: Мат-лы XI Всерос. науч. конф. Калуга, 2005. С. 11–14; Ашихмина Е. Н., Ливцов В. А.* Орёл — Орловское Полесье: Путев. по экскурсионному маршруту. Орёл, 2007. С. 319–323; *Передельский Л. Д.* Карачев. Карачев, 2007; *Краткая история Брянской епархии.* Брянск, 2009; *Глотов С. В.* Романовы и Карачевский край // *Православие и самодержавие в ист. судьбе России и Орловского края: Мат-лы науч.-практ. конф., 22 окт. 2013 г. Орёл, 2014. С. 120–125.*

С. В. Глотов, прот. Вячеслав Мухитов, Е. Н. Скробова

ОДЫ СОЛОМОНА — см. *Соломона оды.*

ОЗЕРСКИЙ Адриан Иванович (1791, Москва — не ранее 1862, там же), полемист, собиратель древнерусских и старообрядческих рукописей. Из семьи старообрядцев. В 1829 г. перешел из мещанского в купеческое сословие (3-я гильдия по Мещанской слободе) и получил разрешение носить фамилию Озерский. Его брак с Татьяной Ивановной, урожденной Хлудовой (1811 — не ранее 1857) (см. в ст. *Хлудовы*) был бездетным. В 40-х гг. XIX в. О. присоединился к правосл. Церкви. Это был сознательный выбор, поскольку О. с юности самостоятельно пытался разобраться в вопросах веры: «С юности моей я посвятил свободное от обычных моему сословию занятий время чтению и изучению старопечатных книг и древних памятников письменности» (Выписки. 1862. Ч. 1. С. 1). О. вел полемические беседы со старообрядцами, часто собирая их в своем доме на Кузнецкой (ныне Новокузнецкая) ул., неподалеку от Преображенской ц. на Болвановке. Как миссионер О. пользовался расположением Московского митрополита св. *Филарета (Дроздова)*, уделявшего большое внимание присоединению старообрядцев к правосл. Церкви. Не менее 10 лет, с 1848 по крайне мере до 1857 г., О. являлся старостой *Покрова Пресвятой Богородицы на Рву собора* (храма Василия Блаженного) на Красной пл.

Заслуга О. перед рус. культурой заключается не только в том, что он являлся собирателем старинных рукописных книг, но гл. обр. в том,

что он инициировал и направил коллекционерскую деятельность брата своей жены — А. И. Хлудова (1818–1882), собрание к-рого по древности и ценности памятников стало одним из лучших в России. О. собирал памятники, необходимые ему для полемики со старообрядцами. Свою коллекцию он завещал Хлудову с условием «не скрывать под спудом, а употреблять на пользу православия». Как свидетельствовал А. Н. Попов, после перехода к Хлудову «небольшое собрание А. И. Озерского постоянно росло, приумножаясь новыми приобретениями, — но мысль, руководившая первым собирателем, перешла и к его преемнику: в течение многих лет приобретались и до настоящего времени приобретаются им по преимуществу памятники, имеющие отношение к истории раскола» (*Попов А. Н.* Описание рукописей и Каталог книг церковной печати библиотеки А. И. Хлудова. М., 1872. С. [1]).

Собрание О., составившее начальное ядро хлудовской коллекции, разместилось в особняке нового владельца в Хлудовском (ныне Хомутовском) тупике, д. 5а (здание сохр.). Благодаря своим большим финансовым возможностям Хлудов значительно расширил коллекцию рукописей и старопечатных книг (их число составило соответственно 524 и 717 номеров). Помня пожелание О., Хлудов завещал свое собрание *Никольскому единоверческому монастырю*, при к-ром с 1872 г. существовало *Петра митрополита братство* и велись активные собеседования со старообрядцами. Освящение и открытие б-ки для публики состоялось 17 июля 1883 г. После упразднения мон-ря в 1917 г. его рукописно-книжное собрание было передано в *Исторический музей*. Поскольку О. не пользовался эклибрисом, первоначально принадлежавшие ему рукописи растворились в обширном собрании Хлудова. Можно предположить, что они составляют часть раздела старообрядческих сочинений, среди др. памятников включающего рукописи, переписанные московскими старообрядцами во 2-й четв.—сер. XIX в.

Углубленное изучение памятников, в т. ч. своего собрания, О. обратил на службу миссионерскому делу. Как писал собиратель, «из чтения и сличения приобретенных мною древних книг и рукописей ясно от-

крывается вся несправедливость уклонения старообрядцев от единения со святою православною Церковью». Активно участвуя в полемике со старообрядцами, О. увидел необходимость составить в помощь синодальным миссионерам подборку выписок из древних рукописных и старопечатных книг в защиту после реформенных обрядов. Эта обширная подборка в 2 частях была опубликована в Университетской типографии в Москве в 1862 г. на средства Хлудова. В предисловии составитель сформулировал главные выводы своей работы: «Старопечатные церковно-богослужебные книги свидетельствуют, 1) что вне истинной Церкви нет спасения, что истинная Церковь имеет священный, ведущий свое начало от времен апостольских чин иерархии, без которого не может быть ни законного священства, ни правильного совершения таинств... Из самых старопечатных книг и рукописей видно, 2) что исправление их и предпринято и совершено по необходимости... не произвольно, но по соборному определению» (Выписки. 1862. Ч. 1. С. I–III).

Материал «Выписок...» распределен по тематическим разделам («отделениям»). В авторской редакции каждый том состоял из 7 разделов. Первый том включал разделы: 1. «О Церкви»; 2. «О епископской власти»; 3. «О таинствах, их необходимости и правильном совершении»; 4. «О еретиках и свойствах их»; 5. «О том, что причины, по которым удаляются раскольники от общения с православными, не уважительны»; 6. «Кто не соблюдает церковных правил, не христианин, хуже неверного подлежит проклятию»; 7. «О последних событиях». Второй том содержал разделы: 1. «Об исправлении московских старопечатных книг»; 2. «Об употреблении в древних священных и богослужебных книгах некоторых слов, отвергаемых раскольниками»; 3. «О кресте»; 4. «О совершении крещения»; 5. «О сложении перстов при крестном знамении и благословении и о некоторых молитвах»; 6. «О символах евангелистов печати на просфорах и хождении посолонь»; 7. «О некоторых обрядах, употребляемых при богослужении».

Для каждого тома был составлен «Алфавитный указатель книг, из коих сделаны выписки». О. использовал большой корпус старопечатных

и старообрядческих изданий. Кроме того, он основательно работал с рукописями Синодальной (Патриаршей) б-ки, в т. ч. с древнейшими рукописями — Изборником Святослава 1073 г., самым ранним древнерус. списком «Богословия» прп. Иоанна Дамаскина кон. XII — нач. XIII в. (ГИМ. Син. № 108), Номоканон (с «Ефремовской Кормчей») XII—XIII вв. (ГИМ. Син. № 227), Службниками XII—XVI вв., включая *Антония Римлянина служебник*, *Киприана (митрополита) Служебник*, служебник свт. Евфимия Новгородского, требниками, в т. ч. греческими XV в., Уставами, Великими Минеями-Четьими митр. Макария. О. сумел ознакомиться с такими древнейшими рукописями, как *Остромирово Евангелие* 1056–1057 г. (в имп. Публичной б-ке в С.-Петербурге) и *Мстиславово Евангелие* нач. XII в. (в Архангельском соборе Московского Кремля). Подбирая интересный его материал, О. изучал рукописи, хранившиеся в ризнице и б-ке *Троице-Сергиевой лавры* (в т. ч. Житие прп. Дионисия Зобниновского), б-ке новгородского Софийского собора (сделаны выписки из Евангелия Моисея, архиепископа Новгородского, XIV в., из служебников XII—XV вв.). О. в своей работе использовал такие авторитетные для старообрядцев источники, как *Острожская Библия* 1581 г., *Кириллова книга* 1644 г., *Книга о вере* 1648 г., *Стоглав*, сочинения прп. *Максима Грека*, «Просветитель» прп. *Иосифа Волоцкого*, Житие прп. *Евфросина Псковского* и даже *Поморские ответы*. В значительной мере О. опирался на светские и синодальные издания XVIII в. исторических источников и святоотеческих сочинений, основными из к-рых были: «Деяния церковная и гражданская» Барония (М., 1719) и Георгия Кедрина (М., 1794), Беседы свт. Иоанна Златоуста на Евангелие от Матфея (М., 1781), «Богословие» прп. Иоанна Дамаскина (М., 1773, 1785), «Богоугодные труды» свт. Василия Великого (М., 1787), «Послания» спмч. Игнатия Богоносца (М., 1772), «Поучения огласительные» Кирилла, архиеп. Иерусалимского (М., 1772), «Избранные сочинения» Киприана Карфагенского (СПб., 1803). В «Выписки...» составитель включил ссылки на «Древнюю Российскую виблиофику» (М., 1791. Ч. 16.), «Акты исторические» (СПб., 1836. Т. 3.) и «Историю государства

Российского» Н. М. Карамзина (СПб., 1817. Т. 7). Из полемических сочинений, адресованных старообрядцам, О. цитировал «Увет духовный» *Афанасия*, архиеп. Холмогорского (М., 1682), «Камень веры» митр. *Стефана (Яворского)* (М., 1729) и «Беседы к глаголемому старообрядцу» свт. Филарета (Дроздова) (М., 1844). Труд О. носил компилятивный характер и не предусматривал ни анализа источников, ни подробного разбора старообрядческих взглядов. Мн. темы, к которым подобраны выписки, носят общий характер (о Церкви, священстве и др.).

В издании «Выписок...» 1862 г., выпущенном при жизни составителя, даются ссылки на рукописные книги без уточнения их владельческой принадлежности. Если принять во внимание, что во втором, исправленном и дополненном, издании эти же рукописи указываются как входящие в собрание Хлудова, можно предположить, что изначально они принадлежали самому составителю (во всех др. случаях относительно рукописных источников местонахождение указывается всегда). К рукописям, ранее входившим в собрание О. и использованным им при составлении «Выписок...», можно отнести: «Книгу о правдивой единости правоверных христиан Церкви Восточной» *Захарии (Копыстенского)* (ГИМ. Хлуд. № 94, рукопись поморского письма XVIII в.), Сочинения прп. *Максима Грека* (ГИМ. Хлуд. № 74, рукопись поморского письма XVIII в.), «Просветитель» прп. *Иосифа Волоцкого* (ГИМ. Хлуд. № 71, XVII в.), Книгу *Севаста Константина Арменопула* (ГИМ. Хлуд. № 80, XVIII в.), «Стоглав» (ГИМ. Хлуд. № 82, XVI в.), Сочинения *Симеона Фессалоникийского* (ГИМ. Хлуд. № 68, нач. XVIII в.), Житие прп. *Саввы Освященного* (ГИМ. Хлуд. № 212, XVI в.).

Второе издание книги О., проверенное по подлинникам и значительно дополненное, было подготовлено Братством св. Петра митрополита в 1872 г. Существенную по объему редакторскую работу выполнил член совета Братства иером. Филарет под руководством и при участии архим. *Павла Прусского*. Новую редакцию «Выписок...» отличает большая корректность формулировок, упорядочение структуры. В 1-й ч. разделы 5–6, имевшие заостренно полемические заголовки, были объеди-

нены под новым заглавием: «О священном, и его обетовании, и о необходимости веровать в оные». Во 2-й ч. материал «отделений» 4–7 был перераспределен между разделами, которые получили следующие названия: 4. «О перстосложении для крестного знамения»; 5. «О древности некоторых священнодействий, отвергаемых глаголемыми старообрядцами или почитаемых ими за нововведения»; 6. «О различии уставов о поклонах и церковной пении и о древности некоторых обрядов, порицаемых глаголемыми старообрядцами»; 7. «О том, что некоторые слабости и недостатки, поставляемые глаголемыми старообрядцами в вину их отделения от Церкви, бывали и прежде среди христиан, но Церковью были терпимы и не считались достаточным поводом к отделению от Церкви даже у строгих ревнителей православия и нравственности христианской». Во 2-м издании круг источников был существенно расширен за счет новых изданий (публикаций памятников, церковной периодики) и рукописей. Редакторы воспользовались рукописями из библиотек Хлудова (помимо тех, к-рые ранее принадлежали О.), Никольского единоверческого мон-ря, *Чудова в честь Чуда архангела Михаила в Хонех монастыря*, Троице-Сергиевой лавры, МДА. Некоторые добавления были весьма важными: напр., древнейший список Слова Ипполита, папы Римского, об антихристе из б-ки Чудова мон-ря (ГИМ. Чуд. № 12, кон. XII в.), Толкования на 16 пророков XV–XVI вв. В то же время редакторы отказались от упоминания таких авторитетных для старообрядцев текстов, как Житие прп. *Евфросина Псковского* и «Поморские ответы». Данная редакция «Выписок...» О. неоднократно перепечатывалась в московской Синодальной тип. (1883, 1888, 1896, 1914). Судя по числу изданий, «Выписки...» О. на протяжении полувека служили подспорьем для миссионеров правосл. Церкви в полемических беседах со старообрядцами.

После выхода в свет 5-го издания сборник выписок О. («работорная противу староверия книга») стал предметом критического разбора старообрядца-поморца В. Н. Хмелинского; его рукописная рецензия под названием «Взгляд на книгу русско-старообрядческого униата купца Адриана Озерского, умерше-

го во второй половине 19 столетия» была издана Д. В. Батовым гектографическим способом в 1896 г. (Старобрядческие гектографированные издания Библиотеки РАН, посл. четв. XIX — 1-я четв. XX в. / Авт.-сост.: Н. Ю. Бубнов. СПб., 2012. № 59, 59а). Соч.: Выписки из старопечатных, старопечатных и других книг, свидетельствующие о святости соборной и апостольской Церкви и о необходимости покоряться ее уставам для достижения спасения / Сделаны моск. купцом А. И. Озерским. М., 1862. 2 ч.; 2-е изд., испр. и доп. М., 1872, 1883³, 1888⁴, 1896⁵, 1914⁶, 2015^а.

Ист.: *Белякин Л. Е.* Исторические записки и сведения о Покровском и святого Василия Блаженного соборе, в столичном граде Москве. М., 1867. С. 16; Открытие библиотеки в моск. единоверческом Никольском мон-ре // Моск. ЦВед. 1883. № 34. С. 365–367; Материалы для истории моск. купечества. М., 1888. Т. 7. С. 172; 1889. Т. 8. С. 188; Т. 9. С. 162. Лит.: *Щелкина М. В., Протасьева Т. Н.* Сокровища древней письменности и старой печати. М., 1995². С. 43–45, 77; *Вареницов Н. А.* Слышанное. Виденное. Передуманное. Пережитое. М., 1999. С. 203–208; *Смирнова К. А.* Библиотека А. И. Хлудова в Прображенском // Моск. журнал. 2011. № 4. С. 23–31; *Юхименко Е. М.* Покровский собор (храм Василия Блаженного) на Красной площади. М., 2011. С. 63.

Е. М. Юхименко

ОЗЕРЯНСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ (празд. 30 окт.), главная святыня и покровительница г. Харькова и всей Слобожанщины. Относится к числу списков Ченстоховской (Новодворской) иконы Божией Матери.

Предание. Подробное описание явления О. и. в донесении Синоду от 16 марта 1843 г. составил Иннокентий (Борисов), еп. Харьковский. Согласно преданию, образ явился в кон. XVII в., во время татар. набегов, близ с. Озерянка, что располагалось в 26 верстах от г. Харькова и в 3 верстах от с. Мерефа. Во время покоса в овраге в густой траве крестьянин вдруг услышал человеческий стон и увидел рассеченный образ: одна часть холста была на острие его косы, другая находилась у корневых лыш, и перед ней горела свеча. Принеся обе части холста домой, крестьянин с благоговейной молитвой поставил образ вместе с домашними иконами. На следующее утро святыня чудесным образом очутилась на месте своего обретения, при этом обе части холста оказались соединенными.

В 3-й четв. XVIII в. предание об О. и. еще не вошло в традицию. Так, строитель Озерянской пуст. Ефрем Мокренский во исполнение предпи-



Изображение
Озерянской иконы Божией Матери.
Хромолитография Е. И. Фесенко.
1892 г.

сания от 26 нояб. 1762 г. представил архимандриту Покровского мон-ря в Харькове письменный отзыв местного старожила, подпрапорного Григория Кононовича Долинского, о местонахождении чудотворной иконы в Озерянской пуст., согласно к-рому на указанный год сведений о том, откуда она появилась и кем в церковь поставлена, не сохранилось (*Филарет (Гумилевский)*. 2011. Т. 1. С. 33).

История и чудеса. Озерянские земельные угодья принадлежали мерейскому свящ. Феодору, к-рый по благословению архимандрита Белгородского и Обоянского построил близ места обретения иконы, на горе, ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы, в к-рой и установили икону. На месте явления иконы возник родник, от церкви к нему шел крутой спуск. Через нек-рое время на поклонение к О. и. в Озерянку пришел из своей обители тяжелобольной наместник Святогорского Успенского мон-ря Севастиан (Юхновский), к-рый получил исцеление. По обету, данному перед О. и., он решил основать здесь мон-рь (согласно документам духовной консистории — указом от 17 окт. 1722 — он построил обитель «по обещанию»). Сведения о времени основания мон-ря противоречивы: в Сказаниях об О. и. (*Ковалевский*. 1897. С. 13) назван 1696 г. — якобы по святогорским актам этого года свящ. Феодор передал недвижимую собственность в Озерянке Святогорскому мон-рю; в «Топографическом описании Харьковского наместничества» (Х., 1788) без ссылок на источники указан 1711 г. Наибо-

лее обоснованной представляется дата, указанная архиеп. Филаретом (Гумилевским), — 1671 г.: согласно архивным сведениям, по святогорским актам 1696 г., озерянские угодья были закреплены за свящ. Феодором, актом от 15 марта 1710 г. генерал-майор Ф. В. Шидловский утвердил основание обители на этом месте и передачу всех угодий (принадлежавших свящ. Феодору) Святогорскому настоятелю архим. Вассиану (Василевскому) и его преемникам (*Филарет (Гумилевский)*). 2011. Т. 1. С. 24, примеч. 33). По преданию, свящ. Феодор принял постриг в Озерянской пуст., где и окончил свои дни. Наместник Севастиан (Юхновский) построил в мон-ре храм в честь Рождества св. Иоанна Предтечи, деревянную колокольню с часами, монастырскую ограду, братские келии. 25 апр. 1721 г. он принял схиму в Куряжском Старохарьковском Преображенском мон-ре и отдал Озерянскую пуст. в ведение архимандрита Куряжской обители.

В XVIII в. пустынь была приписанной к харьковскому Покровскому училищному мон-рю. В 1787–1788 гг., после закрытия пустыни, братию перевели в Куряжский мон-рь и туда же перенесли О. и., после закрытия мон-ря в 1788 г. О. и. оказалась в Покровском мон-ре в Харькове. В 1796 г. Куряжский мон-рь был возобновлен, и в 1797 г. туда вернули О. и. В мон-ре икона в зимнее время находилась в стоявшей на горе Преображенской ц., летом ее выносили в ц. св. Онуфрия под горой, престол к-рой был устроен над родником. От родника в купальни для паломников были проведены чугунные трубы.

В 1833, 1848, 1871 гг., во время эпидемий холеры в Харьковском уезде, О. и. возили по домам, перед ней служили молебны на площадях, после чего болезнь шла на убыль. Среди чудес зафиксированы многочисленные исцеления.

16 окт. 1843 г. по прошению жителей Харькова, ходатайству Харьковского архиеп. Иннокентия (Борисова) и доклада обер-прокурора Синода имп. Николай I утвердил определение Синода ежегодно приносить 30 сент. О. и. в харьковский Покровский храм, где она должна пребывать всю зиму, 22 апр. (или в Фомино воскресенье) возвращать икону в Куряжский мон-рь. Синод определил церемониал сопровождения иконы и увеличил штат монашествующих

Покровского мон-ря для совершения молебствий и служб перед чудотворным образом. Первое перенесение иконы состоялось 30 сент. 1844 г. Харьковский фотограф А. К. Федюцкий запечатлел на киноплёнку «Торжественное перенесение чудотворной Озерянской иконы из Куряжского монастыря в Харьков (в Покровский монастырь) 30 сент. 1896 г.», что стало одной из первых киносъемок в Российской империи.

В нач. XX в. торжественное перенесение О. и. из Харькова в Куряж начиналось с Божественной литургии в Покровском мон-ре, к-рую совершал местный владыка, архиеп. Арсений (Брянцев) (с 1914 — еп. Антоний (Храповицкий)) в сослужении городского и монастырского духовенства. Затем крестный ход во главе с архиастырем направлялся из Покровского мон-ря по Екатеринославской ул. к Озерянской ц. на Холодной Горе. Здесь чудотворный образ встречали настоятель и братия Куряжского мон-ря, которым передавали икону. Крестный ход привлек много богомольцев из окрестных деревень, к-рые еще накануне приезжали в Харьков в ожидании начала процессии. Толпы народа заполняли Соборную и Павловскую площади. Екатеринославскую ул., на к-рой приостанавливалось движение. На Университетской ул., за собором, располагался праздничный базар, где богомольцы могли приобрести копии О. и. (*Г-ий*. 1913. С. 4). В торжествах принимали участие высшие чины администрации, представители городского управления, военного ведомства, правительственных и общественных учреждений. В 1913 г. «икону из монастыря вынесли управляющий губернией П. Н. Масальский-Кошуро и временно исполнявший [дела] командира корпуса генерал-майор Хитров. Крестный ход сопровождал епископ Феодор» (Крестный ход // Утро: Газ. Х., 1913. № 1942. 23 апр. С. 4).

В 1862 г. жители Озерянки и Мерёфы, а также харьковский купец Н. И. Павлов, выстроивший над источником в Озерянке каменную часовню, подали прошение в Синод о принесении иконы в эти села. Прошение поддержал Харьковский архиеп. Макарий (Булгаков) (впосл. митрополит Московский), и указом от 26 авг. 1862 г. Синод разрешил ежегодно 15 июня «привозить в приличном экипаже» (*Ковалевский*. 1897.

С. 32) О. и. из Куряжского мон-ря в с. Мерёфу, 16 июня переносить чудотворный образ крестным ходом в Озерянку, 28 июня крестным ходом возвращать его в Мерёфу, а оттуда в экипаже — в Куряжский мон-рь. В сент. 1916 г. озерянские прихожане решили задержать у себя икону. Поэтому ввиду предстоящего традиц. крестного хода с О. и. из Куряжа в Харьков состоялось собрание духовенства и приходских городских советов, на к-ром была создана особая комиссия во главе с еп. Митрофаном (Абрамовым). Комиссия должна была обратиться к озерянским прихожанам с просьбой вернуть икону. В случае отказа предполагалось крестный ход 30 сент. совершить с копией О. и. (Озерянская икона. 1917. С. 5). Последний крестный ход с иконой в 1926 г. состоялся (31 авг. по 18 сент.) в Волчанском у. по маршруту дер. Польная — с. Белый Колодезь — г. Волчанск — с. Графское и обратно. Затем следы О. и. теряются, предполагают, что она была уничтожена. До наст. времени сохранились списки чудотворного образа.

В кон. 40-х гг. XIX в. была построена часовня на Холодной Горе для встречи чудотворного образа во время ежегодного крестного хода из Харькова в Куряж и обратно. В 1874 г. ее перестроили в храм в честь О. и., который в 1890 г. стал приходским. В 1892–1901 гг. на месте общественного амбара была построена новая церковь с главным престолом в честь О. и., 2 др. престола освящены во имя равноап. кн. Владимира и св. Амвросия Медиоланского (*Багалей, Миллер*. 1912. Т. 2. С. 48, 71).

На пожертвование жителей Харькова по благословению преосвящ. Амвросия (Ключарева) на территории Покровского мон-ря архит. В. Х. Немкиным была построена ц. в честь О. и. (освящена 21 нояб. 1896) с боковыми приделами во имя вмч. Дмитрия Солунского и ап. Иоанна Богослова; престол в усыпальнице — во имя Трех Святителей (Там же. С. 66). В этом храме на рубеже XIX и XX вв. и находилась чудотворная О. и.

Иконография. Холст с О. и. был наклеен на кипарисовую доску (размер 9×7,5 вершков = 40×33,3 см). Икону украшала дорогая риза из червонного золота старинной работы, к-рую поновляли в 20-х гг. XIX в. на средства М. Я. Глазенап (*Поселянин Е.* Богоматерь. С. 608). По свиде-

тельству архиеп. Филарета (Гумилевского), икона была написана на холсте «кистью древнего малороссийского художника» и принесена из-за Днепра, из Чермной Руси, во время гонений на православных (*Филарет (Гумилевский)*. 2011. Т. 1. С. 24). В нач. XX в. на холсте еще сохранились складки от путевого хранения иконы.

На рубеже XIX и XX вв. в связи с плохой сохранностью образа было практически невозможно определить иконографические особенности О. и. На снимках нач. XX в. видны только общие контуры, поэтому рядом обязательно приводили снимок с копии иконы «новейшего происхождения» (*Багалей, Миллер*. 1905. Т. 1. С. 342; *Редин*. 1905. С. 701; *Поселянин Е.* Богоматерь. С. 607), либо схематическое фантазийное изображение (*Снегосорева*. Земная жизнь Пресв. Богородицы. С. 402). Е. К. Редин в нач. XX в. составил описание О. и., согласно к-рому «ясно очерчивается лик Богоматери, Младенца... Богородица изображена повернувшей лицо в сторону Младенца, на Ней красный хитон и голубой мафорий, на голове корона; правая рука Ее в позе моления, а левой Она поддерживает Младенца Христа, сидящего у Нее как бы на коленях у левой руки; Младенец одет в красную рубашку-хитон, на голове у Него такая же корона, как у Богородицы, в левой руке Он держит небольшое Евангелие, а правой благословляет. Нимбы у обоих желтые. Начиная от плеч кругом нимбов Богородицы и Христа на фоне иконы шли звезды, видимые и теперь. Вверху иконы, справа и слева облака» (*Редин*. 1905. С. 701). Редин особо отмечал народную стилистику, соглашаясь с мнением архиеп. Филарета (Гумилевского), что икона «местного южнорусского происхождения», «исполнение ее довольно посредственно», написана простым мастером, копировавшим хороший образец, и обладала особенностями, характерными для южно-рус. памятников XVII–XVIII вв. (грубые контуры фигур и характерные красная и голубая краски). Редин датировал образ XVII в. и относил его к многочисленной группе русских и афонских икон типа «Одигитрия». При этом он отмечал различия в деталях (короны, ризы, Евангелие в руках Младенца) и характере исполнения, считая, что икона была создана под влиянием зап.



Изображение
Озерянской (Азарянской)
иконы Божией Матери.
Гравюра. 1824 г.
(РГБ)

памятников иконописи. В качестве аналогий, наиболее близких по иконографии к О. и., Редин называл списки Ченстоховской иконы Божией Матери XVII в. из ц. Вознесения Хорошевского мон-ря и из ц. Св. Троицы в Сумах. В то же время упоминаемые им иконы из ц. свт. Николая в Замостье близ Змиёва и из ц. Воскресения в г. Лебедине (Альбом выставки. 1903. С. 8) не соответствуют иконографии О. и., а близки к Иржавецкой (Ржавской, Ржавецкой, Полтавской) или Черниговской-Ильинской иконам Божией Матери (Там же. Рис. 18, 20).

Важным памятником для восстановления облика О. и. является гравюра «Изображение и мера с чудотворной иконы Пресвятой Владычицы Нашей Богородицы именуемой Азарянская, яже обретается в Старо-Харьковском Курежеском общежительном монастыре». Выгравирована «с благословения Преосвященнейшего епископа Павла, Слободского Украинского Харьковского» в Москве в июле 1824 г. (РГБ). Красно-синее цветное решение образа было воспроизведено в хромофотографиях «Истинное изображение чудотворной иконы Божией Матери Озерянской», изданных в 1892 и 1902 гг. Е. И. Фесенко в Одессе.

Особенности иконографии О. и. позволяют в качестве ее протографа рассматривать один из списков Ченстоховской иконы Божией Матери. Это согласуется с предположением архиеп. Филарета (Гумилевского) о возможном происхождении О. и. из исторической области Чермной

Руси, где долгое время находилась Ченстоховская икона. В предании об О. и. можно обнаружить параллели с преданием о Ченстоховском образе, к-рый иконоборец-таборит рассек сабельным ударом (на восстановленной иконе на щеке Богоматери всегда писали шрам). С 1656 г., когда Ченстоховскую икону Божией Матери провозгласили покровительницей Польши, списки иконы начали активно распространяться по всей Речи Посполитой, на территории Слобожанщины и в Малороссии, где они прославились уже как местные чудотворные образы и получили названия по местам прославления: *Новодворская икона Божией Матери, Мохнатинская икона Божией Матери, Любечская икона Божией Матери*. При сравнительном анализе изводов была выявлена практически полная идентичность О. и. с Мохнатинской, Дубовичской и Новодворской иконами с незначительными иконографическими индивидуальными особенностями, напр., на О. и. звезды украшают фон, на Дубовичской и Мохнатинской — ризы Богоматери и Младенца.

Списки О. и. сохранились как в музейных, так и в частных собраниях (напр., икона «Богоматерь Озерянская», мастерская И. А. Крутикова, Москва, нач. XX в., в постоянной экспозиции ГМИР). Известно, что 17 сент. 1817 г. список О. и. в драго-



Озерянская икона Божией Матери.
Нач. XX в.
Мастерская И. А. Крутикова
(ГМИР)

ценном окладе был преподнесен еп. Павлом (Саббатовским) имп. Александру I во время его пребывания в Харькове. Из сохранившихся до наст. времени наиболее известны

2 образа: один находится в Озерянской ц. на Холодной Горе, второй — в Благовещенском соборе Харькова.

В сент. 2010 г. была написана копия по описанию, опубликованному в книге Д. И. Багалея и Д. П. Миллера. Икону освятили 16 сент. 2010 г. на месте обретения О. и. в с. Озеряны и поместили в Крестовоздвиженском храме при Покровском мон-ре в Харькове. В том же году упоминание О. и. как покровительницы Харькова и Слобожанщины вошло в гимн Харьковской обл. (Красуйся, Владычице Озерянская! // Покровский вестн. Х., 2010. № 11(32). С. 14).

Ист.: Солнце Пресветлое: Ркп. 1714–1715 гг. // МГУ ИБ. № 10535–22–71. Л. 45; *Ковалевский А. Ф.* Сказание о св. чудотворной иконе Пресв. Богородицы Озерянской. Од., 1897², 1902³.

Лит.: *Снегирева*. Земная жизнь Пресв. Богородицы. С. 366, 401–402; Альбом изображений святых икон: Изд. хромофотографии Е. И. Фесенко в Одессе. Од., [1894]; Альбом выставки XII Археол. съезда в г. Харькове. М., 1903. С. 8. Рис. 18, 20; *Багалея Д. И., Миллер Д. П.* История г. Харькова за 250 лет существования (с 1655 по 1905 г.). Х., 1905, 2004^р. Т. 1: XVII–XVIII вв. С. 341–343; 1912, 2004^р. Т. 2: XIX и нач. XX в. С. 48, 66, 71; *Редин Е. К.* Мат-лы к изучению церк. древностей Украины: Первыя г. Харькова // Сб. Харьковского ист.-филол. об-ва. Х., 1905. Т. 16. С. 699–702; *Поселянин Е.* Богоматерь. С. 607–608, 698; *Г-ий В.* Перенесение иконы // Утро: Газ. Х., 1913. № 1942, 23 апр. С. 4; Озерянская икона // Южный край: Газ. Х., 1917. № 14251, 28 сент. (11 окт.). С. 5; Описи Харьковского наместничества кн. XVIII ст. К., 1991. С. 96; Чудотворные и местнотимые иконы Св. Руси, на земле Украинской просиявшие. К., 2004. Ч. 1. С. 178–181; *Злотникова И. В.* Иконография Ченстоховской иконы Божией Матери в рус. иконописи Нового времени // Польша — Россия, искусство и история: Польское искусство, рос. искусство и польско-рос. худож. контакты до нач. XX в. Warsz.; Торуń, 2013. С. 71–78; *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Ист.-стат. описание Харьковской епархии. Х., 2011². Т. 1. С. 24–25, 36, 91, 138, 181; Т. 2. С. 323, 330, примеч. 32; *Фомин П. Г.* Церк. древности Харьковского края: Ист.-археол. очерк. Х., 2011. С. 133.

И. В. Злотникова

ОЗИАНДЕР [нем. Osiander] Андреас († 17.10.1552, Кёнигсберг, ныне Калининград), нем. евангелический проповедник и теолог; крупный церковный деятель периода *Реформации*.

Происхождение и образование. Год и день рождения О. в точности не известны. На основе свидетельств авторов XVI в. и нек-рых косвенных замечаний самого О. исследователи заключают, что он род. между окт. 1496 и мартом 1497 г., вероятнее всего — 14 дек. 1496 г. (обоснование см.:

Simon. 2015). О. происходил из семьи потомственного зажиточного кузнеца. О детстве и юности О. сведений не сохранилось. Первой связанной с ним датой, засвидетельствованной в источниках, является датированная 9 июля 1515 г. запись о его поступлении в Ингольштадтский ун-т. В университетском матрикуле О. назван клириком диоцеза Айхштетт; это свидетельствует о том, что к моменту поступления в ун-т О. уже ориентировался на церковную карьеру. Вероятно, в Ингольштадте О. ограничился изучением свободных искусств (см. *Artes liberales*) и философии; его сочинения не дают оснований считать, что он систематически изучал схоластическую теологию. В период обучения О. познакомился с идеями ренессансного гуманизма. Под влиянием трудов Эразма Роттердамского, Иоганна Рейхлина и др. нем. гуманистов в университетские годы у О. сформировался интерес к изучению древних языков — латыни, греческого и в особенности еврейского. Неизвестно, получил ли О. в Ингольштадте к.-л. ученую степень; в документах ун-та соответствующие упоминания отсутствуют.

О. и начало церковных реформ в Нюрнберге (1520–1525). В 1520 г. О. был рукоположен во пресвитера и получил место преподавателя древнеевр. языка в мон-ре ордена августинцев-еремитов в Нюрнберге. Общаясь с насельниками мон-ря, О. впервые познакомился с реформационными идеями, а также с антикатолич. полемическими сочинениями, созданными в 1519–1521 гг. Мартином Лютером, к-рый до разрыва с католич. Церковью принадлежал к ордену августинцев-еремитов и имел значительное число друзей и последователей среди представителей этого ордена.

В нач. 1522 г. О. получил место проповедника в ц. св. Лаврентия (St. Laurentz), одним из наиболее важных храмов Нюрнберга; он был обязан читать проповеди трижды в неделю. Сохранился конспект проповеди, произнесенной О. вскоре после назначения; в ней хорошо заметно влияние на него реформационного богословия. Рассуждая в проповеди о добрых делах, О. подчеркивает, что совершаемые дела «либо не являются благими, либо являются не нашими»: если человек нечто совершает сам по себе, то в силу присущей ему из-за греха первородного падшей



А. Озиандер.
Гравюра. 1565 г.
Мастер Б. Йенухен
(Искусство, Детройт)

и поврежденной природы он во всех своих действиях погрешает, если же человек делает нечто доброе, то действует не он, а Бог в нем (Got in uns), так что это есть дело Бога, а не человека. По утверждению О., только благодаря внутренней вере внешние добрые дела (в т. ч. посты, молитвы и т. п.) могут стать действительно добрыми, тогда как сами по себе они не приносят человеку никакой пользы (см.: *Osiander. GA. Bd. 1. S. 45–46. N 1*).

Несмотря на интенсивную преподавательскую и проповедническую деятельность, у О. оставалось время для гуманистической научной работы. В 1522 г. он издал собственную редакцию лат. перевода Библии (описание изданий см.: *Seebass. 1971. S. 3–6. N 1.1–1.4; предисловие О. см.: Osiander. GA. Bd. 1. S. 63–66. N 3*). При подготовке этого издания О. опирался на труды Эразма Роттердамского и др. нем. гуманистов, однако во мн. случаях он работал непосредственно с евр. и греч. текстами, предлагая собственные варианты лат. перевода и краткие примечания.

Произносимые О. в Нюрнберге проповеди имели большой резонанс, поскольку в 1522–1524 гг. в городе трижды собирались рейхстаги Свящ. Римской империи, а также до 1524 г. находилось постоянное имперское правительство (Reichsregiment). Посещавшие город представители нем. знати часто слушали проникнутые лютеран. идеями проповеди О.; нек-рых из них это склоняло на сторону Реформации. Наиболее значимым является случай Альбрехта Бранденбург-Ансбах-

ского (1490–1568), последнего гроссмейстера Тевтонского ордена (1512–1525), к-рый под влиянием проповедей О. обратился в лютеранство во время проходившего с нояб. 1522 по февр. 1523 г. рейхстага. При идейной поддержке О. и Лютера в сер. 20-х гг. XVI в. он секуляризировал владения Тевтонского ордена и образовал из них светское герц-ство Пруссия, сам став 1-м герцогом. В последующие десятилетия герц. Альбрехт неизменно относился к О. как к духовному наставнику и оказывал ему покровительство.

Призывы реформировать церковную жизнь в Нюрнберге, к-рые озвучивали с проповеднических кафедр О. и его единомышленники среди духовенства, влияли на мн. представителей городской буржуазии и членов городского совета. Среди последних уже в нач. 20-х гг. XV в. сформировалась влиятельная партия сторонников Реформации. Ее наиболее ярким представителем был Лазарь Шпенглер (1479–1534), который с 1519 г. являлся горячим последователем Лютера; он не во всех частных вопросах соглашался с О., однако твердо поддерживал его в борьбе с католицизмом в городе. Поскольку Нюрнберг был свободным имперским городом, благожелательного отношения городского совета к лютеран. проповедникам было достаточно для проведения церковных реформ. В 1524 г. сторонники реформ начали проводить в городе богослужения по новым чинам, пересмотренным и переведенным на нем. язык при участии О.; в мон-ре августинцев была введена практика причащения мирян под 2 видами. Направленные против лютеранства имперские законы и недовольство католич. князей, во владениях к-рых находились граничившие с Нюрнбергом территории, не оказывали серьезного влияния на ситуацию в городе, к-рую контролировал исключительно городской совет. Не имело никаких реальных последствий для лютеран. проповедников и возмущение их деятельностью Вайганда фон Редвица, еп. Бамбергского (1522–1556), к диоцезу которого относился Нюрнберг. Епископ провёл против О. и др. лютеран. проповедников Нюрнберга церковный судебный процесс, завершившийся в сент. 1524 г. их формальным осуждением и отлучением от католич. Церкви.

В отстаиваемых им в полемике с католич. оппонентами богословских взглядах и в определявших его практическую деятельность в Нюрнберге церковно-политических принципах О. придерживался магистральной умеренной линии, проводимой Лютером и его единомышленниками. С этим связано резко отрицательное отношение О. к радикальным протестант. проповедникам и анабаптистам. Осенью 1524 г. Томас Мюнцер (ок. 1490–1525), один из лидеров радикального крыла Реформации, после изгнания из Мюльхаузена некоторое время находился в Нюрнберге со своим соратником, пастором Хансом Пфайффером (1525). Мюнцер и Пфайффер рассчитывали издать в Нюрнберге свои сочинения. Мюнцеру удалось их напечатать, однако по указанию городского совета, опиравшегося на негативную оценку местных проповедников во главе с О., большинство экземпляров было конфисковано и уничтожено (см.: *Смирнов Д. В. Мюнцер // ПЭ. Т. 48. С. 184*). Рукописи 2 сочинений Пфайффера, в к-рых предлагалась апология мн. радикальных идей Мюнцера, члены городского совета передали О. для оценки их содержания. В сохранившемся отзыве (текст см.: *Osiander. GA. Bd. 1. S. 255–266. N 21*) О. отвергает мнение Мюнцера и Пфайффера о том, что закон Моисеев остается обязательным для христиан, подчеркивая, что заповеди Моисеева закона христиане исполняют не по той причине, что они даны в ВЗ, но потому, что Бог в НЗ открывает их заново через двойную заповедь о любви к Богу и ближнему. Напротив, всё то в ВЗ, что не соответствует этой заповеди, в НЗ является упраздненным. О. не соглашается, что христианам необходимо специальное личное откровение от Св. Духа, оставаясь на традиционной лютеран. позиции и настаивая, что проповедь Слова Божия является спасительной сама по себе. Решительному осуждению О. подвергает призывы радикалов воздействовать на непокорных Евангелию силой оружия и установить земное «царство Божие». Он отмечает, что внешние гонения и угнетения не мешают христианам следовать спасительным путем, поэтому надлежит стремиться не к изменению внешних обстоятельств, но к внутренней верности Богу. Вслед. того, что О. и др. городские проповедники заняли ос-

торожную и умеренную позицию, события, связанные с Крестьянской войной в Германии (1524–1526), которая завершилась разгромом сил восставших крестьян и радикальных протестантов княжескими войсками, не оказали негативного влияния на положение О. и др. сторонников церковных реформ в Нюрнберге.

В сер. 20-х гг. XVI в. основной заботой О. оставалась защита церковных реформ в полемике с многочисленными оппонентами, как с внутренними, т. е. с продолжавшими служение в Нюрнберге католическими священниками и монахами, а также сохранявшими верность католицизму членами городского совета, так и с внешними, т. е. с католич. князьями, а также с нек-рыми теологами, на критику к-рых О. отвечал в проповедях и сочинениях. В кон. 1524 г. по требованию городского совета О. и еще 2 проповедника, Доминик Шлойпнер (ок. 1483–1547) и Томас Венаторий (ок. 1488–1551), возглавлявшие реформационную деятельность в Нюрнберге, представили в совет составленный О. документ, известный как «Большая Нюрнбергская записка» (*Der grosse Nürnberger Ratschlag*; текст см.: *Osiander. GA. Bd. 1. S. 299–386. N 25–28*). В нем были изложены основные принципы протестант. теологии и обозначены конкретные церковные реформы, на скорейшем проведении которых настаивали проповедники. Богословский раздел документа делится на 2 части, в к-рых О. последовательно излагает учение о 2 царствах: «царстве Божиим» (*reich Gottes*), т. е. об истинной христ. Церкви, основанной на Слове Божиим, и «мирском царстве» (*reich dieser welt*), т. е. о светской власти, в ведении к-рой, согласно О., находятся все те области человеческой жизни и деятельности, относительно к-рых в Свящ. Писании нет прямых повелений или запретов. В рассуждениях о Слове Божиим О. не ограничивается пересказом традиц. протестант. учения о высшем авторитете Свящ. Писания, но предпосылает этому пространное изложение богословского учения о вечном Слове Божиим (см. в ст. *Логос*) — Сыне как Лице Св. Троицы. Через Слово Отец творит мир, действует в нем и открывает Себя людям, оставаясь вместе с тем за пределами и непостижимым в Своей Божественной сущности. Такой подход позволяет О.

представить Свящ. Писание как обращенное к людям непреложное изречение Бога, единственный источник религ. истины. Внешнее слово Свящ. Писания и евангельской проповеди выступает как надежный знак, указывающий на вечное Слово (т. е. на Самого Бога) и открывающий людям путь к спасению и вечной жизни. Согласно О., «внутреннее» (*inwendig*) Слово Божие, которое тождественно Божественной природе Иисуса Христа, может быть принято человеком в акте веры во «внешнее» (*auswendig*) Слово Божие, учение Евангелия, через к-рое человеку «открывается» (*eröffnet*) и «уделяется» (*mitgeteilt*) «живое Слово Божие, Сам Бог» (*lebendig wort Gottis, Got selbs* — *Ibid. S. 332*). В акте веры человек соединяется со Словом Божиим, а через Него — с Отцом и Св. Духом, поэтому, по заключению О., только «посредством веры в Слово Божие мы оправдываемся и соединяемся с Богом» (*Ibid. S. 333*). О. особо подчеркивает, что проповедуемое внешнее Слово Божие (Евангелие) и являющееся содержанием проповеди внутреннее Слово Божие (Логос) — это одно и то же Слово, поэтому тот, кто принимает Слово Божие и верует в Него, принимает Самого Бога (*Ibid. S. 340, 345*). Проводя классическое для лютеранства различие между Законом (ВЗ) и Евангелием (НЗ), О. подчеркивает, что значение Закона заключается в представлении человеку нравственного требования любви к Богу и ближнему, а также в демонстрации, что падшая человеческая природа не может исполнить это требование. Евангелие открывает человеку милость и благодать Бога, Который предлагает путь спасения через веру в Иисуса Христа (см.: *Ibid. S. 338–340*). Во 2-й части, формально посвященной «мирскому царству», О. основное внимание уделяет пересказу и интерпретации апокалиптических пророчеств ВЗ и НЗ. Согласно его толкованиям, «антихрист» и «зверь», о к-рых говорится в Свящ. Писании, — это символы Римских пап, к-рые противопоставили себя Иисусу Христу как Слову Божию, т. к. проповедь Евангелия они подменили проповедью собственных лжеучений. Даже «число зверя» из Откровения Иоанна Богослова (см.: *Откр 3. 18*) О. рассматривает как зашифрованное имя св. *Сильвестра I* (314–335),

еп. Римского, утверждая (с опорой на легенду о *Константиновом даре*), что со времени правления этого епископа начались претензии Римских пап на мирскую власть и связанное с этим их отпадение от истины (см.: *Osiander. GA. Bd. 1. S. 369–370*). В современных ему событиях О. усматривает знаки приближения конца мира, однако не назначает точной даты этого события. В заключительной, 3-й части документа О. высказывает суждения по частным вопросам вероучения и организации церковной жизни, к-рые активно обсуждались в 20-х гг. XVI в. Так, в соответствии с лютеран. учением он утверждает, что человека оправдывает и спасает только вера, однако вместе с тем подчеркивает, что добрые дела обязательно следуют за верой и являются свидетельствами ее наличия у человека (см.: *Ibid. S. 371–372*). Таинства О. определяет как «видимые знаки благодати и обетования Бога» (*Ibid. S. 372*). Как и Лютер, он признаёт существование лишь 2 таинств (*Крещения* и *Евхаристии*), считает допустимым крещение младенцев, признаёт пользу исповеди. По большинству проч. обрядовых вопросов (в т. ч. при обсуждении практик поминовения умерших, почитания святых, соблюдения постов и т. п.) О. также предлагает следовать умеренной лютеран. позиции.

Идейная борьба между сторонниками католицизма и протестантизма в Нюрнберге вызывала недовольство у мн. членов городского совета, опасавшихся, что религ. споры могут привести к беспорядкам и возмущениям. Городской совет, желая умиротворить противников и одновременно продемонстрировать жителям города правильность избранного им курса мягкой поддержки церковных реформ, в марте 1525 г. организовал диспут между католиками, к-рых представляли руководители францисканского, доминиканского и некоторых др. городских мон-рей, и протестантами, от лица которых выступали О. и его единомышленники из числа городских проповедников. Для обсуждения было подготовлено 12 артикулов, т. е. вопросов, на к-рые участники диспута поочередно давали ответы (протокол диспута см.: *Ibid. S. 501–540. N 48*). Несмотря на весьма уверенное и компетентное представление католиками своей позиции, взявшие на себя роль судей члены городско-

го совета сочли, что ответы католич. стороны были менее «согласны со Священным Писанием», чем ответы О. и евангельских проповедников. Игнорируя недовольство католиков ходом и итогами диспута, городской совет распорядился, чтобы в католич. мон-ри более не принимали новых насельников и не допускали горожан к участию в богослужениях и исповеди. Т. о., хотя формально католич. мон-ри не были упразднены, они были изолированы от городской жизни и обречены на медленное угасание во враждебной среде. Благоклонно относившиеся к Реформации насельники мон-ря августинцев-еремитов, напротив, добровольно передали все монастырское имущество городу, тем самым фактически распустив мон-рь; многие из них впосл. оставили монашескую жизнь и вступили в брак (подробнее см.: *Vogler. 1982*).

Проповедник в Нюрнберге (1525–1548). В окт. 1525 г. О. отказался от соблюдения *целибата* и сочетался браком с Катариной Прой, происходившей из зажиточной городской семьи. Брак продлился до кончины Катарины в 1537 г.; в нем у О. родились 3 дочери и сын. Вскоре после смерти Катарины О. вступил в брак со вдовой Хеленой Кунхофер, которая скончалась в 1545 г. В том же году О. женился на юной девушке Хелене Магенбух, к-рая оставалась его спутницей до конца его жизни.

С 1525 г. при активном участии О. городской совет Нюрнберга проводил в городе и подчиненных ему окрестных селениях церковные реформы, ориентируясь в целом на служившие образцом для мн. протестант. общин реформы в Саксонии, к-рые осуществлялись под рук. Лютера и его сподвижников. В распоряжение городских властей постепенно переходило церковное имущество, к-рое использовалось для выплаты жалования духовенству и для помощи бедным. В 1528–1529 гг. впервые была проведена визитация приходов, предполагавшая проверку пригодности духовенства к исполнению церковных и проповеднических обязанностей. Успешного завершения реформационных процессов в Нюрнберге достигли в 1533 г., когда городским советом был принят составленный О. при участии Йоханнеса *Бренца* (1499–1570) и др. проповедников «Бранденбургско-Нюрнбергский церковный устав»

(*Die Brandenburg-Nürnbergische Kirchenordnung*; текст см.: *Osiander. GA. Bd. 5. S. 37–181. N 176*), к-рый с этого времени определял всю религ. жизнь в городе. Устав состоит из 2 частей: в 1-й излагается протестантское вероучение; во 2-й рассматриваются церковные таинства, богослужения и обряды, а также приводятся чины их совершения. Вероучительные положения и богослужебные тексты во мн. случаях были заимствованы О. из аналогичных по назначению сочинений Лютера, а также из трудов Филиппа *Меланхтона* (1497–1560) и др. лютеран. проповедников. Устав О. оказал значительное влияние на формирование лютеранской конфессиональной идентичности в Юж. Германии, т. к. он был использован при составлении церковных уставов герцогства Вюртемберг (1536), курфюршества Бранденбург (1540), княжества Каленберг-Гёттинген (1542), а также ряда основывающихся на этих документах более поздних уставов. Одновременно с церковным уставом в Нюрнберге был издан «Катехизис» (*Catechismus*; текст см.: *Ibid. S. 182–334. N 177*), составленный О. из катехизических проповедей, к-рые он читал с 1526 г., и предназначенный для обучения детей основам христ. веры в семейном кругу и в школах. В качестве образца О. использовал «Малый катехизис» и «Большой катехизис» Лютера, следуя их структуре: 1) объяснение декалога (см. *Десять заповедей*); 2) толкование *Апостольского Символа веры*; 3) объяснение Молитвы Господней (см. *Отче наш*); 4) изложение учения о таинстве Крещения, об обряде покаяния и о Евхаристии. «Катехизис» стал одним из наиболее популярных трудов О.; только в XVI в. он издавался более 50 раз и был переведен на мн. европ. языки (описание изданий см.: *Seebass. 1971. S. 61–97. N 21*; подробный анализ содержания см.: *Klemens. 2014*).

Одним из следствий принятия нового церковного устава стал наиболее острый и резонансный конфликт между О. и членами городского совета, к к-рым присоединились также все проч. проповедники Нюрнберга (обзор см.: *Martens. 2001; Winger. 2005/2006*). Темой церковно-политического противостояния и богословских споров стал вопрос о допустимости и достаточности для приступающих к таинству Евхари-

стии т. н. общей исповеди. После реформирования в 20-х гг. XVI в. церковной жизни в Нюрнберге в большинстве храмов личная исповедь перед священником оказалась отменена, однако О. упорно продолжал ее совершать и настаивал на ее необходимости. Др. проповедники, руководствуясь желанием предупредить приступающих к Евхаристии о необходимости покаяния в грехах и веры в отпущение грехов Богом, ввели в чин совершения Евхаристии специальную молитву, которая по содержанию восходит к разделу католич. мессы «Confiteor». В этой молитве пастор свидетельствовал о всеобщей греховности перед Богом, побуждал присутствующих к покаянию и преподавал им общее отпущение грехов (*absolutio*). Предположительно, молитва была написана проповедовавшим в Нюрнберге с 1525 г. Венцеслаусом Линком (1483–1547), который хорошо знал Лютера и дружил с ним. При составлении церковного устава в 1533 г. О. намеренно исключил упоминание об общей исповеди и молитву Линка из чина совершения Евхаристии. Это вызвало недовольство членов городского совета и духовенства. Первоначально конфликт пытались решить путем частных переговоров; хотя все городские проповедники, в т. ч. Слойпнер, Венакторий и Линк, убеждали О. в допустимости общей исповеди, он оставался непреклонен. Согласно его аргументации, практика общей исповеди не имеет оснований в Свящ. Писании; она приводит к профанации таинства Евхаристии, поскольку в этом случае человек может приступать к причащению без необходимого сердечного сокрушения о грехах и внутренней подготовки; она лишает прихожан повода к получению наставления от пастора; в случае общей исповеди пастор может причастить человека, к-рый не имеет необходимой веры и покаянного настроения, еретика, иноверца и т. п. (протокол обсуждения см.: *Osiander. GA. Bd. 5. S. 335–344. N 178*). Вслед, бескомпромиссной позиции О. городские власти решили обратиться за экспертным мнением в Виттенберг. В датированном 18 апр. 1533 г. ответе, подписанном Лютером и Меланхтоном (текст см.: *Luther M. WA: BW. Bd. 6. S. 454–455. N 2010*), стороны конфликта призывались к примирению; виттенберг-

ские теологи признавали духовную пользу от частной исповеди, однако настаивали, что практика общей исповеди является законной и достаточной для приступающих к Евхаристии. Общее отпущение грехов является в письме действенным по той причине, что оно по своей природе тождественно проповеди Евангелия, к-рое есть возвешение о прощении Богом грехов верующему в Иисуса Христа человеку. В июле того же года Лютер отправил в Нюрнберг адресованное всем городским проповедникам письмо, в к-ром побуждал их к поиску компромисса (текст см.: *Ibid. S. 502–555. N 2037; Osiander. GA. Bd. 5. S. 375–380. N 183*).

Ни содержание ответов, ни рекомендация воздержаться от споров и совершать в каждом приходе исповедь по тому чину, который устраивает пастора, не убедили О. Он не только сам отказывался произносить при богослужении соответствующую молитву, но и критиковал практику общей исповеди в проповедях, а также представил в городской совет записку, в которой подробно обосновывал свою позицию (см.: *Osiander. GA. Bd. 5. S. 412–490. N 186*). В ней О., не называя прямо покаяние, тождественное для него частной исповеди, церковным таинством, по смыслу и содержанию приравнивал его к таинствам. Согласно О., отличие таинств от проповеди и молитвы состоит в том, что таинства преподаются каждому человеку индивидуально (*in sonderheyt*), а не всей общине сразу, причем для их принятия требуется личная «оправдывающая вера». Когда священник возвешает об отпущении грехов при общей исповеди, он тем самым профанирует данную ему «власть ключей» и злоупотребляет ею, поскольку он разрешает от грехов в т. ч. и таких грешников, которых в случае принятия у них частной исповеди он бы не допустил до Евхаристии и на к-рых наложил бы церковное наказание. Из рассуждений О. видно, что его главные мотивы в борьбе с общей исповедью имели не богословский, а пастырский характер. Он настаивал, что для прощения смертных грехов и преодоления их последствий необходимы особая благодать Бога и духовная помощь пастыря, которые могут быть преподаны только при частной исповеди (см.: *Martens. 2001. S. 155–160*).

Городской совет Нюрнберга переслал записку О. в Виттенберг, повторно запросив мнение Лютера. В датированном 8 окт. 1533 г. ответе (текст см.: *Luther M. WA: BW. Bd. 6. S. 527–530. N 2052*), который подписали Лютер, Меланхтон, Юстус Йонас (1493–1555), Иоганн Бугенхаген (1485–1558) и Каспар Круцигер (1504–1548), виттенбергские теологи выступили с прежней позицией: частная исповедь полезна, однако она не является единственной допустимой и не противоречит практике общей исповеди. Общая исповедь, или общее отпущение грехов, основывается на силе евангельской проповеди, поскольку само Евангелие есть «отпущение грехов», предлагаемое каждому верующему: «...общая проповедь Евангелия производит отпущение грехов в сердцах тех людей, в которых пребывающая в трепете совесть благодаря этой проповеди утешается и исправляется посредством веры в нее» (*Ibid. S. 529*). В письме подчеркивается, что «власть ключей» относится к явным и к упорствующим в тяжких грехах людям, против к-рых допустимо применять церковные наказания; для тех же, кто раскаиваются в грехах, общей исповеди и отпущения грехов достаточно. После ознакомления с ответом из Виттенберга О. уступил членам городского совета Нюрнберга; он дал обещание, что прекратит любые публичные нападки на практику общей исповеди. Однако сам он и впредь при совершении Евхаристии не читал молитву общего отпущения грехов и допускал к причащению лишь принесших покаяние в грехах на частной исповеди; это неск. раз приводило к новым конфликтам, к-рые, однако, имели непродолжительный и локальный характер. Спор об общей исповеди создал О. в лютеран. среде репутацию неуступчивого человека, стремящегося настоять на своем во второстепенных и малозначительных вопросах, а также способствовал охлаждению его отношений с городским советом Нюрнберга.

Несмотря на самостоятельность, проявляемую О. в нек-рых частных богословских и церковно-практических вопросах, в условиях сложной для нем. протестантов церковно-политической ситуации 30–40-х гг. XVI в. он в целом примыкал к лагерю последователей Лютера, поддерживая виттенбергскую партию

как в дискуссиях с католиками, так и в межпротестант. полемике. По настоянию О. городской совет запретил издание и распространение в Нюрнберге направленных против учения Лютера о Евхаристии сочинений Андреаса *Карлштадта* (1486–1541), а также его единомышленников — страсбургского реформатора Мартина *Буцера* (1491–1551) и лидера швейцар. протестантов Ульриха *Цвингли* (1484–1531). О. поддерживал т. зр. Лютера в полемике с этими проповедниками, к-рых виттенбергские теологи называли «сакраментариями», т. е. сторонниками символического, а не реалистического понимания Евхаристии. Впосл. О. принимал участие как представитель лютеран. стороны в переговорах между лютеранами и сакраментариями Юж. Германии, в т. ч. в Марбургском собеседовании (1529). Даже после подписания Лютером и идейным предводителем южногерм. протестантов Буцером Виттенбергского согласия (1536) О. с подозрением относился к сакраментариям и был уверен, что полное единомыслие между ними и лютеранами по ряду вопросов недостижимо. О конфессиональной верности О. и нюрнбергской протестант. общины лютеранству свидетельствует то, что делегаты Нюрнберга во время рейхстага в Аугсбурге в 1530 г. присоединились к составленному Меланхтоном и одобренному Лютером *Аугсбургскому исповеданию* и подписали этот документ. Тем самым Нюрнберг вошел в союз лютеран. гос-в и городов, который первоначально имел неформальный характер, а затем трансформировался в военный *Шмалькальденский союз германских протестантов*, участники к-рого были готовы в случае необходимости противостоять имп. *Карлу V* (1519–1556) и католич. князьям с оружием в руках. О. выступал в защиту права протестант. князей отстаивать религ. свободу военными средствами. Напротив, он относился без энтузиазма и с настороженностью к планам по преодолению разногласий путем созыва вселенского или герм. церковного Собора, а также к попыткам достижения компромисса между протестантами и католиками посредством выработки общих вероисповедных формулировок в ходе богословских собеседований (о них см. в ст. *Коллоквиумы*). О. как один из представи-

телей лютеран. стороны принимал участие в коллоквиуме, проходившем в Хагенау (Агно) и Вормсе в 1540 г. Формально О. был подчинен главе нюрнбергской делегации, ученику Меланхтона дипломату Эразму Эбнеру (1511–1577), однако это не мешало ему отстаивать самостоятельную позицию по мн. вопросам. Как и другие находившиеся в Вормсе протестант. теологи, О. в нояб. 1540 г. поддержал предложенную Меланхтоном в качестве общего вероисповедания новую редакцию Аугсбургского исповедания (т. н. *Confessio Augustana Variata*). Однако независимость О., выступавшего за право всех теологов, а не только неск. представителей каждой стороны, участвовать в общих дискуссиях, в кон. 1540 г. привела к конфликту между ним и наиболее убежденными сторонниками поиска компромиссов с католич. стороной — Буцером, Якобом Штурмом (1489–1553), а также с негласно поддерживавшим их Меланхтоном. Поведение О. в Вормсе вызвало недовольство городского совета Нюрнберга, поэтому в янв. 1541 г. он был отозван с коллоквиума (в заседаниях к-рого примерно в это же время был объявлен перерыв); О. не принимал участия в заключительном этапе работы коллоквиума в 1541 г. в Регенсбурге (см.: *Osiander. GA. Bd. 7. S. 313–324. N 271–272*).

Лит. деятельность О. во 2-й пол. 20-х — 40-х гг. XVI в. была весьма разносторонней. Для представления в городской совет Нюрнберга он составлял многочисленные документы и проекты, касавшиеся организации церковной жизни в городе, а также определявшие конфессиональную позицию нюрнбергской общины. Из регулярно произносимых О. проповедей были изданы лишь немногие, посвященные особым событиям в жизни Нюрнберга и окрестных земель (напр., по случаю Крестьянской войны, во время чумы, по вопросам церковных реформ и т. п.; описание изданий см.: *Seebass. 1971. S. 34–36. N 9; S. 43–44. N 13; S. 98–105. N 22; S. 135. N 35; S. 137. N 37; крит. изд.: Osiander. GA. Bd. 2. S. 79–100. N 47; S. 523–536. N 89; Bd. 7. S. 879–908. N 294*). Некоторые сохранившиеся экзегетические проповеди О. этого периода были изданы уже после его кончины (напр., о Десяти заповедях, по Евангелию от Иоанна и др.; см.: *Osiander. GA. Bd. 6. S. 52–*

121. N 201–214; Bd. 7. S. 343–438. N 279; S. 521–555. N 291; Bd. 8. S. 322–326. N 313–314). В 1537 г. в Базеле была опубликована гармония евангельских текстов на греческом и латинском языках, над составлением к-рой О. работал с перерывами в 20–30-х гг. XVI в. (описание изданий см.: *Seebass. 1971. S. 108–116. N 24; также см.: Osiander. GA. Bd. 6. S. 229–396. N 233*). Постоянной областью интересов О. была эсхатология; собственные интерпретации библейских пророчеств о конце мира он представил в изданном на латинском и немецком языках (с нек-рыми различиями в тексте) соч. «Предположение о последних временах и конце мира» (*Coniecturae de ultimis temporibus ac de fine mundi = Vermutung von den letzten Zeiten und dem Ende der Welt*; описание изданий см.: *Seebass. 1971. S. 138–140. N 38; S. 142–143. N 40; крит. изд.: Osiander. GA. Bd. 8. S. 150–271. N 306, 315*).

Значительный интерес представляет написанное О. не позднее 1540 г. небольшое соч. «Является ли истинным и достоверным то, что иудеи тайно душат христианских детей и используют их кровь» (*Ob es war und glaublich sey, dass die Juden der christen kinder heimlich erwürgen und ir blut gebrauchen*; крит. изд.: *Osiander. GA. Bd. 7. S. 216–248. N 257*), имеющее форму письма неизвестному адресату. В нем О. выражает свое отношение к казни ок. 30 иудеев в Пезинге в 1529 г. по обвинению в ритуальном убийстве христ. младенца, а также к подобного рода обвинениям в целом. В отличие от большинства католич. и протестант. теологов своего времени (в т. ч. Лютера), к-рые охотно поддерживали всевозможные нападки на иудеев и антииудейские акции светских властей, О. видит в иудеях благочестивых и богобоязненных людей, которые стремятся следовать заповедям ВЗ, а также нравственным и ритуальным наставлениям раввинов. О. подчеркивает, что для верующих иудеев пролитие человеческой крови является тяжким грехом, поэтому он отвергает обвинения в ритуальных убийствах, считая, что такие убийства несовместимы с религ. принципами иудаизма. Причинами клеветы в адрес иудеев О. считает предубеждения простого народа и алчное желание светских правителей завладеть деньгами состоятельных евреев.

В 1541 г. влиятельный католич. теолог Иоганн Эжк (1486–1543) издал ответ на сочинение О. — «Опровержение иудейской книжки» (Ains Judenbuechclins Verlegung), в к-ром поддерживал традиц. нападки на иудеев, обвиняя О. в богословском невежестве и в чрезмерной доверчивости по отношению к иудеям. Желание О. выступить в весьма не типичной для христ. теолога в XVI в. роли защитника иудеев было во многом связано с сохранявшимся у него на протяжении всей жизни интересом к иудейской религ. лит-ре, в т. ч. к каббалистике (см. ст. *Каббала*). О. полагал, что в лит-ре талмудического иудаизма (см. ст. *Иудаизм раввинистический*) содержатся в скрытом виде мн. древние дохрист. иудейские предания, которые стали непонятны самим иудеям вслед. их отказа принять Иисуса Христа как истинного Мессию, однако могут быть обнаружены и познаны христианами. Вслед. этого О. настаивал на том, что христ. теологам следует изучать древнеевр. и арамейский языки, а также сам занимался ими (подробнее см.: *Schubert*. 2014).

О широте научных интересов О. свидетельствует его общение с преподававшим в Виттенберге математиком Иоахимом Ретиком (1514–1574), к-рый был ближайшим учеником Николая Коперника (1473–1543) и с энтузиазмом пропагандировал коперниканскую космологию. Вслед. того, что учение Коперника о вращении Земли вокруг Солнца вступает во внешнее противоречие со свидетельствами Свящ. Писания, большинство католич. и протестант. теологов (в т. ч. Лютер и Меланхтон) относились к коперниканским концепциям резко отрицательно и выступали против их распространения. О. также считал, что истина содержится в христ. теологии, однако учение Коперника вызывало у него живой интерес из-за того, что его использование позволяло с высокой точностью рассчитывать движения планет. По просьбе Ретика О. взял на себя руководство подготовкой 1-го издания наиболее важного сочинения Коперника — «О вращениях небесных сфер» (*De revolutionibus orbium coelestium*), к-рое вышло в Нюрнберге в 1543 г. Этому изданию О. предпослал опубликованное без указания автора предисловие (текст и комментарий см.: *Osiander*. GA. Bd. 7. S. 556–568. N 292).

В нем подчеркивалось, что учение Коперника является лишь математической «гипотезой», поэтому читателям не следует относиться к нему как к претендующему на физическую или философскую истину. Согласно рассуждениям О., такую истину в области астрономии ученые вообще не могут найти, «если только им это не будет открыто от Бога». Подобные оговорки, сделанные О. с целью предупредить обвинения со стороны теологов, прямо противоречили отраженным в предисловии к сочинению взглядам самого Коперника, к-рый считал полученные им результаты не просто вероятными гипотезами, но достоверными научными истинами. Из-за анонимности предисловия его подлинный автор долгое время не был известен широкому кругу читателей сочинения. Тем самым О. невольно бросил тень на научную репутацию Коперника; лишь в XVII в. последователи Коперника смогли доказать, что ученый не принимал к.-л. участия в написании предисловия и никогда не одобрял его (подробнее см.: *Wrightsmann*. 1970).

В начавшейся в 1546 г. Шмалькальденской войне Нюрнберг по решению городского совета придерживался нейтралитета. О. не был согласен с такой умеренной позицией. Как и др. лютеран. теологи, в проповедях периода войны он оправдывал неповиновение протестант. князей императору, подчеркивая, что христианин обязан повиноваться светской власти лишь до тех пор, пока она не принуждает к поступкам, противоречащим Слову Божию (см.: *Osiander*. GA. Bd. 8. S. 477–484. N 335). После завершения войны весной 1547 г. разгромом протестант. войск городской совет Нюрнберга в условиях полного военного превосходства имп. Карла V, под контролем к-рого находились почти все южногерм. города и области, принял решение пойти на уступки императору и принять Аугсбургский интерим (промежуточное постановление; см. в ст. *Интерим*), к-рый предполагал возвращение к нек-рым католич. вероучительным положениям и богослужебным практикам. В составленных по запросу городского совета неск. записках О. подробно критиковал содержание интерима, приравнивая его принятие к вероотступничеству (см.: *Ibid.* S. 504–548. N 344–345; S. 563–616. N 348). Вслед. на-

чавшейся жесткой конфронтации с городским советом, требовавшим от проповедников реализации предписанных в интериме мер, О. в нояб. 1548 г. принял решение покинуть Нюрнберг (см.: *Ibid.* S. 668–670. N 356); он обратился к Альбрехту, герц. Пруссии, своему давнему покровителю, с просьбой о месте проповедника (см.: *Ibid.* S. 673–676. N 358), к-рое герцог охотно ему предоставил.

Деятельность О. в Кёнигсберге и «озиандеров спор» в лютеранстве (1549–1552). 27 янв. 1549 г. О. прибыл в Кёнигсберг, главный город герц-ства Пруссии. Вскоре после этого он получил место пастора в церкви района Альтштадт. О. также был назначен профессором теологии в основанном в 1544 г. Кёнигсбергском ун-те, несмотря на то что он не имел теологического образования; это вызвало неудовольствие некоторых местных проповедников и настроило их против О. Находясь в Кёнигсберге, О. пользовался полным доверием герц. Альбрехта и оказывал разностороннее влияние на его церковную политику (подробный анализ деятельности О. см.: *Stupperich*. 1973). Следствием бескомпромиссности О. в отстаивании собственных убеждений стала масштабная богословская полемика, в к-рую он вступил с коллегами по ун-ту и городскими проповедниками. Эта полемика задавала основное содержание его лит. деятельности в последние годы жизни. В 50-х гг. XVI в. в нее оказались вовлечены также мн. теологи за пределами герцогства Пруссии, вслед. чего она получила у историков наименование «озиандеров спор» в лютеранстве.

Начало конфронтации между О. и кёнигсбергскими теологами было положено уже во время 1-го диспута О. в качестве профессора теологии, проведенного 5 апр. 1549 г. При обсуждении тезисов, посвященных теме соотношения Закона и Евангелия (текст см.: *Osiander*. GA. Bd. 9. S. 506–513. N 431), О., в целом излагая традиц. лютеран. представления, сделал особый акцент на том, что оправдание следует рассматривать как актуальное становление человека праведным, его реальное изменение вслед. соединения верой со Христом, а не только как внешнее объявление человека праведным со стороны Бога (*Ibid.* S. 512). Помимо этого О. предложил собственное

определение покаяния: «Истинное покаяние есть признание и отвержение греха, соединенное с желанием улучшения [жизни] и с надеждой на получение снисхождения от Бога» (Ibid. S. 509). Это определение было подвергнуто критике получившим образование в Виттенберге магистром теологии Маттиасом Лаутервальдом (ок. 1520–1555), который посчитал, что в нем игнорируется традиц. лютеран. представление о невозможности покаяния без веры, и стал упрекать О. в проповеди некоего предшествующего вере покаяния. В ходе последующей устной и письменной полемики О. и Лаутервальд обвиняли друг друга в высказывании «еретических» и «абсурдных» мнений и по мн. др. богословским вопросам (обвинения Лаутервальда в адрес О. см.: *Haussleiter*. 1897. S. 77–79; обвинения О. против Лаутервальда см.: *Osiander*. GA. Bd. 9. S. 91–108. N 370). Спор завершился победой О., к-рый убедил в своей правоте герц. Альбрехта; последний предписал Лаутервальду удалиться из Кёнигсберга. Вскоре во время этого конфликта Меланхтон выступил на стороне О. и даже подтвердил в письме ортодоксальность его тезисов (см.: Ibid. S. 81–87. N 368), однако в действительности у Меланхтона и его многочисленных сторонников среди герм. лютеран. теологов все большее неудовольствие вызывали стремление О. использовать при изложении лютеран. вероучения оригинальные богословские формулировки и его упорство в осуждении любых компромиссов с католиками, в т. ч. и одобренного Меланхтоном Лейпцигского интерима. Поведение самого О. провоцировало новые конфликты: в окт. 1549 г. он издал критический разбор экзегетических мнений близкого к Меланхтону преподавателя теологии и евр. языка в Кёнигсбергском ун-те Бернхарда Зиглера, т. к. увидел в нек-рых его высказываниях намеки на ситуацию с Лаутервальдом (текст см.: Ibid. S. 221–241. N 388). Полемика с Зиглером заставила О. обратить внимание на защищенные тем богословские тезисы, посвященные учению об оправдании, действительным автором которых был Меланхтон (см.: *Wengert*. 2012. S. 12–15). Косвенно полемизируя с содержанием этих тезисов и с позицией виттенбергских теологов. О. в ходе диспута 24 окт. 1550 г.

представил серию собственных тезисов, посвященных учению об оправдании; их обнародование положило начало «озиандерову спору».

Серия О. состоит из 81 тезиса (текст см.: *Osiander*. GA. Bd. 9. S. 422–447. N 425/490); в них ярко выражены своеобразие его богословской позиции и ее ключевые отличия от магистральной виттенбергской теологии (общий анализ богословских идей О. см.: *Hirsch*. 1919; *Bachmann*. 1996; *Hauke*. 1999; *Briskina*. 2006). Господствующим в лютеран. среде к этому времени уже стало подготовленное идеями Лютера и выраженное в четких формулировках Меланхтоном учение об оправдании как о действии Бога по отношению к грешнику, об акте, в к-ром грешник признаётся «оправданным» (*iustificatus*) и «праведным» (*iustus*) вслед. наличия у него веры в Иисуса Христа. В интерпретации Меланхтона и др. лютеран оправдание оказалось тесно связано с *искуплением*. Бог объявляет человека праведным, поскольку Христос уже принес Богу достаточную искупительную жертву за грехи всех людей, так что от человека для оправдания требуется лишь принять верой это искупление. Лютеран. учение о спасении «одной только верой» (*sola fide*) в рамках этой концепции соединяется с представлением о «внешнем» оправдании, при к-ром в человеке не происходит действительного приобретения праведности, но он лишь «признаётся» праведным, т. к. ему «вменяются» чужие заслуги и чужая праведность Иисуса Христа. О. полагал, что подобная формально-юридическая концепция оправдания внутренне противоречива и не может быть согласована с христианским представлением о справедливости и правдивости Бога. Согласно О., Бог по Своей природе не может и не желает внешне объявлять грешника праведником, т. к. это было бы явной ложью, поэтому при оправдании Бог внутренне воздействует на человека и действительно делает его из грешника праведником. Признавая, что прощение грехов человека Богом связано с совершённым Иисусом Христом искуплением, О. подчеркивает, что оправдание не сводится только к прощению грехов. По его убеждению, оправдание есть не просто отрицательное отпущение грехов, но и положительное становление праведным, при-

обретение праведности. Т. о., у О. оправдание отделяется от объективного искупления и сближается с субъективным возрождением, с обновлением и освящением, с теми внутренними изменениями в человеке, без к-рых, по убеждению О., он не может достичь спасения и вечной жизни в Боге.

Исходя из этих предпосылок, О. в тезисах предлагает законченную органическую теорию спасения, противопоставляя ее лютеран. юридической теории. Согласно О., оправдание (*iustificatio*) тождественно оживотворению (*vivificatio*); при оправдании неправедный человек становится праведным, а являющийся мертвым душой из-за грехов – живым (*Osiander*. GA. Bd. 9. S. 428). Душа человека оживотворяется тогда, когда в нее посредством веры вселяется Христос. При этом веру О. понимает не как субъективный акт человека, а как действие Бога в человеке, тем самым жестко связывая веру и благодать: «Вера есть духовное движение, которое Бог пробуждает в наших сердцах с помощью проповедуемого Слова и Своего Святого Духа» (Ibidem). Соглашаясь с традиц. мнением, что объектом христ. веры является Иисус Христос как Господь и Спаситель, О. настаивает, что имеющий веру человек не просто соглашается с чем-то или познает что-то о Христе, но реально «воспринимает» Его и «обладает» Им (Ibid. S. 430). Признавая правильным основной тезис лютеранства, согласно к-рому человек оправдывается только верой, О. в отличие от большинства лютеран. теологов утверждает, что веру в этой формулировке следует понимать в единстве с ее объектом: «...оживотворяет и оправдывает Христос, воспринятый верой» (Ibidem). Благодаря вере человек становится праведным, что возможно только через соединение с нетварной праведностью Божией. Опираясь на традиционное для зап. теологии представление о том, что в Боге нет акциденций и все Божественные свойства тождественны сущности (природе) Бога, О. заключает, что получить Божественную праведность человек может, лишь соединившись с природой Бога. Согласно О., такое соединение Божественной и человеческой природ совершилось в Иисусе Христе, и оно же совершается в каждом христианине, в к-рого вселяется Сам

Христос по Своей Божественной природе. Вслед этого О. объявляет оправдание делом Божественной природы Христа, к-рое не совершенно единожды на Кресте, но постоянно происходит в каждом верующем человеке (см.: *Ibid.* S. 432). Тем самым О. приходит к центральному и наиболее спорному пункту собственной теологии: учению о реальном пребывании Иисуса Христа в верующих как единственном основании оправдания и спасения. О. объявляет заблуждающимися всех теологов, которые думают, что человек «может быть оправдан, оживотворен и прославлен» чем-то, кроме как «одним истинным и живым Богом: Отцом, воплотившимся Сыном и Святым Духом» (*Ibid.* S. 442). В качестве подтверждения собственного учения О. приводит многочисленные отрывки из НЗ, в к-рых говорится о единстве Христа и Его учеников, о вселении Бога или Св. Духа в верующих и т. п. (напр.: Ин 6. 57; Ин 14. 20, 23; Гал 2. 20; 1 Кор 3. 16). Согласно О., соединяясь со Христом, христианин верой соединяется с Ним в Его двух природах, божестве и человечестве. Соединение с божеством делает человека обитателем всей Св. Троицы, поскольку Сын по Божественной природе не отделен от Отца и Св. Духа, а также открывает человеку доступ к обладанию Божественными совершенствами, в т. ч. праведностью и любовью (см.: *Osiander.* GA. Bd. 9. S. 442). Соединение с человеческой природой О. интерпретирует мистически, связывая его с учением о Церкви как Теле Христовом и с церковными таинствами: Крещением и Евхаристией. О. настаивает на необходимом и органичном характере двойного соединения: соединясь с божеством Христа в собственной душе, человек одновременно внешне в Церкви как Теле Христовом соединяется с Его человечеством в Евхаристии, веруя в приобщение истинным Телу и Крови Христа.

Представленные в тезисах мнения О. были критически восприняты большинством лютеран. теологов как в Пруссии, так и за ее пределами. В отзывах и записках, адресатом которых был продолжавший оказывать покровительство О. герц. Альбрехт, а также в предназначавшихся для широкой читательской аудитории полемических сочинениях против О. выступили Меланхтон,

Фридрих Стафилус (1512–1564), Мартин Хемниц (1522–1586), Мельхиор Изиндер (ок. 1520–1588), Франческо Станкаро (1501–1574), Маттиас *Флаций Иллирик* (1520–1575), Николай Галл (ок. 1517–1570) и мн. др. (обзор и анализ связанной с полемикой лит-ры см.: *Stupperich.* 1973; *Briskina.* 2006; *Wengert.* 2012). Первоначально на сторону О. встал прибывший в Кёнигсберг в это время проповедник и теолог Йоахим Мёрлин (1514–1571), ученик Лютера и выпускник Виттенбергского ун-та, однако уже к кон. 1550 г. он под влиянием сторонников виттенбергской теологии начал считать взгляды О. еретическими и превратился в одного из наиболее активных и упорных противников О. В относящейся к 1550–1551 гг. обширной переписке с Мёрлином О. разъяснил мн. положения собственного учения (письма опублик.: *Osiander.* GA. Bd. 9–10). Несмотря на развернутую против него лютеран. теологами полемику, О., опираясь на твердую поддержку герц. Альбрехта, чувствовал себя в Пруссии уверенно и отвечал критикам в многочисленных сочинениях, наиболее пространным и богословски значимым из к-рых является написанное по просьбе герцога исповедание веры. В 1551 г. оно было издано на латинском и немецком языках под названием «Исповедание о единственном Посреднике Иисусе Христе и об оправдании верой» (*De unico mediatore Iesu Christo et iustificacione fidei confessio = Von dem einigen mitler Jhesu Christo und rechtfertigung des glaubens bekantnus*; текст см.: *Ibid.* Bd. 10. S. 49–300. N 488/496). Содержание этого сочинения свидетельствует о последовательности О. и его верности единожды принятым вероучительным принципам, поскольку в нем он повторяет мн. концепции, сформулированные еще в 1524 г. в «Большой Нюрнбергской записке», в т. ч. принципиально важное для богословия О. учение о соотношении внешнего и внутреннего Слова Божия.

Постепенно в ходе полемики сложилось упрощенное представление взглядов О., в рамках к-рого они оказались сведены к 2 действительно фундаментальным, но далеко не исчерпывающим содержание учения О. утверждениям: 1) Иисус Христос реально присутствует в душе верующего христианина Своей Божественной природой; 2) Иисус Хрис-

тос является оправданием (праведностью) человека только по Своей Божественной природе. Рассматривая 1-е утверждение, лютеран. теологи упрекали О. в том, что он разделяет две природы во Христе и тем самым разрушает единство Его Лица. На эти упреки О. отвечал, что речь идет лишь о различии свойств и действий Христа сообразно Его природам: даже совершенная человеческая природа Христа не может сама быть источником праведности, но получает праведность от Божественной природы, к-рая является единственной причиной праведности и оправдания в строгом богословском смысле. В спорах вокруг 2-го утверждения обсуждался вопрос о том, какое значение перенесенные Иисусом Христом искупительные страдания и Его заслуги имеют для верующих христиан. О. упрекали в том, что он устраняет из учения об оправдании представление о жертве Христа как об умилоостивлении Бога, при к-ром человеческие заслуги Христа принимаются Богом как заместительная жертва, принесенная за грехи всех людей. О. не соглашался с этой критикой, замечая, что он не отвергает традиц. представлений об искуплении, но лишь подчеркивает, что искупление не является оправданием. Совершенное Иисусом Христом объективное искупление должно быть не просто признано на словах, но усвоено человеком; это субъективное усвоение, согласно О., может произойти лишь при реальном внутреннем соединении с Иисусом Христом.

Значительное внимание в полемике уделялось также вопросу о том, чья позиция лучше соответствует учению Лютера. Так, О. опубликовал соч. «Некоторые прекрасные изречения об оправдании верой» (*Etliche schöne Sprüche von der Rechtfertigung des Glaubens*; текст см.: *Osiander.* GA. Bd. 9. S. 582–601. N. 448), содержащее извлечения из трудов Лютера, будто бы доказывающие полное единомыслие О. и Лютера. Помимо этого О. обращал внимание оппонентов на то, что собственное учение он излагал в проповедях еще при жизни Лютера, в т. ч. в его присутствии, однако Лютер ни разу не упрекнул О. в неправомыслии. Отвечая О., Меланхтон присоединил к изданному в янв. 1552 г. полемическому соч. «Ответ на книгу Озиандера об оправдании человека» (*Antwort auf das Buch Herrn Andreae*

Osiandri von der Rechtfertigung des Menschen; текст см.: CR. Vol. 7. Col. 892–902. N 5017) запись состоявшейся в 1536 г. собственной беседы с Лютером (текст см.: *Luther M. WA: BW. Bd. 12. S. 189–194. N 4259a*), в ходе которой последний дал не согласующиеся с учением О. ответы на вопросы об оправдании верой, подчеркивая, что человек является праведным лишь в силу милосердия Бога, отпускающего грехи и подающего дар веры, а не в силу неких др. свойств, дел или заслуг. О. отреагировал на критику в пространном соч. «Опровержение ответа Филиппа Меланхтона» (*Widerlegung der Antwort Philipp Melancthons*; текст см.: *Osiander. GA. Bd. 10. S. 561–670. N 522*); он заявлял, что Меланхтон хитростью выманил у Лютера согласующиеся с ошибочными мнениями Меланхтона ответы (подробнее см.: *Wengert. 2012. P. 297–311*; также см.: *Scheible. 2010*). Все участники спора обильно цитировали сочинения Лютера; это стало одним из первых прецедентов использования лютеранами его наследия в качестве источника авторитетных богословских суждений.

Во 2-й пол. 1551 г. герц. Альбрехт принял решение официально обратиться за советом к герм. лютеран. общинам и разослал им для оценки содержания исповедание веры О. — соч. «О единственном Посреднике Иисусе Христе...». Почти все полученные в Кёнигсберге отзывы были негативными и содержали осуждение мнений О. как ошибочных или еретических. Примирительную позицию занял лишь Бренц, давно знавший О. и высоко ценивший его, а также ориентировавшиеся на позицию Бренца лютеранские теологи герц-ства Вюртемберг. В составленных ими 2 отзывах, к-рые датированы 5 дек. 1551 г. и 1 июня 1552 г., были предложены новые компромиссные формулировки учения об оправдании, а конфликт интерпретировался как спор о словах, вовлеченные в к-рый стороны не смогли избежать крайностей (тексты см.: *Von Gottes Gnaden Unser Albrechte des Eltern... Ausschreiben. Königsberg, 1553*; полное описание изданий см.: *Seebass. 1971. S. 187. N 71.1–2*; ответные записки О. см.: *Osiander. GA. Bd. 10. S. 511–517. N 516*; *S. 855–867. N 543*). Герц. Альбрехт полагал, что формулировки вюртембергских теологов могут стать основой ком-

промиссного вероисповедания, к-рое примут все стороны конфликта. Чтобы убедить О. и его оппонентов в необходимости поиска компромисса, герцог намеревался созвать предствительное совещание лютеран. теологов. Этот замысел остался неосуществленным вслед. скоропостижной кончины О. в окт. 1552 г. (см.: *Stupperich. 1973. S. 352–355*).

Влияние и значение. Несмотря на значительное число опубликованных в ходе полемики по вопросу об оправдании сочинений, О. не удалось приобрести союзников среди протестант. теологов за пределами Пруссии. До кон. 50-х гг. XVI в. ученики О. сохраняли влияние в Пруссии, однако герц. Альбрехт осознавал бесперспективность богословского конфликта с лютеран. большинством и ради церковного мира был готов отказаться от следования мнениям О. Окончательная победа противников О. в Пруссии была засвидетельствована в изданном по распоряжению герц. Альбрехта вероучительном компендиуме «Повторение корпуса христианского учения» (*Repetitio corporis Doctrinae Ecclesiasticae. Königsberg in Preussen, 1567*), в к-рый помимо Аугсбургского исповедания, Апологии Аугсбургского исповедания и Шмалькальденских артикулов было включено опровержение разработанного О. учения об оправдании, написанное его противником Мёрлином (см.: *Ibid. Fol. 20–24*; обзор содержания см.: *Wengert. 2012. P. 186–189*), который в 1566 г. с триумфом вернулся в Пруссию и до своей кончины в 1571 г. оставался наиболее влиятельным теологом герц-ства.

Неприятие лютеран. общинами мнений О. было закреплено в офиц. конфессиональном документе лютеранства — *Согласия формуле* (1577). Составители приняли решение при отвержении неортодоксальных мнений не упоминать имен защищавших их лютеран. теологов, однако утверждения О. легко опознаются среди положений, отвергаемых в 3-м разделе, имеющем заголовок «О праведности веры перед Богом» (*De iustitia fidei coram Dei*; краткая версия, или конспективное изложение: BSLK. S. 781–786; BSELK. Bd. 1. S. 1234–1241; Книга Согласия. С. 592–595; подробная версия, или детальное изложение: BSLK. S. 913–936; BSELK. Bd. 1. S. 1388–1415; Книга Согласия. С. 672–686). Основным

автором этого раздела был лютеран. теолог Якоб *Андрез* (1528–1590). К числу «отвергаемых и осуждаемых заблуждений» в документе отнесены следующие положения учения О.: 1) «что Христос является нашей праведностью только согласно Его Божественной природе»; 2) что в Свящ. Писании выражение «оправдание» подразумевает «не провозглашение освобождения от грехов и получение прощения грехов», но «действительную праведность перед Богом по причине любви, дарованной Святым Духом»; 3) что объектом веры является не «покорность Христа», вслед. к-рой Он заслужил прощение грехов для всех людей, а Божественная природа Христа, к-рая обитает и действует в людях; 4) что человек не может стать оправданным перед Богом без любви и внутреннего обновления. Этим тезисам О. в «Формуле согласия» противопоставляется учение об оправдании как о внешнем вменении человеку праведности Христа. Согласно лютеран. авторам документа, Христос является праведностью верующих сообразно двум Его природам, однако эта праведность связана исключительно с «покорностью Христа», к-рую «Он воздал Отцу, покоряясь Ему до самой смерти, чем и заслужил для нас прощение грехов и жизнь вечную». Праведность человека перед Богом отождествляется с прощением грехов и вмененной праведностью: Бог «открывает и вменяет» верующим «праведность покорности Христа» и ради этой праведности подает им благодать и считает их праведными. Признавая, что человек оправдывается перед Богом только верой, а не неким внутренним обновлением вслед. соединения со Христом, авторы документа отмечают, что любовь и добрые дела всегда сопутствуют оправдывающей вере, однако сами по себе не являются оправдывающими. Выраженная в «Формуле согласия» конфессиональная оценка взглядов О. остается господствующей в лютеранстве до наст. времени.

Будучи осуждены и отвергнуты лютеранами, сочинения и идеи О. длительное время пребывали почти в полном забвении. Лишь в XIX–XX вв. нек-рые протестант. авторы в процессе исследования ранней истории и источников лютеран. теологии стали предпринимать попытки по-новому взглянуть на концеп-



ции О., понять причины и обстоятельства их возникновения. В посвященных теологии О. работах были выявлены глубокие связи между его учением и тем идейным контекстом, в к-ром оно формировалось: нем. мистической теологией, учением о Боге представителей поздней схоластики, характерной для раннего Лютера «теологией Креста», иудейско-каббалистическими представлениями о присутствии Самого Бога в Свящ. Писании и др. Значительный интерес представляет сопоставление взглядов О. с правосл. учением о спасении (см.: *Bachmann*. 2003; *Briskina*. 2006). О. остается на позициях зап. теологического монизма; в своих построениях он не использует вост. учение о различии Божественной сущности и Божественных энергий (действий). В области антропологии и сотериологии О. рассуждает о природном, а не об энергийном соединении Бога и человека, предлагая формулировки, к-рые с т. зр. вост. богословия являются сомнительными и неточными. Однако вслед. критического отношения к сотериологическому юридизму и признания необходимости внутреннего соединения верующего со Христом О. в большей степени, чем сторошники общепринятой лютеран. сотериологии, подходит к правосл. представлению об оправдании и о спасении как об этапах процесса *обождения*, при к-ром помимо внешнего отпущения грехов происходит органическое исцеление и обновление человека.

Историко-богословское значение предложенной О. концепции оправдания определяется тем, что в ней впервые был проблематизирован возникший в лютеранстве в результате переосмысления католич. юридической теории спасения формальный подход к оправданию как к внешнему объявлению грешника праведным перед Богом вслед. наличия у него оправдывающей веры. В полемике с О. лютеран. теологи подчеркивали пастырское значение учения об оправдании одной только верой; по их убеждению, лишь учение о внешнем вменении праведности Христа всякому верующему может избавить человека от внутренних сомнений в своем спасении. Подобное стремление к религ. комфорту вызывало у О. внутреннее неприятие и стало одним из основных мотивов, побудивших его на-

чать борьбу с общепринятыми лютеран. представлениями об оправдании. О. обоснованно опасался, что чрезмерное акцентирование значения личной веры в оправдании может привести к формализации отношений между человеком и Богом: человек находит утешение во внешних декларациях веры, тогда как необходимость внутреннего переустройства жизни на евангельских началах отходит на задний план или игнорируется. О. был убежден, что никакое внешнее вменение праведности Христа не может иметь для человека спасительного значения без внутреннего соединения со Христом и уподобления Ему. Христоцентричность и экзистенциальная ориентированность теологии О. делают ее актуальной для современных внутрипротестантских и межконфессиональных дискуссий, в которых на новом уровне обсуждаются поставленные О. фундаментальные вопросы христ. сотериологии.

Соч.: *Andreas Osiander* [der] Ä[lt]ere]. Gesamtausgabe / Hrsg. G. Müller, G. Seebass. Gütersloh, 1975–1997. 10 Bde. [= *Osiander*. GA].

Лит.: *Möller W.* Andreas Osianders Leben und ausgewählte Schriften. Elberfeld, 1870; *Hausleiter J.*, Hrsg. Aus der Schule Melanchthons: Theologische Disputationen und Promotionen zu Wittenberg in den Jahren 1546–1560. Greifswald, 1897; *Hirsch E.* Die Theologie des Andreas Osiander und ihre geschichtlichen Voraussetzungen. Gött., 1919; *Seebass G.* Das reformatorische Werk des Andreas Osiander. Nürnberg, 1967; *idem.* Bibliographia Osiandrica: Bibliographie der gedruckten Schriften Andreas Osianders d. Ä. (1496–1552). Nieuwkoop, 1971; *idem.* Osiander, Andreas // TRE. 1995. Bd. 25. S. 507–515; *Wrightman A. B.* Andreas Osiander and Lutheran Contributions to the Copernican Revolution. Diss. Madison, 1970; *Fligge J. R.* Herzog Albrecht von Preussen und der Osiandrismus, 1522–1568. Diss. Bonn, 1972; *Stupperich M.* Osiander in Preussen: 1549–1552. B., 1973; *Vogler G.* Nürnberg, 1524/25: Studien zur Geschichte der reformatorischen und sozialen Bewegung in der Reichsstadt. B., 1982; *Aring P. G.* Andreas Osiander // BBKL. 1993. Bd. 6. Sp. 1298–1299; *Bachmann C.* Die Selbsterlichkeit Gottes: Studien zur Theologie des Nürnberger Reformators Andreas Osiander. Neukirchen-Vluyn, 1996; *idem.* Das Kreuz mit der Alleinwirksamkeit Gottes: Die Theologie des Nürnberger Reformators und protestantischen Erzketzers Andreas Osiander im Horizont der Theosis-Diskussion // Kerygma und Dogma. Gött., 2003. Bd. 49. N 3. S. 247–275; *Hauke R.* Gott-Haben – um Gottes Willen: Andreas Osianders Theosisgedanke und die Diskussion um die Grundlagen der evangelisch-verstandenen Rechtfertigung: Versuch einer Neubewertung eines umstrittenen Gedankens. Fr./M. etc., 1999; *Zimmermann G.* Prediger der Freiheit: Andreas Osiander und der Nürnberger Rat, 1522–1548. Mannheim, 1999; *Martens G.* «Ein uberaus grosser unterschied»: Der Kampf des Andreas Osiander gegen die Praxis der allgemeinen Absolution in Nürnberg // Festhalten am Bekenntnis der Hoffnung / Hrsg. Chr.

Herrmann. Erlangen, 2001. S. 145–164; *Winger Th. M.* The General Absolution in Light of the Nürnberg Controversy // Lutheran Theol. Review. St. Catherines, 2005/2006. Vol. 18. P. 65–76; *Briskina A.* Philipp Melanchthon und Andreas Osiander im Ringen um die Rechtfertigungslehre: Ein reformatorischer Streit aus der ostkirchlichen Perspektive. Fr./M., 2006; *Kammerling J.* Andreas Osiander, the Jews, and Judaism // Jews, Judaism, and the Reformation in 16th-Century Germany / Ed. D. Ph. Bell, S. G. Burnett. Leiden; Boston, 2006. P. 219–247; *Scheible H.* Melanchthon und Osiander über die Rechtfertigung: Zwei Versuche, Wahrheit zu formulieren // *Idem.* Aufsätze zu Melanchthon. Tüb., 2010. S. 202–217; *Wengert T. J.* Defending Faith: Lutheran Responses to Andreas Osiander's Doctrine of Justification, 1551–1559. Tüb., 2012. (Spätmittelalter. Humanismus, Reformation; 65); *Klemens S.* Die Nürnberger Kinderpredigten Andreas Osianders d. Ä.: Entstehungsgeschichte, theologischer Duktus, didaktisch-methodischer Gehalt und Rezeptionsgeschichte. Bamberg, 2014; *Müller G.* Andreas Osiander der Ältere // Reformatorlexikon / Hrsg. I. Dingel, V. Leppin. Darmstadt, 2014. S. 194–201; *idem.* Die Pfalz-Neuburger Kirchenordnung von 1543: Andreas Osiander als theologischer Berater von Pfalzgraf Ottheinrich // Zschr. f. bayerische Kirchengeschichte. Nürnberg, 2015. Bd. 84. S. 84–100; *Schubert A.* Andreas Osiander als Kabbalist // ARG. 2014. Bd. 105. S. 30–54; *Simon G.* Das Geburtsjahr Andreas Osianders // Zschr. f. bayerische Kirchengeschichte. 2015. Bd. 84. S. 101–113.

Д. В. Смирнов

ОЗИЯ [евр. *'uzziyāhū*; греч. *Ὀζίας*], 10-й царь иудейский (VIII в. до Р. Х.). Вероятно, имя *'uzziyāhū* (букв. — «Моя сила — Господь»; вариант: «Сила — есть Господь») было его тронным именем (полученным при воцарении), а при рождении он был назван Азария (евр. *'azaryāh* — букв. «Господь помог» — *Kuntz*. 1992. P. 777; ср.: *Cogan, Tadmor*. 1988. P. 165). Согласно 4 Цар 15. 1–2 и 2 Пар 26. 1, 4, О., сын Амасии (*'amašyāhū*), воцарился в Иерусалиме в возрасте 16 лет и царствовал 52 года. Имя его матери — Иехолия (*yāhōlyāhū*), она родом из Иерусалима. Предполагаемые годы царствования: 792/1–740/39 до Р. Х. (*Thiele*. 1983. P. 107–125), 787/6–736/5 (*Na'aman*. 1986. P. 71–92), 802/801–750/749 (*Kolberg*. 2010. P. 286–289); 810–758 (*Gertoux*. 2015. P. 8). О. упоминается в родословной Иисуса Христа (Мф 1. 8–9).

Свидетельством неоспоримого авторитета в Иудее династии царя Давида является провозглашение О. народом иудейским своим царем (4 Цар 14. 21; 2 Пар 26. 1). Существует т. зр., согласно к-рой первые годы столь продолжительного правления он являлся соправителем своего отца Амасии, находившегося после сокрушительного поражения при





Бейт-Шемеше (Вефсамисе) от израильского царя *Иоаса* в заточении в Самарии, возможно, на протяжении 15 лет (ср.: 4 Цар 14. 2, 17, 23, 27 (= 2 Пар 25. 25); см.: *Na'aman*. 1986. P. 71–92; *Cogan, Tadmor*. 1988. P. 154, 159; *Тайтлевский*. 2007. С. 297 сл.). О. стал единоличным правителем Иудеи в 768/7 г., когда Амасия, бежавший из Иерусалима, был убит заговорщиками при попытке скрыться в Лахише (Лахисе) (см.: 4 Цар 14. 19; 2 Пар 25. 27; см., напр.: *Thiele*. 1944. P. 147–155; ср.: далее, напр.: *Kolberg*. 2010. P. 286).

Правление О. характеризовалось значительными военными успехами и экономическим подъемом в Иудее, изображенными в Библии как следствие того, что царь делал «угодное в очах Господа, все, как делал и Амасия, отец его; и обращался он к Богу во дни Захарии, разумевшего в видениях (*bir'ot*) Божиих (в некоторых рукописях: *bayir'at* — «поучавшего (его) страху Божию».— *И. Т.*); и в те дни, когда он обращался к Господу, способствовал ему Бог» (2 Пар 26. 4–5; см. также: 4 Цар 15. 3; 2 Пар 26. 7). О. отвоевал и обстроил Эйлат (*'elat*), провел успешную военную кампанию против *филистимлян*: захватил Геф (*gat*), Иавнею (*yabneh*) и Ашдод (*'asdot*; Азот), разрушил их стены и построил города (по-видимому, укрепленные пункты) в р-не Ашдода и Филистии, открыв т. о. Иудее выход к Средиземному м. (4 Цар 14.22; 2 Пар 26. 2, 6). Царь провел успешную кампанию против арабов у юж. пределов Иудеи; *амонитяне* платили О. дань (2 Пар 26. 7–8).

Военные успехи О. сопровождались укреплением Иерусалима и перевооружением иудейской армии, численность к-рой, согласно 2 Пар 26. 9, 12–15, составляла 2600 глав поколений и 307500 воинов. Предполагается, что реальная численность армий иудейских царей могла отличаться от упоминаемых в исторических ветхозаветных книгах в меньшую сторону (напр., в самой большой из известных нам ассир. армий Салманасара III (ок. 859–824 г. до Р. Х.) в походе против Дамаска она составляла 120 тыс. воинов; см.: ANET. P. 280a; *The Context of Scripture*. 2003. Vol. 2. P. 267). Однако указанная внушительная численность иудейской армии времен О., вероятно, имела целью отразить суть выполненных им преобразова-



Царь Озия, пораженный проказой.
1635 г.

Худож. Рембрандт Харменс ван Рейн
(Чатсуорт-Хаус, Дербшир, Англия)

ний и свидетельствовала о военном влиянии Иудейского царства под его руководством (см., напр.: *Fouts*. 1993. P. 377–387; *Wenham*. 1967. P. 19–53). По мере освоения Негева, где проходили караванные пути, появляются селения, возводятся укрепленные пункты, обнесенные казематными стенами и частично укрепленными массивными башнями, что выявили проводившиеся здесь раскопки (см.: *Cohen*. 1979. P. 61–79; *Cohen, Yisrael*. 1995. P. 223–235; *Lapp*. 1976. P. 25–42). Исследования археологов свидетельствуют о возведении или обновлении подобных фортификационных сооружений в VIII в. до Р. Х. и на др. территориях (см., напр.: *Ortiz*. 2009. P. 261–281). Согласно 2 Пар 26. 10, при О. развиваются земледелие, садоводство и скотоводство, повсеместно создаются водоемы. Это, в частности, подтверждается результатами раскопок в Негеве. Высказывается мнение о том, что обнаруженные признаки оседлого земледелия — водосборы, ирригационные системы, открытые и закрытые искусственные водоемы и цистерны объемом до неск. сотен кубических метров, разделенные на террасы культивируемые земли — могли стать лишь результатом скорординированной гос. политики по обеспечению расположенных вдоль караванных путей селений и укрепленных пунктов, а значит — контроля над территорией, включающей земли от Беэр-Шевы до Эйлата. Датировка археологических находок позволяет предполагать, что они относятся к периоду правления О.

(*Evenari, Aharoni, Shanan, Tadmor*. 1958. P. 231–268).

Ок. 750 г. до Р. Х. О. заболел проказой и в соответствии с законами о ритуальной чистоте (см.: Лев 13. 46; 4 Цар 7. 3; ср.: Числ 12. 10–15) должен был жить за пределами Иерусалима, а его сын Иоафам (евр. *yotam*) стал соправителем Иудеи (см.: 4 Цар 15. 5; 2 Пар 26. 21; см.: *Thiele*. 1944. P. 147–155; ср.: далее, напр.: *Albright*. 1945. P. 16–22; *Kolberg*. 2010. P. 288–289; *Na'aman*. 1986. P. 71–92). Согласно 2 Пар 26. 16–20, заболевание О. и фактическое отстранение его от единоличного правления в Иудее были связаны с попыткой О. узурпировать нек-рые священнические функции и противостоянием священству (ср.: 4 Цар 15. 3–5; см. также: *Ios. Flav. Antiq.* IX 10. 4 [223–227]).

С периодом регентства Иоафам связан один из дискуссионных вопросов относительно возможного упоминания О. в анналах ассир. царя Тиглатпаласара III (Феглафелласар; 745–727 гг. до Р. Х.). На одном из предполагаемых фрагментов анналов Тиглатпаласара III (традиц. обозначение K 6205) было предложено чтение *[i]z-ri-ia-u KUR ia-u-di*, а в др. строке — *[az-ri-ia-a-u KUR ia-u-da-a-a*, что, возможно, означает «Азария Иудейский» (см.: *Kyle McCarter*. 1974. P. 5). Однако в последнее время возобладало мнение, что этот фрагмент относится не к эпохе Тиглатпаласара III, а к более позднему периоду, что исключает упоминание в нем О. (*Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*. Gutersloh, 1984. Bd. 1. Lfg. 4. S. 370; *The Context of Scripture*. 2003. Vol. 2. P. 285, not. 10). Указанный фрагмент не был включен в новейшее издание надписей Тиглатпаласара III: в текстах, считающихся достоверными анналами этого царя, упоминается имя *az-ri-ia-a-ú* без указания страны этого правителя (*Tadmor H., Yamada S. The Royal Inscriptions of Tiglath-Pileser III (744–727), and Shalmaneser V (726–722), Kings of Assyria*. Wipona Lake, 2011. Vol. 1. N 13:2, 10; 31:7; *The Context of Scripture*. 2003. Vol. 2. P. 285), т. е. вне всякой связи с Иудеей. Ряд исследователей полагают, что правитель *az-ri-ia-a-ú* был царем одного из араам. гос-в, а не Иудеи. Вместе с тем Х. Тадмор отмечает, что это имя в аккадских источниках — иудейское (*Tadmor*. 1994. P. 273).

Ассир. источники данного периода отрывочны и не позволяют точно



синхронизировать упоминаемые в них события с библейским повествованием. Однако ряд исследователей рассматривают О. и Иоафама в качестве властителей наиболее сильного и влиятельного гос-ва региона, к-рые могли возглавить коалицию сиро-палестинских царей, направленную против резко усилившейся Ассирии во главе с Тиглатпаласаром III (см.: *Haydn*. 1909. P. 182–199; *Thiele*. 1944. P. 155–163; *idem*. 1983. P. 139–162; *Tadmor*. 1962. P. 114–122; *Tomes*. 1993. P. 55–71; далее см., напр.: *Galil*. 2000. P. 511–520; ср., однако: *Otzen*. 1979. P. 253; *Ahlström*. 1993. P. 625). При этом исследователи сходятся во мнении, что упоминаемый в 4 Цар 15. 19–20 в связи со сбором дани в пользу Ассирии израильским царем Менаимом (*mənaḥēm*) ассир. царь Фул (*pūl*) тождествен Тиглатпаласару III (см., напр.: *Thiele*. 1983. P. 139–140; см. также: 1 Цар 5. 26). Библейское повествование свидетельствует о внутренних конфликтах, постигших коалицию в период единоличного правления Иоафама: согласно 4 Цар 15. 37, происходят столкновения с арамейскими и израильскими царями, среди к-рых упоминаются сир. царь Рецин и израильский царь Факей (*peqah*). При этом в анналах Тиглатпаласара III в качестве ассир. данников этого периода приводятся имена Рецина и Менахема (см.: *Thiele*. 1944. P. 155–163), а царь Иудеи в перечне ассир. данников отсутствует, что может свидетельствовать

цями его в городе Давидовом». В более позднем тексте 2 Пар 26. 23 указывается, что «похоронили его с отцами его на поле царских гробниц». Иосиф Флавий сообщает, что «похоронен он был отдельно, в своих садах» (*Ios. Flav. Antiq. IX 10. 4 [227]*). Приведенные сведения не позволяют установить изначальное местоположение гробницы О. Однако имя царя упоминается на небольшой известняковой плите размером 35×34 см и толщиной 6 см, обнаруженной профессором Иерусалимского ун-та Э. Л. Сукеником в 1931 г. в коллекции Русского археологического музея при Спасо-Вознесенском мон-ре на Масличной горе в Иерусалиме. Надпись на араб. языке, палеографически датированная 130 г. до Р. Х. – 70 г. по Р. Х., гласит: «Сюда принесены кости Озии, царя иудейского. – Не открывать!». Впервые же плита с надписью была обнаружена еще в 1871 г. архим. *Антонином (Капустиным)* (см.: *Чехановец, Вах*. 2017. С. 9–18; *Albright*. 1931. P. 8–10). В настоящее время плита хранится в Музее Израиля в Иерусалиме (инв. № 68. 56. 38). Кто и по какой причине перезахоронил останки О., неизвестно.

Имя царя О. упоминается пророками Амосом и Захарией (Ам 1. 1, Зах 14. 5) в связи с сильным землетрясением, к-рое, по оценкам исследователей, произошло в Иудее ок. 750 г. до Р. Х. (см.: *Austin, Franz, Frost*. 2000. P. 657–661; ср.: *Bunimovitz, Lederman, Manor*. 2009. P. 136). Иосиф Флавий связывает землетрясение в Иудее с имевшим место конфликтом О. со священниками и беззаконием «относительно Бога», за что царя и постигла проказа (*Ios. Flav. Antiq. IX 10. 4 [225–226]*).

Лит.: *Haydn H. M.* Azariah of Judah and Tiglath-Pileser III // *JBL*. 1909. Vol. 28. N 2. P. 182–199; *Albright W. F.* The Discovery of an Aramaic Inscription Relating to King Uzziah // *BASOR*. 1931. N 44. P. 8–10; *idem*. The Chronology of the Decided Monarchy of Israel // *Ibid.* 1945. Vol. 100. P. 16–22; *Thiele E. R.* The Chronology of the Kings of Judah and Israel // *JNES*. 1944. Vol. 3. N 3. P. 137–186; *idem*. The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings. Grand Rapids, 1983; *Evenari M., Aharoni Y., Shanan L., Tadmor N. H.* The Ancient Desert Agriculture of the Negev: III. Early Beginnings // *IEJ*. 1958. Vol. 8. N 4. P. 231–268; *Tadmor H.* The Southern Border of Aram // *Ibid.* 1962. Vol. 12. N 2. P. 114–122; *idem*. The Inscriptions of Tiglath-Pileser III, King of Assyria: Crit. ed., with introd., transl. and comment. Jerus., 1994; *Wenham J. W.* Large Numbers in the Old Testament // *Tyndale Bull.* 1967. Vol. 18. P. 19–53; *Kyle McCarter P.* «Yaw, Son of 'Omri»: A Philological Note on Israelite Chronology // *BASOR*. 1974. N 216. P. 5–7;

Lapp N. L. Casemate Walls in Palestine and the Later Iron II Casemate at Tell el-Ful (Gibeah) // *Ibid.* 1976. N 223. P. 25–42; *Cohen R.* The Iron Age Fortresses in the Central Negev // *Ibid.* 1979. N 236. P. 61–79; *Otzen B.* Israel under the Assyrians: Power and Propaganda / Ed. M. T. Larsen. Cph., 1979; *Na'aman N.* Historical and Chronological Notes on the Kingdoms of Israel and Judah in the 8th Cent. B. C. // *VT*. 1986. Vol. 36. P. 71–92; *idem*. Azariah of Judah and Jeroboam II of Israel // *Ibid.* 1993. Vol. 43. P. 227–234; *Cogan M., Tadmor H.* II Kings. N. Y., 1988; *Kuntz K. J., Uzziah* // *ABD*. 1992. Vol. 6. P. 777–779; *Ahlström G. W.* The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest. Sheffield, 1993; *Fouts D. M.* A Defense of the Hyperbolic Interpretation of Large Numbers in the Old Testament // *JEthS*. 1993. Vol. 40. N 3. P. 377–387; *Tomes R.* The Reason for the Syro-Ephraimite War // *JSOT*. 1993. Vol. 59. P. 55–71; *Begg C. T.* Uzziah (Azariah) of Judah According to Josephus // *Estudios Biblicos*. 1995. Vol. 53. P. 5–24; *Cohen R., Yisrael Y.* The Iron Age Fortresses at En Haseva // *BiblArch*. 1995. Vol. 58. N 4. P. 223–235; *Austin S. A., Franz G. W., Frost E. G.* Amos's Earthquake: An Extraordinary Middle East Seismic Event of 750 b. c. // *Intern. Geology Review*. 2000. Vol. 42. N 7. P. 657–671; *Galil G. A.* New Look at the Inscriptions of Tiglath-pileser III // *Biblica*. 2000. Vol. 81. N 4. P. 511–520; *The Context of Scripture* / Ed. W. W. Hallo. Leiden; Boston, 2003; *Тантлевский И. П.* История Израиля и Иудеи до разрушения Первого Храма. СПб., 2007; *Bunimovitz S., Lederman Z., Manor D. W.* The Archeology of Border Communities: Renewed Excavations at Tel Beth-Shemesh, Part 1: The Iron Age // *NEA*. 2009. Vol. 72. N 3. P. 114–142; *Ortiz S. M.* Urban City Planning in the 8th Cent.: Study of the Recent Excavations at Tel Gezer: (Reading Between the Lines: Uzziah's Expansion and Tel Gezer) // *Review and Expositor*. 2009. Vol. 106. P. 361–381; *Kolberg B.* Redating the Hebrew Kings. Brisbane, 2010; *Gertoux G.* Jonah vs King of Nineveh: Chronological, Historical and Archaeological Evidence. [S. l.], 2015; *Чехановец Я., Вах К.* О происхождении иерусалимской надписи ветхозаветного царя Озии // *Иерусалимский правосл. семинар*. 2017. № 7. С. 9–18.

И. П. Тантлевский, Ю. А. Снисаренко

ОЗОЛИН Николай [франц. Nicolas Ozoline] (род. 26.05.1942, Брауншвейг, Германия), протоиерей *Западноевропейского Экзархата Русской Православной Церкви*, богослов, искусствовед, иконописец. По окончании средней школы О. поступил в 1959 г. в *Православный богословский институт преподобного Сергия Радонежского в Париже* и записался на курсы иконописания к Л. А. Успенскому (до кончины Успенского О. оставался его учеником и ближайшим сотрудником). В 1960 г. Успенский послал О. на учебу в *Сорбонну* к А. Грабарю. В 1964 г. О. защитил канд. соч. «Место иконы в домостроительстве спасения» и получил диплом кандидата богословия в Свято-Сергиевском Богословском ин-те, в 1968 г. получил диплом кандидата богословия в МДА.



Плита из гробницы царя Озии.
130 г. до Р. Х. – 70 г. по Р. Х.
(Музей Израиля, Иерусалим)

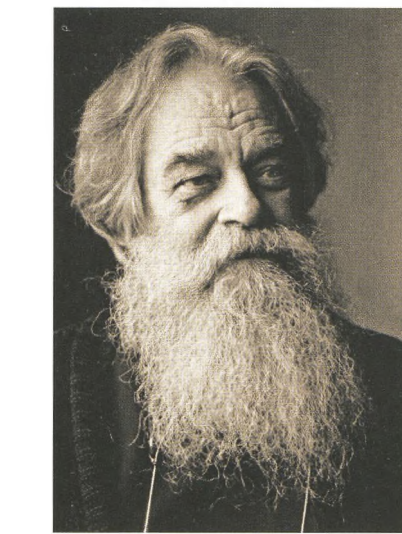
о противостоянии Иоафама участникам антиассир. союза, вероятно, разгромленного ассир. царем.

О. умер в возрасте 68 лет и, согласно 4 Цар 15. 7, был похоронен «с от-

В 1966 г. О. женился на Е. П. Каляжной (в то время также работавшей в артели Успенского) и был рукоположен во диакона Сурожским митр. *Антонием (Блумом)* на Трехсвятительском подворье в Париже. В 1968 г. архиеп. Брюссельский и Бельгийский *Василий (Кривошеин)* рукоположил О. во пресвитера и назначил настоятелем рус. прихода в Нидерландах (г. Гаага). О. изучил язык страны и ввел его в качестве второго богослужебного языка. Параллельно он изучает в ун-те Лейдена древнехрист. искусство и древнее искусство Нубии.

В 1971 г. митр. Антоний (Блум) отозвал О. обратно в Париж и назначил секретарем Экзархата и вторым священником в Трехсвятительском храме. Митр. Антоний оставался на должности экзарха в течение 3 лет и оказал огромное духовное влияние на О. В 1974 г. протопресв. Александр *Шмеман* и прот. Иоанн *Мейендорф* пригласили О. преподавать историю правосл. литургического искусства в Свято-Владимирской ДС в Нью-Йорке. Одновременно он был назначен настоятелем храма свт. Николая в Стратфорде (шт. Коннектикут) Православной Церкви в Америке. К концу 1-го учебного года О. решает вернуться во Францию. Архиеп. Георгий (Тарасов) назначил его настоятелем двух Свято-Никольских приходов: в Лилле и Булонь-Бийанкуре. В 1976 г. О. впервые участвовал в литургической конференции в Свято-Сергиевском ин-те с докладом «Аналогия и взаимодополняемость слова и образа». В 1979–1980 гг. там же читал курс «Введение в богословие православной иконы». В 1985 г. защитил в Сорбонне докт. дис. «Православная иконография Пятидесятницы: Об истоках и эволюции византийского извода». Эта работа в посл. была переведена и издана на русском (2001), румынском (2002), сербском (2007) и греческом (2010) языках.

В 1986 г. О. становится приглашенным профессором в Свято-Владимирской семинарии в Нью-Йорке; в том же году избран профессором новосозданной кафедры правосл. иконологии в Свято-Сергиевском ин-те. После кончины ректора прот. Алексия Князева О. поручают также преподавание пастырского богословия и гомилетики. В 1991 г. назначен священником и ключарем храма при. Сергия в Свято-Сергиевском ин-те при еп. Михаиле (Стороженко), ставшем для О. наставником и другом.



Прот. Николай Озолин.
Фотография. 2010 г.

В 1995 г. архиеп. Сергей (Коновалов) назначил О. инспектором Свято-Сергиевского ин-та; он оставался в этой должности вплоть до избрания деканом в 2012 г. С 1992 по 2002 г. преподавал как приглашенный профессор в Православном Свято-Тихоновском гуманитарном ун-те в Москве на фак-те церковного искусства, где участвовал в выработке программы и методов иконоведения.

В 1998 г. в бухарестском изд-ве «Анастасия» опубликован сборник 12 статей О. «Лицо Бога, лицо человека» (на румын. языке); в посл он регулярно посещал Румынию, читал лекции в церковных и светских учебных заведениях, дважды получил степень почетного доктора (*honoris causa*): в июне 2006 г. в Академии изящных искусств в Клуже-Напоке (Трансильвания) и в мае 2012 г. на фак-те правосл. богословия в Университете имени Овидия (Констанца).

В 1994 г. во время Международной конференции правосл. богословских школ патриарх всея Румынии Феоктист наградил О. нагрудным патриаршим крестом за деятельность по обучению румын. студентов в Свято-Сергиевском ин-те. В 2008 г. Великим постом в связи с сорокалетием рукоположения архиеп. Гавриил (де Вильдер) удостоил О. права ношения митры. В 2012 г. совет преподавателей Свято-Сергиевского ин-та избрал О. деканом сроком на 2 года.

В 2004 г. по представлению Президента Французской Республики О. становится кавалером националь-

ного ордена «За заслуги» (*l'Ordre national du Mérite*) по совокупности научной и педагогической деятельности. В 2005 г. О. удостоен Ордена Искусств и литературы (*l'Ordre des Arts et des lettres*) за деятельность на франц. телевидении (с 1985). За 33 года под его руководством в эфир вышло ок. 500 передач о Православии не только во Франции, но в Бельгии, Греции, России, Румынии, Швейцарии и др. странах.

В 2012 г. архиеп. Гавриил (де Вильдер) назначил О. настоятелем прихода во имя Христа Спасителя в Ашьер-сюр-Сен. В 2015 г. указом архиеп. Иова (Геча) О. назначен настоятелем Свято-Сергиевского храма и духовником Свято-Сергиевского ин-та.

Труды О. внесли заметный вклад в формирование совр. иконоведения. Он приложил много сил для распространения труда Успенского «Богословие иконы Православной Церкви», посвятил ему неск. статей, содержащих глубокий анализ его творчества. Заметное место в работах О. занимает изучение проблем и методов рус. иконографической школы. Он связывает богословие иконы с др. разделами правосл. богословия — триадологией, христологией, пневматологией, сотериологией, литургикой, историей Церкви, пастырским богословием, гомилетикой и сравнительным богословием. Икона в трудах О. приобретает универсальное богословское значение, раскрывающее мн. вопросы и проблемы христ. вероучения. В частности, О. показывает особенности католич. понимания церковного образа и его принципиальное отличие от богословия иконы в Православии, при этом возводит начало расхождения в трактовке значения христ. образа к католич. учению о *Filioque*.

Заметный вклад О. внес в изучение правосл. иконографии. Его кн. «Православная иконография Пятидесятницы» получила признание богословов и иконоведов, переведена на неск. языков. Др. тема исследований О. — «описуемость неопишуемого» в истории правосл. богословия иконы, особенности терминологии при обсуждении проблемы и ее значение для правосл. понимания призвания и роли иконы в Церкви. О. принадлежат также труды о визант. иконе, особое место занимают статьи об эпохе иконоборчества в Византии. Ряд исследований О. посвящен

парижской иконографической школе и ее отдельным представителем, а также об-ву «Икона» в Париже и «открытию иконы» католиками, протестантами и Западом в целом. О. принадлежат работы об иконо-ведах и богословах рус. Зарубежья: Успенском, В. Н. Лосском, Грабаре, протопресв. Иоанне Мейендорфе, протопресв. Александре Шмемане, иноке Григории (Круге) и др.

Соч.: La place de l'image dans l'economie de notre salut: Depuis les temps veterotestamentaires jusqu'à l'époque paleochretienne. P., 1964; Chipul lui Dumnezeu, chipul omului. Bucur., 1998; Православная иконография Пятидесятницы: Об истоках и эволюции византийского извола / Пер. с франц.: М. Л. Матюшкина. М., 2001 (То же, рум. пер.: Iconografia ortodoxa a cincizecimii. Cluj-Napoca, 2002; То же, серб. пер.: Православna икона педесетнице. Београд, 2007; То же, греч. пер.: Η Ιστορία Μιάς Εικόνας (της Πεντηκοστής). Αθήνα, 2010); L'Hospitalité d'Abraham: Etude de typologie christologique et trinitaire. Bucarest, 2004.

В. В. Ленахин

ОККАМ Уильям [англ. William of Ockham; лат. Guillelmus de Ockham, также Оссам, Ochamus, Оссам и др.] († 10.04.1347, Мюнхен), англ. теолог, философ, церковный деятель; основоположник номиналистического направления в позднесредневеков. схоластике; член монашеского ордена францисканцев.

Жизнь, деятельность, сочинения. Сведения о происхождении и начальном периоде жизни О. весьма отрывочны. О. происходил из сел. Оккам (Окем) в графстве Суррей, на расстоянии дневного конного пути к юго-востоку от Лондона (см.: Courtenay, 1987. P. 194). Точная дата рождения О. неизвестна; приближительная устанавливается на основании действовавших в XVI в. канонических норм (см.: Wood, 1997. P. 6–7. Not. 1). Поскольку в источниках засвидетельствовано, что О. стал иподиаконом в 1306 г. и получил право принимать исповедь в 1318 г., он род. не позднее 1288 г. Предполагается, что О. происходил из бедной семьи и в детском возрасте был как *облат* отдан родителями в лондонский монастырь францисканцев, где действовала школа, по уровню преподавания философии и богословия в этот период соперничавшая со школами Оксфорда и Кембриджа (см.: Courtenay, 2008. P. 92–93).

Обучение и преподавание в Англии (1300–1324). Ок. 1310 г., после завершения изучения свободных искусств и философии (см. *Artes liberales*), О. стал слушать лекции по теоло-

логии в Оксфорде. Неизвестно, у кого именно учился О.; в лит-ре высказывались нек-рые гипотезы, основанные на доступных ныне отрывочных сведениях об организации учебного процесса в этот период (см.: Courtenay, 2008. P. 95–97). Из теологов-францисканцев в число преподавателей О. могли входить Рихард из Конингтона († 1330), Роберт из Каутона († после 1315), Генрих Гарклей (ок. 1270–1317), Рихард из Кампсолла (ок. 1280 – ок. 1330), Иоанн из Рединга († 1346), Вильгельм (Уильям) из Алника (ок. 1275–1333). Среди этих теологов были как сторонники традиц. францисканского августинизма, так и скотисты, убежденные последователи *Иоанна Дунса Скота* († 1308); ко времени завершения О. богословского образования доминирующее положение среди англ. францисканских теологов перешло от августинистов к скотистам. Почерпнув многое у представителей этих 2 направлений, О. не был готов безоговорочно присоединиться ни к одному из них и искал собственный путь в философии и теологии.

Между 1316 и 1319 г. О. читал в Оксфорде лекции по «Сентенциям» Петра Ломбардского († 1160) в качестве «сентенционарного бакалавра» (*baccalaureus sententiarium*). В сохранившихся документах Оксфордского ун-та нет свидетельств того, что О. преподавал в ун-те как полноправный доктор теологии (*magister regens*). Считается, что один из средневек. титулов О., «достойный начинатель» (*venerabilis incceptor*), связан с тем, что он выполнил необходимые для получения степени доктора теологии требования, однако так и не приступил к чтению докторских лекций и проведению диспутов. Вместе с тем О. многократно упоминается с титулом «магистр Священного Писания» (*magister in sacra pagina*) и аналогичными не только в рукописях его сочинений, но и в офис. документах (напр., см.: Nicolaus Minorita. Chronica. 1996. P. 189; Bullarium Franciscanum. 1898. P. 388); в надгробной эпитафии он именуется «доктор теологии» (см.: Baudry, 1950. P. 243. Not. 5; Gál, 1982. P. 95). Т. о., современники считали его обладающим соответствующим статусом (см.: Miethke, 1969. S. 29–34). С кон. 1320 до нач. 1324 г. О. ожидал, когда подойдет его очередь читать докторские лекции в Оксфорд-

ском ун-те. В это же время он начал преподавать философию, вероятнее всего, не в Оксфорде, а в лондонской монастырской школе францисканцев (подробнее см.: Courtenay, 1990).

На кон. 10-х — нач. 20-х гг. XIV в. приходится период наибольшей творческой продуктивности О.; именно в этот период он создает основные богословские и философские сочинения (библиографию см.: Beckmann, 1992. S. 13–30; также ср.: The Cambridge Companion to Ockham, 1999. P. 4–11). Лекции по «Сентенциям» Петра Ломбардского, главный богословский труд О., сохранились в 2 формах: «Reportatio» и «Ordinatio». В позднесредневеков. практике наименование «Reportatio» использовалось для обозначения записей лекций по «Сентенциям», сделанных секретарями или учениками непосредственно во время занятий. В виде «Reportatio» представлены лекции О. по 2-й, 3-й и 4-й книгам «Сентенций» (текст см.: Ockham, OTh. Vol. 5–7); исследователи датируют их 1317–1318 гг. Существовало также «Reportatio» лекций по 1-й кн. «Сентенций» (на него ссылается Иоанн из Рединга), однако этот текст был утрачен, поскольку не имел значительного распространения. Причиной этого было наличие более авторитетной авторской версии лекций по 1-й кн. — «Ordinatio», или «Scriptum» (текст см.: Ibid. Vol. 1–4). Форма «Ordinatio» предполагала сквозной пересмотр и доработку автором материалов прочитанных лекций; предполагается, что О. создал «Ordinatio» лекций по 1-й кн. «Сентенций» в 1318–1319 гг. В 1320–1324 гг. О. часто возглавлял обсуждение сложных богословских вопросов, вероятнее всего, в Лондоне. Содержание этих обсуждений отражено в собрании «Вопросы на разные темы» (*Quodlibeta*; текст см.: Ibid. Vol. 9). В сочинение вошли 7 подборок, или серий; всего оно содержит 170 вопросов. Ко времени преподавания О. в Оксфорде и в Лондоне относятся также многочисленные богословские вопросы и краткие трактаты разной тематики, представленные в рукописях отдельно, под самостоятельными заглавиями (тексты см.: Ibid. Vol. 8, 10; полный перечень см.: The Cambridge Companion to Ockham, 1999. P. 6–8). Наиболее важными среди них являются: 1) схоластические вопросы «О вечности мира» (*De aeternitate*

mundi; текст см.: *Ockham*. OTh. Vol. 8. P. 59–97), «О целевой причинности» (*De causalitate finis*; текст см.: *Ibid.* P. 98–154) и «О действующем интеллекте» (*De intellectu agente*; текст см.: *Ibid.* P. 155–191); 2) трактаты «О количестве» (*De quantitate*; текст см.: *Ibid.* Vol. 10. P. 3–85) и «О Теле Христовом» (*De corpore Christi*; текст см.: *Ibid.* P. 89–234), в к-рых О. предложил подробное обоснование собственного учения о *Евхаристии*.

В период чтения философских лекций в школе францисканцев в Лондоне, ок. 1323 г., О. создал философское сочинение, пользовавшееся значительной популярностью в позднем средневековье и принесшее ему славу основоположника нового направления в средневек. логике — трактат в 3 книгах «Сумма логики» (*Summa logicae*; текст см.: *Idem*. OPh. Vol. 1). В это же время, между 1321 и 1324 г., О. составил комментарий к классическим текстам, к-рые использовались в средние века при изучении логики: к «Введению к Категориям Аристотеля» *Порфирия* (*Expositio in libros artis logicae, prooemium et expositio in librum Porphyrii de Praedicabilibus*; текст см.: *Ibid.* Vol. 2. P. 3–131) и к трактатам *Аристотеля* «Категории» (*Expositio in librum Praedicamentorum Aristotelis*; текст см.: *Ibid.* Vol. 2. P. 135–339), «Об истолковании» (*Expositio in librum Perihermenias Aristotelis*; текст см.: *Ibid.* P. 345–504), «О софистических опровержениях» (*Expositio super libros Elenchorum*; текст см.: *Ibid.* Vol. 3). В заключительный период жизни в Англии О. работал над подробным комментарием к «Физике» Аристотеля (*Expositio in libros Physicorum Aristotelis*; текст см.: *Ibid.* Vol. 4–5), к-рый не был завершен (комментарий прерывается в начале 1-й гл. 8-й кн.). Нереализованным остался замысел О. написать комментарий к этическим сочинениям Аристотеля (см.: *Wood*. 1997. P. 4–5).

Преподавая в Оксфорде и Лондоне, О. проявил себя как самостоятельный и оригинальный теолог, следствием чего стали многочисленные идейные конфликты со сторонниками др. философских и богословских взглядов. О. был вынужден вести полемику не только с доминиканцами или представителями иных монашеских орденов, но и со своими собратьями по ордену, прежде всего — со скотистами, к-рых возмущали попытки О. поставить под

сомнение принципиальные положения учения Иоанна Дунса Скота. Так, между 1318 и 1322 гг. с критикой теологических мнений О. выступал Иоанн из Рединга. Постоянным оппонентом О. стал преподававший с ним в одной школе францисканский теолог Вальтер из Чаттона († 1343/44), который предлагал подробную критику взглядов О. в собственных лекциях по «Сентенциям», датированных 1321–1323 гг.

Подтверждением того, что учение О. было настороженно встречено в англ. францисканской среде, служит обнаруженный в кон. XX в. документ, содержащий ряд принадлежащих ему положений, гл. обр. философского характера (публикацию и комментарий см.: *Etzkorn*. 1990). В преамбуле документа говорится, что «некоторые учителя» (*aliqui magistri*), т. е. доктора теологии, на провинциальном капитуле францисканцев предъявили эти положения О. и попросили его разъяснить свои мнения по затронутым в них вопросам; это произошло в 1523 или 1524 г. (относительно датировки см.: *Larsen*. 2011. P. 84–85). Т. о., среди францисканских докторов теологии были лица, недовольные учением О., к-рые в нач. 20-х гг. XIV в. решили вынести этот вопрос на обсуждение капитула провинции, хотя и в мягкой форме, не обвиняя О. прямо в ереси, но лишь запрашивая у него разъяснения. В положениях отражены центральные моменты номиналистической онтологии О.: реально существуют лишь «абсолютные вещи» (*res absolutae*), или субстанции (*substantia*), т. е., в понимании О., единичные вещи, а также их качества (*qualitas*); все прочие аристотелевские категории указывают не на некие действительные «вещи вне души», но лишь на «понятия ума» (*conceptus mentis*), «установленные для обозначения термины» (*termini instituti ad significandum*), к-рые с т. зр. реальности есть «ничто», поскольку ничего не отражают и ничего не меняют в природе вещей, будучи применимы лишь для организации человеческих мыслей и высказываний. Неизвестно, присутствовал ли О. на капитуле и дал ли он к-л. ответ на список положений. Возможно, англ. францисканцам не удалось достичь согласия относительно того, как следует оценивать учение О., поэтому руководители провинции ордена или критиковавшие О. теологи об-

ратились в Авиньон, где в это время находилась Папская курия, чтобы получить решение папы Римского *Иоанна XXII* (1316–1334).

Процесс против О. в Авиньоне (1324–1328). Из позднейшего собственного свидетельства О. следует, что он прибыл в Авиньон в сер. 1324 г. (см.: *Ockham*. OPol. Vol. 3. P. 6; ср.: *Wood*. 1997. P. 4–5). Традиционно считается, что он был вызван папой Римским *Иоанном XXII* для рассмотрения обвинений против него, однако официальный папский вызов не сохранился. В исследовательской лит-ре были предложены 2 основные версии событий: 1) еще находясь в Оксфорде, О. вступил в идейный конфликт с *Иоанном Лютереллом* († 1335), который после отставки с должности канцлера Оксфордского ун-та отправился в Авиньон и подал папе Римскому жалобу на О., в результате которой О. был вызван для разбирательства (напр., см.: *Hoffmann*. 1941. S. 1–8; *Idem*. 1959. S. 123–126; *Kelley*. 1987. P. 1–3; *Anno-loнов*. 2002. С. VII–VIII); 2) Лютерелл поехал в Авиньон не с целью подать донос на О., а в надежде на карьеру теолога при папском дворе; О. был вызван папой Римским после жалобы неизвестного францисканского теолога (возможно, находившегося с 1322 г. в Авиньоне *Иоанна* из Рединга), а Лютерелл лишь поддержал эту жалобу, желая предстать перед папой Римским в выгодном свете теолога-эксперта (обоснование см.: *Kelley*. 1987. P. 3–9; также ср.: *Courtenay*. 2008. P. 99–100). Наиболее вероятной представляется 2-я версия; важным дополнительным аргументом в ее пользу служит тот факт, что некое разбирательство, связанное со взглядами О., уже проходило на провинциальном капитуле англ. францисканцев.

В Авиньоне О. в течение 4 лет жил в местном мон-ре францисканцев. Его неск. раз вызывали для дачи объяснений на заседании уполномоченной папой Римским расследовать дело комиссии теологов. О том, чем еще был занят О. в Авиньоне до 1328 г., сведений нет. Установлено лишь, что в качестве косвенного ответа на обвинения О. создал в это время неск. схоластических вопросов, вошедших в собрание «Вопросы на разные темы» (см.: *Wey J. C.* *Introd.* // *Ockham*. OTh. Vol. 9. P. 28*–29*, 41*); предполагается, что именно в Авиньоне О. придал этому со-

чинению окончательную форму, после чего разрешил его распространение.

Больше сведений сохранилось о ходе рассмотрения дела О. в Папской курии. В 1324 г. папа Римский Иоанн XXII передал Лютереллу рукопись комментария О. к 4 книгам «Сентенций» Петра Ломбардского и поручил исследовать взгляды О. на предмет их соответствия католич. вероучению. Лютерелл создал соч. «Против учения Уильяма Оккама» (*Libellus contra doctrinam Guilelmi Occam*; текст см.: *Hoffmann*. 1959. S. 3–102; анализ содержания: *Ibid*. S. 123–225; *Idem*. 1941), к-рое передал папе Римскому на офиц. заседании консистории вместе с сопроводительным вводным письмом (текст см.: *Koch*. 1936. P. 79; *Hoffmann*. 1959. S. 7–8). В сочинении Лютерелл выделяет и подробно рассматривает 56 тезисов О. В большинстве случаев он не цитирует комментарий О. к «Сентенциям» дословно, однако при этом вполне корректно излагает общий смысл рассуждений О. в собственных формулировках, после чего критически разбирает взгляды О., используя стандартную форму схоластического вопроса. Привлекаемые Лютереллом авторитетные мнения и используемые аргументы показывают, что в философском и богословском отношении он ориентировался на учение *Фома Аквинского* (ок. 1225–1274) и с этой позиции оценивал идеи О. При представлении своего сочинения папе Римскому Лютерелл присоединил к нему 2 перечня: в 1-м приводятся разобранные в сочинении 56 тезисов О., а во 2-м Лютерелл указывает, против каких положений католич. вероучения каждый из этих тезисов О. может быть использован (см.: *Koch*. 1935. P. 375–380; *Hoffmann*. 1959. S. 3–7).

Следующим этапом дела О. стало рассмотрение выдвинутых против него обвинений уполномоченной папой Римским Иоанном XXII комиссией theologов. Сохранились 2 документа, связанные с работой этой комиссии (оба документа опубликованы Й. Кохом в параллельном представлении; 1-й документ обозначен им R, 2-й — V; см.: *Koch*. 1936. P. 81–93, 168–194; 2-й документ был ранее опублик. отдельно: *Pelzer*. 1922. P. 249–270), в которых приводятся положения О. и возражения против них, а также дается общая оценка его мнений как «опасных», «ошибочных», «еретических» и т. п.

Комиссия состояла из 6 чел.; в нее входили Лютерелл, *Дуранд из Сен-Пурсена* (ок. 1275–1334) и др. теологи и церковные прелаты; ни одного представителя ордена францисканцев в комиссии не было. После подготовки 1-го документа, содержащего выбранные theologами из сочинений О. положения и их критическую оценку, О. была дана возможность представить объяснения комиссии; это происходило на заседании консистории в присутствии папы Римского Иоанна XXII (см.: *Miethke*. 1969. S. 66. Not. 237–239). О. выступил со стандартным заявлением о том, что его мнения высказаны лишь в целях научного обсуждения, а не в качестве догматического учения, и не должны рассматриваться вне надлежащего контекста. Он также передал папе Римскому и theologам «исправленный» экземпляр собственного комментария к «Сентенциям». Сохранился акт сопоставления этого экземпляра с той версией комментария, к-рую ранее направил в комиссию папа Римский Иоанн XXII и к-рая использовалась при подготовке обвинений против О. (текст см.: *Koch*. 1936. P. 195–197). Новый экземпляр О. подготовил в Авиньоне исключительно с целью оправдаться перед папой Римским и комиссией. Об этом свидетельствует характер внесенных им в текст изменений: в одном из спорных мест О. заменил формулировку «отвечаю на вопрос иначе» более осторожным оборотом «отвечаю на вопрос, не настаивая на этом и допуская возможность более правильного суждения» (см.: *Ibid*. P. 196. N 17); в др. местах он удалил нек-рые радикальные высказывания, добавил пометки «по мнению некоторых» (*Ibid*. P. 197. N 19, 21) и т. п. Избранная О. стратегия защиты не убедила членов комиссии, к-рые и далее продолжали рассматривать изначальный текст комментария как аутентичный и использовать его как источник для выборки подлежащих осуждению мнений О. (подробнее см.: *Miethke*. 1969. S. 66–71).

После того как theologы предъявили О. 1-й документ и получили от него объяснения, они подготовили 2-й документ — офиц. заключение комиссии; он датируется мартом 1326 г. Как и во мн. средневек. доктринальных спорах и инквизиционных процессах, при работе с текстами О. theologы руководствовались

задачей найти у него формулировки, внешне подводящие его под обвинения в уже осужденных Церковью ересях, а не понять логику его богословской системы. Показательным примером является предъявляемое О. в начальной части заключения theologов обвинение в ереси *пелагианства*: при его обосновании используются рассуждения О. о том, что совершаемые находящимся вне благодати человеком «естественные» акты могут иметь положительное значение для *спасения* (это действительно близко к учению пелагиана), однако игнорируется то, что, согласно О., это возможно не в обычных условиях (как полагали пелагиане), но лишь в гипотетическом случае, если Бог Своей всемогущей волей установит, чтобы это было именно так. Несмотря на достаточно произвольный подход theologов к текстам О., наиболее важные из отобранных ими тезисов могут быть объединены в неск. смысловых групп: 1) тезисы, связанные с волюнтаристскими моментами в theologии О. и с его представлениями о различии между действием Бога согласно абсолютной потенции и согласно упорядоченной потенции (см. тезисы 1–9, 35–36, 46–48; *Koch*. 1936. P. 82–92, 184–185, 192–193; здесь и далее нумерация тезисов дается по 2-му документу theologов); 2) тезисы, в к-рых отражен номинализм О., т. е. отрицание реального существования общих сущностей и используемых человеком в познавательном процессе категорий (см. тезисы 25–26, 29–30, 41, 43, 45; *Ibid*. P. 180–181, 183–184, 188, 190–191); 3) тезисы, выражающие представления О. об ограниченности рационального богопознания (см. тезисы 10–18, 38, 42; *Ibid*. P. 92–93, 168–176, 186, 188–190); 4) тезисы, в которых выражено учение О. о Евхаристии, в т. ч. следующие утверждения: субстанция Хлеба в таинстве Евхаристии полностью уничтожается, а не изменяется; субстанция и количество есть одна и та же вещь, поэтому они не могут существовать по отдельности; сакраментальное присутствие Тела Христового в Евхаристии предполагает его локальное изменение, и т. п. (см. тезисы 19–23; *Ibid*. P. 176–179).

Папа Римский Иоанн XXII получил заключение theologов не позднее весны 1326 г., однако не стал издавать осуждающий О. и его взгляды декрет. Причины этого неизвестны.

Возможно, Иоанн XXII осознал, что мн. тезисы О. не являются формально еретическими и относятся к сложным богословским темам, вызывающим дискуссии среди теологов; он также мог опасаться, что офиц. осуждение О. создаст дополнительные сложности в отношениях Папского престола с орденом францисканцев, которые в это время складывались весьма сложно. В кон. 1327 г. Иоанн XXII решил передать тезисы О. и заключение теологов для составления нового экспертного суждения Жаку Фурнье (ок. 1280–1342; с 1334 папа Римский *Бенедикт XII*). Фурнье исполнил поручение папы Римского и составил собственный критический разбор тезисов О., однако этот текст не сохранился; неск. отрывков из него известны вслед. их использования в комментариях *Иоанна Базельского* († 1392) к «Сентенциям» Петра Ломбардского (подробнее см.: *Koch*. 1973. S. 377–381). Отзыв Фурнье стал последним относящимся к делу О. документом; ни в начале 1328 г., ни позднее, после бегства О. из Авиньона, папа Римский Иоанн XXII не возвращался к рассмотрению богословских взглядов О. и не осуждал их официально, хотя в переписке и именовал их «еретическими». Вероятно, папа Римский был удовлетворен открывшейся после бегства О. из Авиньона возможностью отлучить О. от Церкви за церковно-каноническое преступление и тем самым закрыть его дело без принятия формального решения по поводу его богословия.

Бегство из Авиньона и начало церковно-политической борьбы с папой Римским Иоанном XXII (1328–1330). Переход О. в лагерь противников папы Римского Иоанна XXII и его отъезд из Авиньона не были напрямую связаны с разбирательством по поводу его богословских мнений. Однако нельзя исключать, что недовольство О. предвзятым осуждающим подходом Папской курии и теологов к его философским и теологическим концепциям побудило его со вниманием отнестись к позиции политических и идейных противников папы Римского Иоанна XXII и увидеть в них союзников. В 1328 г. О. присоединился к радикальной партии внутри францисканского ордена, приверженцы к-рой развивали учение о необходимости для францисканцев соблюдения т. н. евангель-

ской (или апостольской) бедности. Завязавшаяся еще во 2-й пол. XIII в. в связи со спорами по поводу мнений *Петра Иоанна Оливи* и *спиритуалов* широкая дискуссия о евангельской бедности в 20-х гг. XIV в. привела к прямому противостоянию между папой Римским Иоанном XXII и защищавшими учение о евангельской бедности францисканцами, во главе к-рых встал генеральный министр ордена Михаил из Чезены († 1342). Позиция Михаила из Чезены и его единомышленников состояла в следующем: полагая, что Иисус Христос и апостолы не владели никаким имуществом, а также считая, что обязанностью нищенствующих монахов является подражание этой евангельской бедности, францисканцы настаивали, что принесенные ими обеты требуют от них «бедного пользования» (*usus pauper*), т. е. отказа от владения любым личным или общим имуществом; использование необходимого для жизни монахов и деятельности ордена имущества (храмов, зданий, книг, облачений, еды и т. п.) допускалось лишь с условием признания пользующимися того, что оно принадлежит не ордену, но католич. Церкви и всем христианам (ср.: *Антолопов*. 2002. С. VIII). Сторонники этой позиции среди францисканцев отказывались принимать любые решения Папского престола, в к-рых подобные представления отвергались как в теоретическом виде, так и в практических следствиях. В 1327 г. Михаил из Чезены был вызван папой Римским Иоанном XXII для разбирательства в Авиньон; он прибыл в город 1 дек. 1327 г. Первоначально он рассчитывал, что ему удастся найти компромисс с папой Римским, однако в нач. апр. 1328 г. стало ясно, что Иоанн XXII не собирается идти на уступки. О., согласно его позднему свидетельству, именно в нач. 1328 г., вероятно вслед. общения в авиньонском мон-ре францисканцев с Михаилом из Чезены и его единомышленниками, стал изучать вопрос о евангельской бедности, который ранее не привлекал его внимание (см.: *Ockham*. OPol. Vol. 3. P. 6; ср.: *Wood*. 1997. P. 5). В результате богословских исследований и внимательного чтения соответствующих папских булл О. пришел к выводу, что позиция Михаила из Чезены правильна, а папа Римский Иоанн XXII пытается навязать католич.

Церкви собственные еретические мнения. Впервые имя О. как сторонника Михаила из Чезены встречается в датированной 13 апр. 1328 г. тайной апелляции последнего (текст см.: *Nicolaus Minorita*. *Chronica*. 1996. P. 182–189), где О. упомянут в числе свидетелей (см.: *Ibid*. P. 189).

26 мая 1328 г. Михаил из Чезены, францисканский теолог и канонист Бонаграция из Бергамо († 1340), а также нек-рые др. францисканцы тайно покинули Авиньон и направились в Пизу. Папа Римский Иоанн XXII расценил поступок О. как церковно-каноническое преступление и самоизобличение заподозренного еретика. В письмах церковным прелатам и европ. государям он заявлял, что О. был арестован (*arrestatus*), поскольку было донесено, что он устно и письменно выражает «многие ошибочные и еретические мнения»; ему было запрещено удаляться из Папской курии, т. к. по этим обвинениям в курии против него продолжалось следствие (*inquisitio*). Согласно Иоанну XXII, О. знал о своей виновности (*sibi male conscius*); тайным отъездом он «показал, что виновен во вменяемом ему преступлении», т. е. в ереси (см.: *Bullarium Franciscanum*. 1898. P. 346. N 711; P. 348. N 714). Суждение папы оспурил Михаил из Чезены в пространной апелляции, датированной 18 сент. 1328 г.; возможно, в составлении этого документа ему помогал О. (текст см.: *Nicolaus Minorita*. *Chronica*. 1996. P. 227–424). В апелляции против папы Римского Иоанна XXII среди прочего выдвинут упрек в «ложном и злонамеренном утверждении» относительно О., поскольку, как настаивает автор документа, в действительности О. не было запрещено покидать Авиньон и он не совершил ничего предосудительного (см.: *Ibid*. P. 421–422; ср.: *Wood*. 1997. P. 10. Not. 21). Большинство исследователей склонны считать, что Иоанн XXII верно передает внешний ход событий, однако предвзято оценивает мотивацию О., к-рый уехал из Авиньона не из-за страха перед папским судом, а вслед. желаний поддержать единомышленников и присоединиться к их борьбе с предполагаемыми папскими ересями. Формально О. оставался ответчиком незавершенного процесса в Папской курии, поэтому с церковно-канонической т. зр. его отъезд без папского дозволения действительно равнозначен бегству

из-под ареста. Сам О. к этому времени уже рассматривал папу Римского Иоанна XXII как упорствующего еретика, вслед. чего вообще не считал его законным носителем церковно-адм. власти. Убедившись, что мятежных францисканцев не удастся вернуть в Авиньон силой или убедить принести покаяние, папа Римский Иоанн XXII уже 6 июня 1328 г. в булле «*Dudum ad nostri apostolatus*» объявил их «непокорными закону (*contumaces*), беглецами, врагами Бога, Церкви и католической веры» и вынес решение о персональном отлучении от Церкви Михаила из Чезены, Бонагратии и О. (*excommunicationis sententia innodamus — Bullarium Franciscanum*. 1898. P. 349. N 714).

9 июня 1328 г. О. и др. бежавшие из Авиньона францисканцы прибыли в Пизу, власти к-рой в это время входили в число союзников императора Свящ. Римской империи Людовика IV Баварского (1328–1347). Император вел долгую политическую борьбу с папой Римским Иоанном XXII (подробнее о ее причинах и обстоятельствах см.: *Müller*. 1879–1880. Bd. 1; также см. в статьях *Иоанн XXII, Людовик IV Баварский*). Осенью 1328 г. имп. Людовик IV встретился в Пизе с бежавшими из Авиньона францисканцами. Когда в апр. 1329 г. император решил покинуть Италию и направился с войском в Германию, Михаил из Чезены и О. по его приглашению присоединились к нему. В июне 1329 г. собравшийся в Париже капитул ордена францисканцев подтвердил папское решение о лишении должности Михаила из Чезены и признал отлученными от Церкви его самого и его сподвижников. На этом же капитуле был избран новый генеральный министр ордена, к-рым стал доктор теологии Герард Одонис (1285–1349). Сторонники Михаила из Чезены признали решение капитула недействительным и подвергли его обстоятельной критике в документе под названием «Ответ монахов» (*Allegationes religiosorum virorum*; текст см.: *Bullarium Franciscanum*. 1898. P. 388–396. Not. 3; *Nicolaus Minorita*. *Chronica*. 1996. P. 524–552). В преамбуле документа названы имена его составителей, 4 ближайших сподвижников Михаила из Чезены: магистры теологии Генрих из Тальхайма († после 1343), Франциск из Марке († после 1334) и О., а также канонист Бонагратия из Бергамо.

О. принимал активное участие в работе над текстом, однако невозможно точно определить, какие именно разделы документа были написаны им.

О. в Мюнхене (1330–1347).

С 1330 г. до конца жизни О. находился при дворе имп. Людовика IV в Мюнхене. Смысл церковно-политического союза между императором и О. точно отражен в приписываемом О. изречении: «Император, защищай меня мечом, а я буду защищать тебя словом». Маловероятно, что О. действительно обращался к императору с такими словами, однако в многочисленных сочинениях 30–40-х гг. XIV в. он упорно отстаивал имперские политические интересы. Вместе с тем, подобно др. находившимся вместе с ним в Мюнхене францисканцам, своей главной задачей О. считал не столько политическую борьбу с чрезмерными властными притязаниями Римских понтификов, сколько защиту духовных идеалов францисканского ордена (см.: *Miethke*. 1969. S. 422–423). Несмотря на статус резиденции императора, Мюнхен в 1-й пол. XIV в. не был крупным учебным или религ. центром. В круг общения О. входили неск. францисканских теологов, к-рые ранее вместе с ним принимали участие в составлении «Ответа монахов», а также насельники францисканских мон-рей, расположенных в подчинявшихся имп. Людовику IV городах Германии. Вероятно, О. часто общался с *Марсилием Падуанским* († ок. 1343), который с сер. 20-х гг. XIV в. жил при дворе имп. Людовика IV и входил в число его наиболее доверенных советников. В сочинениях Марсилия Падуанского и О. прослеживаются отголоски общения и обмена идеями; их объединяло критическое отношение к претензиям Римских понтификов на абсолютную власть, однако церковно-политические взгляды О. были более умеренными и по мн. вопросам он занимал более традиционную позицию (подробнее см.: *Lagarde*. 1937).

Основным занятием О. в 30–40-х гг. XIV в. стала лит. деятельность в качестве полемиста. Богословские темы О. обсуждал в контексте обоснования предполагаемого еретического характера мнений папы Римского Иоанна XXII, его преемников на Папском престоле, а также др. оппонентов, принадлежавших к папскому лагерю. Основное содержание

сочинений О. 30-х гг. XIV в. задает богословско-экзегетический и церковно-канонический анализ конкретных спорных вопросов, прежде всего — вопроса о евангельской бедности. Однако постепенно область интересов О. расширяется: от частных вопросов теологии и церковного права он переходит к фундаментальной проблеме принципа власти в Церкви и гос-ве, подробно рассматривает природу этой власти и обосновывает собственные представления о нормативных способах ее реализации (перечень сочинений см.: *The Cambridge Companion to Ockham*. 1999. P. 10–11; анализ исторического и идейного контекста возникновения, обзор содержания и лит-ру см.: *Miethke*. 1969. S. 74–136).

Первым церковно-политическим сочинением, созданным О. в мюнхенский период, стал крупный трактат, получивший известность под условным названием «Труд девяноста дней» (*Opus nonaginta dierum*; крит. изд.: *Ockham*. *OPol*. Vol. 1. P. 292–368; Vol. 2. P. 375–858), т. к. О. в заключительной части свидетельствует, что написал его за это время. Сочинение является ответом на изданную папой Римским Иоанном XXII 16 нояб. 1329 г. буллу «*Quia vir reprobus*» (текст см.: *Bullarium Franciscanum*. 1898. P. 408–449. N 820); в ней Иоанн XXII не только повторил осуждение Михаила из Чезены и его единомышленников как еретиков, но и предложил подробную богословско-экзегетическую аргументацию, обосновывающую заключение об их уклонении в ересь. О. скрупулезно следует тексту папской буллы, разбивая ее на небольшие отрывки; в каждой из 124 глав трактата он предлагает общую богословскую оценку папских аргументов, формулирует и обосновывает альтернативную позицию противостоящих папе Римскому францисканцев, а также разбирает отдельные неточности, неудачные формулировки, ошибки и т. п., встречающиеся в папском тексте. Поскольку в сочинении О. упоминает о проповедях Иоанна XXII, в к-рых тот впервые озвучил собственное представление о т. н. блаженном созерцании (*visio beatifica*), трактат может быть достаточно надежно датирован кон. 1332 — нач. 1333 г. Основное внимание О. уделяет вопросу о евангельской бедности, однако по ходу рассуждения он рассматривает и др.

мнения Иоанна XXII, находя их ошибочными или еретическими. Наиболее важное место среди них занимает учение о блаженном созерцании. Споры вокруг этого учения начались после того, как Иоанн XXII в проповедях заявил, что созерцание Бога, доступное душам умерших праведников сейчас, отличается по содержанию и природе от созерцания «лицом к лицу» сущности Бога в Царствии Небесном после всеобщего воскресения. Это мнение было признано ошибочным не только мюнхенскими францисканцами, но и мн. др. теологами, в т. ч. представителями Парижского ун-та, а также большинством куриальных кардиналов. О. и др. вышедшие из подчинения папе Римскому францисканцы охотно использовали завязавшуюся широкую дискуссию с целью дискредитации Иоанна XXII. Понимая стандартных обвинений, О. в трактате приводит и обнаруженные им лично еретические мнения Иоанна XXII. Так, в 95-й гл. он подробно обсуждает высказанное последним в одной из проповедей мнение, что не следует различать действия Бога согласно абсолютной потенции и согласно упорядоченной потенции, т. к. воля Бога неизменна и Он совершает только то, что может и хочет совершить (см.: *Ockham*. OPol. Vol. 2. P. 715–729). Очевидно, что в данном случае Иоанн XXII публично критиковал то учение О., к-рое было признано еретическим комиссией теологов (сохранившийся отрывок из его проповеди см.: *Ibid*. Vol. 3. P. 230–231). Т. о., на выдвинутое ранее против него обвинение в ереси О. отвечает теперь зеркальным обвинением в адрес самого Римского папы, к-рый будто бы проповедует, что «все совершается только по необходимости», впадая тем самым в очевидную ересь. Внимание О. к этому утверждению папы Иоанна XXII свидетельствует, что О. помнил о нападках на него папских теологов и использовал противостояние с Папским престолом в т. ч. и в целях защиты собственной богословской позиции от подозрений в ереси.

Полемику с папой Римским Иоанном XXII О. продолжил в неск. следующих сочинениях; круг затрагиваемых в них богословских тем оставался примерно тем же, однако О. нередко привлекал новые тексты оппонентов, авторитетные мнения отцов Церкви, рациональные доводы

и т. п. Под давлением кардиналов и теологов Иоанн XXII в янв. 1334 г. несколько смягчил свою позицию и заявил, что он готов признать правоту оппонентов, если она будет ему убедительно доказана, и не имеет намерения учить чему-то, что может быть признано уклонением от истинной веры. О. не удовлетворился подобными уклончивыми формулировками папы Римского и подверг его позицию критическому разбору в трактате «О мнимом отречении Иоанна» (*De revocacione ficta Iohannis*; крит. изд.: *Ockham*. *Dialogus*. 2011. P. 17–76). Примерно в это время О. рассмотрел новые аргументы сторонников Иоанна XXII в соч. «Ответы на некоторые софистические доводы» (*Responsiones ad quasdam rationes sophisticas*; крит. изд.: *Ibid*. P. 77–104). Впосл. эти 2 трактата были объединены под общим заглавием «Об учении Иоанна XXII» (*De dogmatibus Johannis XXII*); уже в ранних рукописях эта компиляция ошибочно представлена как 2-я часть сочинения О. «Диалог», к-рая должна была иметь такое заглавие, однако так и не была написана О. Весной 1334 г. О. создал «Послание меньшим братьям» (*Epistola ad fratres minores*; крит. изд.: *Idem*. OPol. Vol. 3. P. 6–17), письмо апологетического характера, отправленное верным Папскому престолу францисканцам, собравшимся на капитул в Ассизи в 1334 г.; в письме О. объясняет причины, побудившие его разорвать церковное общение с папой Римским Иоанном XXII, а также приводит сводный перечень предполагаемых ересей последнего. На протяжении 1334 г. О. работал над 1-й частью соч. «Диалог» (*Dialogus*; крит. изд. отсутствует; предварительная интернет-публикация: *Idem*. *Dialogus*. 1995–2015), которая была завершена в 1335 г. Используя форму диалога учителя и ученика, О. последовательно строит «теорию ереси». Он подробно излагает и обосновывает свои представления о том, кто может считаться еретиком, как следует поступать по отношению к заподозренным в ереси и к упорствующим еретикам, а также какие действия допустимы и необходимы, если под подозрение в ереси попадает папа Римский.

После кончины 4 дек. 1334 г. папы Римского Иоанна XXII составленное им на смертном одре завещание было обнаружено его преемником

Бенедиктом XII (текст см.: *Chartularium Universitatis Parisiensis* / Ed. H. Denifle, A. Chatelain. P. 1891. Vol. 2. P. 440–441). Из этого документа следует, что перед смертью Иоанн XXII отказался от прежних взглядов по вопросу о блаженном созерцании, полностью подчинил себя авторитету Церкви и своих буд. преемников, а также признал, что святые ныне созерцают сущность Бога «насколько это позволяют состояние и положение очищенных душ». Познакомившись в нач. 1335 г. с текстом завещания, О. стал работать над новым соч. «Трактат против Иоанна» (*Tractatus contra Ioannem*; крит. изд.: *Ockham*. OPol. Vol. 3. P. 29–156), к-рое было завершено не позднее янв. 1336 г. Подобно др. францисканским оппонентам Папского престола, О. ставит под сомнение подлинность завещания, намекая, что оно могло быть составлено кардиналами от лица находившегося перед смертью в бессознательном состоянии Иоанна XXII. Однако, даже если завещание подлинно, оно, согласно О., не оправдывает Иоанна XXII от обвинений в ереси, поскольку в нем папа Римский не покаялся во всех своих ересьях и не осудил их прямо и без двусмысленностей, ограничившись общими выражениями. О. выражает надежду, что Бенедикт XII осудит своего предшественника как еретика и откажется следовать всем его еретическим мнениям.

После издания папой Римским Бенедиктом XII булл «*Benedictus Deus*» (29 янв. 1336), в к-рой было сформулировано нормативное учение католич. Церкви о блаженном созерцании, и «*Redemptor noster*» (28 нояб. 1336), в к-рой был представлен новый устав (*ordinationes*) ордена францисканцев, О. убедился в тщетности этих надежд. В 1-м документе Бенедикт XII осудил еретические мнения по вопросу о блаженном созерцании, однако не стал осуждать как еретика их защитника, папу Римского Иоанна XXII; во 2-м документе он поддержал позицию своих предшественников по вопросу евангельской бедности и особо подчеркнул, что вынесение окончательного суждения по любым богословским вопросам является прерогативой Папского престола, после обращения к к-рому за решением все споры монахов и теологов должны быть прекращены. Позицию папы Римского Бенедикта XII и изданные

им декреты О. подверг жесткой критике в пространном соч. «Трактат против Бенедикта» (*Tractatus contra Benedictum*; крит. изд.: *Ibid.* P. 165–322), над к-рым он работал в 1337–1338 гг. Трактат состоит из 7 книг. В 1-й кн. О. объявляет папу Римского Бенедикта XII еретиком, поскольку тот не исполнил свою обязанность осудить ереси и заблуждения предшественника на Папском престоле, прежде всего — относящиеся к вопросу о евангельской бедности. Во 2-й кн. О. пытается доказать, что Бенедикт XII, выразив корректное церковное учение о блаженном созерцании, при этом не покаялся в том, что прежде имплицитно разделял позицию Иоанна XXII, не осуждая его как еретика, и в силу этого продолжает оставаться сообщником еретика и еретиком. В 3-й кн. О. приводит дополнительные аргументы в пользу заключения о том, что Иоанн XXII является законным еретиком и сторонником уже осужденных Церковью ересей; он цитирует и критически рассматривает отрывки его проповедей. О. разбирает также нек-рые философские и богословские суждения, извлеченные из теологических трактатов верного Папскому престолу генерального министра ордена францисканцев Герарда Одониса, обвиняя и его во мн. ересях. Темой 4-й кн. является предложенное в булле «*Redemptor noster*» учение о высшем авторитете Папского престола в вопросах веры; О. осуждает авторитарную позицию папы Римского как «худшую из ересей», т. к. ее сторонники ставят вероучительную истину в зависимость от мнения одного человека. В 5-й и 6-й книгах О. впервые обращается к богословскому и церковно-каноническому анализу спора о разделении властных полномочий между Римскими папами и светскими государями. О. отвергает как ошибочное и еретическое мнение о том, что законно избранный император может осуществлять свои обязанности только после получения одобрения со стороны Римского папы. Не аннулируя незаконные декреты Иоанна XXII, направленные против имп. Людовика IV, папа Римский Бенедикт XII поддержал и усилил его ереси и заблуждения. В заключительной, 7-й кн. О. обсуждает церковный статус Бенедикта XII, предлагает программу канонически допустимых мер борьбы с ним и рас-

сматривает наказания, к-рые могут и должны быть наложены на него как на еретика и гос. преступника.

Между 1338 и 1342 гг. О. создал неск. программных церковно-политических сочинений, в к-рых подробно изложил выработанную им интерпретацию исторического и канонического представления о «полноте власти» (*plentitudo potestatis*), к-рой обладают Римские понтифики. Соглашаясь, что учение об особой власти Римских епископов в Церкви укоренено в традиции, О. отказывается понимать «полноту власти» в расширенном и безусловном смысле. Он настаивает, что и в области духовного управления (*in spiritualibus*), и тем более в области мирского управления (*in temporalibus*) власть Римских пап ограничена божественным законом, т. е. учением Свящ. Писания, церковными установлениями и общим суждением Церкви, и естественным законом, на к-ром основываются гос. властные и общественные институты. Наиболее ярко и последовательно эта позиция О. представлена в соч. «Краткое рассуждение о тиранничестве над божественными и человеческими вещами» (*Breviloquium de principatu tyrannico super divina et humana*; крит. изд.: *Ockham. OPol. Vol. 4. P. 97–260*; заключительная часть сочинения не сохранилась). Тема соотношения высшей светской власти императора и высшей церковной власти папы Римского подробно обсуждается в соч. «Восемь вопросов о власти папы» (*Octo quaestiones de potestate papae*; крит. изд.: *Ibid. Vol. 1. P. 13–221*), к-рое было написано в 1340–1341 гг. по просьбе имп. Людовика IV. Этой же теме посвящена 3-я кн. соч. «Диалог» (*Dialogus*; крит. изд. отсутствует; предварительная интернет-публикация: *Idem. Dialogus. 1995–2015*), над которой О. работал в 1-й пол. 40-х гг. XIV в.; окончание книги не сохранилось; вероятно, сочинение не было завершено (подробнее см.: *Miethke. 1969. S. 117–125*).

В 1342 г. произошли неск. событий, оказавших существенное влияние на жизнь О. и его положение в Мюнхене: 25 апр. скончался папа Римский Бенедикт XII, в мае новым Римским папой стал Климент VI (1342–1352), талантливый теолог и опытный дипломат, 29 нояб. умер предводитель францисканской оппозиции Михаил из Чезены. О. стал

его формальным преемником и получил печать ордена францисканцев. Однако реально в его подчинении оставались лишь немногочисленные францисканцы, пребывавшие во владениях Людовика IV. Попытки Михаила из Чезены, О. и др. противостоявших Римским папам францисканцев склонить на свою сторону францисканское большинство не увенчались успехом. Возникновение крупного раскола в ордене францисканцев было успешно предотвращено Римскими папами и верным им генеральным министром францисканцев Герардом Одонисом. Датированные периодом с 1331 по 1346 г. секретные инструкции имп. Людовика IV для его представителей в Папской курии, а также его письма Римским папам свидетельствуют, что в случае достижения политической договоренности с Папским престолом он в числе проч. уступок был готов лишиться скрывавшихся в Мюнхене францисканцев своей поддержки, признать их еретиками, выслать за пределы империи или передать церковным властям для суда (подробнее о ходе переговоров императора с Римскими папами см.: *Schütz. 1973*). О. осознавал непрочность своего положения в Мюнхене; вероятно, именно по этой причине в период между 1342 и 1346 гг., когда шли переговоры папы Римского Климента VI и имп. Людовика IV, он не создал ни одного нового сочинения. Ситуация коренным образом изменилась в 1346 г., когда Климент VII повторно подверг имп. Людовика IV отлучению от Церкви, а нек-рые герм. курфюрсты при поддержке Римского папы избрали альтернативным герм. королем Карла Люксембурга (после 1355 — имп. Карл IV), тем самым отказавшись признать Людовика IV законным императором. Понимая, что в сложившейся ситуации примирение императора с Римским папой невозможно, О. в последний раз выступил с аналогией собственных церковно-политических взглядов и подвел итог многолетней полемики с «Авиньонской Церковью», т. е. с пребывавшими в Авиньоне Римскими папами и их сторонниками, в соч. «О власти императоров и понтификов» (*De imperatorum et pontificum potestate*; крит. изд.: *Ockham. OPol. Vol. 4. P. 279–355*), которое было завершено в кон. 1346 или нач. 1347 г.

До кон. XX в. предметом дискуссий оставались вопросы о дате кончины О. и о том, примирился ли он перед смертью с католич. Церковью. Основанием для положительного ответа на последний вопрос служил датированный 8 июня 1349 г. ответ папы Римского Климента VI на донесение генерального министра ордена францисканцев, в к-ром сообщалось, что некий «Вильгельм из Англии» (Guilelmus de Anglia) вернул орденскую печать, и испрашивалось дозволение на воссоединение его и др. покаявшихся мюнхенских францисканцев с Церковью. Начиная с XVII в. католич. историки, опираясь на это свидетельство, во многом по идеологическим причинам утверждали, что О. покаялся в 1348 или 1349 г. и вскоре после этого скончался во время эпидемии чумы. Решающий аргумент против гипотез о смерти О. в 1348 или 1349 г. и о его примирении с католич. Церковью был выдвинут в 1982 г. Г. Галем (см.: *Gál.* 1982). Галь получил из архивов Ватикана регистр донесения генерального министра ордена францисканцев, на к-рое отвечал папа Римский Климент VI. Из текста регистра следует, что Вильгельм из Англии и О. — разные лица, т. к. Вильгельм из Англии назван в нем «помощником брата Вильгельма Оккама» (*frater Guillelmus de Anglia, socius fratris Guillelmi Ocham* — *Ibid.* P. 91). Т. о., уже после кончины О. носивший одинаковое с ним имя ближайший сподвижник из числа францисканцев, о к-ром ничего более не известно, отправил генеральному министру полученную от О. орденскую печать, заявив от собственного лица и от лица др. мюнхенских монахов о желании примириться с Церковью. В свете этого не остается оснований для сомнения в корректности той даты кончины О., к-рая засвидетельствована в его надгробной надписи и хрониках: «...за четыре дня до апрельских ид в лето Господне 1347», т. е. 10 апр. 1347 г. (в хрониках встречается также датировка 9 апр., однако она ошибочна и, вероятно, является следствием описки в рим. обозначении дня: V idus вместо правильного IV idus; см.: *Ibid.* P. 95; *Wood.* 1997. P. 11. Not. 29; *Аполлонов.* 2002. С. IX–X). О. был погребен в алтарном хоре главного храма францисканского мон-ря св. Антония (*Kloster Sankt Antonius*) в Мюнхене. В 1802 г. мон-рь был упразднен, и все его строения восп.

оказались разрушены; местонахождение останков О. ныне неизвестно (см.: *Leppin.* 2012. S. 272).

Учение. Принадлежа к традиции католич. схоластики, О. был прежде всего христ. теологом; философские построения интересовали его не сами по себе, но в тесной связи с их ролью вспомогательного инструмента для решения теологических вопросов. Этим объясняются многие случаи, в которых О. проявляет философскую непоследовательность: приходя путем философского исследования проблемы к неким выводам, он затем корректирует их и делает оговорки с целью не допустить их противоречия истинам теологии. Показательным примером здесь является учение О. о том, что реально существует лишь 2 из 10 аристотелевских категорий: субстанция (*substantia*) и качество (*qualitas*). Реальное существование качества О. допускает не по философским основаниям, но по той причине, что оно требуется для выработанного им рационального обоснования еucharистического пресуществления. Более того, в триадологических построениях он вынужден допустить реальное существование еще одной категории, отношения (*relatio*), поскольку, согласно католич. теологам, реальные отношения являются онтологическим основанием, задающим способы бытия Лиц Св. Троицы без нарушения единства Бога (см.: *Spade.* 1999. P. 104–106).

Несмотря на теологическую осторожность О., ему удалось значительно продвинуться на пути разграничения областей теологии и философии. Полного и последовательного отделения философии от теологии О. не мог достигнуть в силу изначальной теологизирующей установки, предполагающей признание того, что полнота истинного знания о Боге, мире и человеке дана в христ. откровении. Как верующий христианин и христ. теолог О. был вынужден проверять результаты философских изысканий на их соответствие церковному учению, однако в отличие от мн. схоластов он смело формулировал, к каким выводам он пришел бы, если бы рассуждал исключительно как философ и не был связан догматикой. Тем самым О. искусно выявил точки, в к-рых существует постоянное рациональное напряжение между теологией и философией. Во мн. случаях позиция

О. является критической и даже скептической: он умело находит противоречия и несогласованности в теологических доказательствах и построениях предшествующих схоластов, однако вместо рационального введения и обоснования собственного решения теологической проблемы постулирует недоступность исслеуемого предмета ограниченным способностям человеческого разума, предлагая принять данную в откровении теологическую истину в акте веры. Несмотря на фидеизм такого рода, ярко выразившийся в подходах О. ко мн. проблемам теологии, он допускает рациональное объяснение тех положений теологии, к-рые не могут быть рационально обнаружены и доказаны. Статус теологии как доказательной науки в аристотелевском смысле у О. предельно проблематизируется, однако при этом сохраняется базовая для всей схоластики уверенность в допустимости и продуктивности интерпретации в рамках теологии религ. истин с помощью системы метафизических понятий.

О. хорошо знал труды мн. предшествующих и живших с ним в одно время представителей схоластической теологии. В философских и богословских сочинениях он цитирует и обсуждает мнения Фомы Аквинского, Генриха Гентского, *Эгидия Римского*, *Рихарда из Медиавиллы*, Вальтера из Чаттона, Петра Аурели и мн. др. При этом определяющее влияние на формирование мировоззрения О. оказали сочинения и идеи Иоанна Дунса Скота. Из трудов Иоанна Дунса Скота О. почерпнул мн. системообразующие элементы собственной философской теологии. Однако О. не был простым подражателем и последователем Иоанна Дунса Скота, скотистом в узком школьном смысле. Нек-рые скотистские концепции получили у О. радикальное развитие в принципиально новых направлениях; мн. фундаментальные положения скотистской метафизики О. эксплицитно отвергает и подробно критикует.

Философские взгляды. I. Методология: «бритва Оккама». Имя О. в истории философии оказалось связано с широко применявшимся им и его последователями методологическим принципом, получившим в XIX в. название «бритва Оккама» (использовалось также название «бритва номиналистов»). В наибо-



более известной формулировке принцип гласит: «Сущности не следует умножать без необходимости» (*Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*; об истории формулировок см.: *Hübener*. 1983). В такой форме принцип не встречается в сочинениях О., однако он часто использует в рассуждениях 2 эквивалентных по философскому смыслу и назначению положения: 1) «Множественность не следует полагать без необходимости» (*Pluralitas non est ponenda sine necessitate*; напр., см.: *Ockham*. OTh. Vol. 5. P. 256, 404, 414, 442; Vol. 6. P. 17, 59, 408; Vol. 7. P. 51, 213, 331; Vol. 9. P. 178, 225, 621, 724, 763; *Idem*. OPh. Vol. 4. P. 118, 525; Vol. 5. P. 181; Vol. 6. P. 131; также ср.: *Idem*. OTh. Vol. 4. P. 157; Vol. 5. P. 268; Vol. 6. P. 281; Vol. 9. P. 727); 2) «То, что может быть совершенно посредством меньшего числа [причин], напрасно совершалось бы посредством большего числа [причин]» (*Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora*; напр., см.: *Idem*. OTh. Vol. 3. P. 475; Vol. 4. P. 157, 176). Впосл. принцип О. был назван «бритвой», поскольку он требует «срезать», т. е. устранять из рассуждений избыточные философские допущения, вводимые без необходимого обоснования. В совр. философии «бритва Оккама» рассматривается как базовое положение методологического редукционизма — принцип парсимонии, или принцип экономии (подробнее об исторических разновидностях и философском значении принципа см.: *Sober*. 2015; также ср.: *Miethke*. 1969. S. 238–244).

Требование устранения избыточных метафизических объектов неоднократно в разном виде высказывалось философами и до О. Формулировка этого требования и его интерпретация были, по всей вероятности, заимствованы О. у Иоанна Дунса Скота, в сочинениях к-рого изредка встречаются и используются в аргументации точные эквиваленты принципа экономии: «Никогда не следует полагать множественность без необходимости» (напр., см.: *Ioan. D. Scot*. *Ordinatio*. I 2. 2. 1 — 4. 370 // *Idem*. *Opera omnia*. Vat., 1950. Vol. 2. P. 341; *Idem*. *De primo princ*. 2. 15); «Не следует полагать многое там, где достаточно одного» (см.: *Idem*. *Reportatio 1-A*. I 3. 4. 116 // *Idem* / Ed. A. B. Wolter, O. V. Bychkov. *St. Bonaventure* (N. Y.), 2004. Vol. 1. P. 217). Как и Иоанн Дунс Скот, О. полагал,

что принцип экономии имеет косвенное онтологическое обоснование, т. к. он следует из философско-теологического положения, согласно к-рому Бог и природа не действуют напрасно и избыточно, не осуществляют с помощью большего числа причин то, что может быть осуществлено с помощью меньшего числа причин. Это положение, к-рое не может быть доказано эмпирически, рационально или теологически, но вводится как аксиоматическое допущение, разделяли мн. средневек. схоласты. В явном виде оно было введено в философию еще Аристотелем, в сочинениях к-рого встречаются близкие по смыслу формулировки: «Бог и природа ничего не делают напрасно» (*Arist. De cael.* I 4. 271a); «Природа ничего не делает напрасно и не испытывает недостатка в необходимом» (*Idem*. *De anima*. III 9. 432b).

Аристотелевское онтологическое положение об «экономном» характере деятельности Бога и природы стало у средневек. схоластов неявным основанием для введения методологического принципа экономии, задающего требование устранять из философских построений избыточные и лишние объекты. Однако при перенесении положения Аристотеля в область христ. теологии, основывающейся не на анализе абстрактных философских понятий, а на конкретном содержании откровения, оно оказывается очевидно несостоятельным, т. к. из Свящ. Писания следует, что Бог использовал и использует более сложные средства там, где с логической и теоретической т. зр. могли быть использованы более простые. О. осознавал это противоречие, однако оно не заставило его усомниться в принципе экономии. Считая его безусловно значимым в области философии, О. был вынужден сделать эксплицитное исключение для области теологии. Относительно «теологической» множественности О. заявляет: «Бог часто совершает посредством большего числа [причин] (*per plura*) то, что Он мог бы совершить посредством меньшего числа [причин] (*per pauciora*); здесь не нужно искать какое-то основание этого, поскольку в силу того, что Он так хочет, это совершается не напрасно, но надлежащим образом» (см.: *Ockham*. OTh. Vol. 3. P. 432; также ср.: *Ibid*. P. 478; *Ibid*. Vol. 9. P. 450; ср.: *Miethke*. 1969. S. 242).

Неприменимость принципа экономии в теологии заставила О. более точно сформулировать правила его использования. Представляя принцип экономии в развернутой форме, О. пишет: «Напрасно совершалось бы посредством большего то, что может совершиться посредством меньшего, ибо принцип, который не следует отрицать, заключается в том, что не следует полагать никакую множественность, если в [ее необходимости] не убеждает разумное обоснование (*ratio*), опыт (*experientia*) или авторитет (*auctoritas*)» (*Ockham*. OTh. Vol. 10. P. 157–158; также ср.: *Ibid*. Vol. 4. P. 290). Тем самым О. связывает принцип экономии с др. базовым методологическим принципом, получившим впосл. наименование «закон достаточного основания», и выделяет 3 критерия необходимости множественности, т. е. 3 основания, в случае наличия которых принцип экономии перестает действовать и становится допустимым предпочтение множественности единичности, а более сложного объяснения — более простому: 1) логико-философское обоснование; 2) непосредственная эмпирическая данность; 3) авторитетное свидетельство, т. е. для О. как для христ. теолога — свидетельство Свящ. Писания или учения Церкви. Т. о., согласно О., при использовании принципа экономии требуется показать, что отвергаемая множественность не является логически, эмпирически или религиозно необходимой. Применяя принцип экономии в конкретных рассуждениях, О. часто предлагает такое обоснование, однако далеко не во всех случаях строит его с надлежащей строгостью. Нередко он критикует сложность объяснения как таковую, вслед. чего далеко не все выводы О., при обосновании к-рых используется принцип экономии, являются безупречными даже с т. зр. его собственных методологических установок.

Вопреки расхожим представлениям, «бритва Оккама» не может сама по себе служить для доказательства того, что тот или иной метафизический объект (сущность, явление, причина и т. п.) не существует или что некое сложное объяснение ошибочно. Принцип экономии лишь предостерегает об опасности произвольного введения объектов без достаточных оснований для этого, поскольку это приводит к бессмысленному





наращиванию лишённых реальных коррелятов понятий и концепций. На примере философских и теологических рассуждений О. хорошо видно, что допущение или недопущение существования неких объектов зависит не от принципа экономии как такового, но от того, какие основания для полагания существования объектов считаются необходимыми и достаточными. Это определяется путем последовательного использования признанного нормативным способа обоснования утверждений, причем всегда в рамках конкретной философской или мировоззренческой системы убеждений и на основе аксиоматически задаваемой в ней онтологической картины мира (см.: Spade. 1999. P. 102).

II. Онтология, теория познания, логика. Особенностью онтологии О. является ее выраженный рационально-логический характер. Хотя О. подчеркивал важность непосредственного опыта, являющегося основой всякого научного знания, он не был ученым-эмпириком и мало интересовался опытным исследованием мира путем наблюдений и экспериментов, сводя большинство традиц. проблем аристотелевской физики к анализу соответствующих логико-онтологических концепций (подробнее см.: Goddu. 1984. P. 83–236). Онтологический номинализм О. является вместе с тем логическим идеализмом, поскольку все его теоретическое содержание задается посредством совершающегося по логическим правилам оперирования с идеальными объектами — ментальными понятиями (концептами) и вербальными терминами (обзор основных философских концепций О. см.: Miethke. 1969. S. 137–264; McCord Adams. 1987. P. 3–899).

В онтологических построениях О. опирается на средневек. аристотелизм, подвергаемый заметному упрощению с помощью постоянно используемого им принципа экономии. Согласно О., весь тварный мир состоит из единичных вещей (res). Отказываясь от сложных концепций, в рамках которых выявлялись различия между сущностью (essentia) и существованием (бытием; esse existere), О. утверждает, что слова «вещь» (res) и «бытие» (esse) «обозначают то же и тех же», т. е. отсылают к одной и той же сущей вещи, поэтому «бытие не есть какая-то вещь, отличная от сущности (enti-

tate) вещи» (см.: Ockham. OPh. Vol. 1. P. 553–554; Оккам. Избр. С. 141, 143). Вещью в строгом смысле слова в онтологии О. признаётся то, что обладает не только бытием в мышлении или в возможности (как, напр., химера), но и бытием в действительности, или реальным (вещным) бытием. К таким вещам О., подобно др. схоластам, относит прежде всего индивидуальное сущее, или субстанции (конкретный ангел, человек, камень и т. п.). В общем случае эти субстанции образованы из материи и формы (или неск. оформляющих материю форм, как, напр., в случае человека); они могут состоять из мн. частей, однако при этом они есть нечто «само по себе единое» (unum per se) и реально отличаются друг от друга. Помимо этого, согласно О., реальным бытием обладают качества (qualitas), к-рые реально отличаются от субстанций и образуют класс единичных акциденций (напр., конкретная белизна, теплота, ученость и т. п.). Это представление О. отражает традиц. логико-онтологическую схему, в которой акциденции распределялись соответственно 9 аристотелевским категориям. Однако О., руководствуясь принципом экономии, подвергает эту схему редукции: он утверждает, что всякая реально существующая акциденция есть качество, тогда как прочие аристотелевские категории либо могут быть переинтерпретированы как качества, либо не имеют реального бытия как вещи или в вещах, но представляют собой способы мышления о вещах, свойственные человеческому разуму (см.: Wood. 1997. P. 30). О. настаивает, что существует лишь 2 типа различия: реальное различие (distinctio realis), т. е. различие между вещами, к-рые могут существовать независимо друг от друга, и рациональное (логическое) различие (distinctio rationis), к-рое не отражает бытийную структуру единичной вещи, но переносится на нее разумом в процессе ее познания и сопоставления с др. вещами: «В творениях не может быть никакого различия, [существующего] вне [познающей их] души, если нет различных вещей» (Ockham. OPh. Vol. 1. P. 54; Оккам. Избр. С. 123). Опираясь на это убеждение, О. отвергает подробно обоснованное Иоанном Дунсом Скотом учение о формальном различии (distinctio formalis), т. е. представление о том, что одна обладаю-

щая реальным тождеством вещь (напр., единичный человек) может производить в познающем разуме разные понятия, к-рые не просто являются способами взгляда на нее человеческого ума извне, но отражают реальную сложную бытийную структуру самой вещи.

Постулат о том, что существуют лишь реально различные единичные вещи и качества, и отрицание наличия формальных различий в бытийной структуре единичных вещей используются О. для обоснования предложенного им номиналистического решения проблемы универсалий. Согласно аргументации О., некая универсалия, напр., «человечность», не может существовать вне индивидуальных вещей, поскольку в этом случае она будет не чем-то общим для группы вещей, а самостоятельной индивидуальной вещью, непроясненным образом связанной с этими вещами. Тем самым О. отвергает позицию строгого реализма, сторонники к-рого полагали, что универсалии реально отличаются от вещей и существуют вне их, напр., как идеи, формы, логосы и т. п. (см.: Ibid. P. 50–54; Там же. С. 119–123). Умеренную версию реализма О. рассматривает и критикует на примере учения Иоанна Дунса Скота об «общей природе» (natura communis), к-рая формально отличается от того индивидуального сущего, к-рое ей обладает, однако реально не существует отдельно от этого сущего (см.: Ibid. P. 54–57; Там же. С. 123–129). Посредством ряда аргументов, к-рые по большей части имеют понятийно-логический, а нередко и откровенно софистический характер, О. стремится показать, что «общая природа», к-рую он интерпретирует как некую мнимую субстанциальную вещь, не может быть одновременно единичной и множественной. О. не принимает во внимание, что для Иоанна Дунса Скота и др. сторонников учения об «общей природе» эта концепция имела не только абстрактно-логический характер, но и использовалась как инструмент, необходимый для объяснения эмпирически наблюдаемого факта общности индивидов, бытийной связи между ними. Эмпирические корни проблематики общего хорошо видны при анализе проблемы происхождения в живой природе: люди рождаются от людей, но не рождаются от собак, поэтому при



всех отличиях индивидов внутри биологического вида прослеживается не только внешняя, но и некая внутренняя общность. Реальность такой общности в рамках системы *O.* остается неосмысленной и необъясненной. Для *O.* и форма, и материя, и природа всегда являются «частными» (*particularis*), поэтому в рамках его системы между единичными вещами возможно лишь внешнее отношение подобия (*similitudo*) и общность в разуме (*ratio*), но не подлинная внутренняя общность природы. Поэтому, согласно *O.*, универсалия есть лишь общее понятие (*conceptus*) или соответствующее ему общее имя (*nomen*). Эти понятия и имена разум человека использует при объединении в процессе познания неких вещей в группы по принципу их подобия друг другу. Поскольку такое подобие может рассматриваться в разных аспектах и на разных уровнях, постольку возможны многообразные универсальные понятия: «человек», «животное», «белизна», «сущее» и т. п. Так понятие общее не существует реально, но есть лишь содержание ума и речи человека, в к-рых оно всегда имплицитно соотносится с познаваемыми единичными вещами. Всякая универсалия по своей природе есть «одна единичная вещь» (*una res singularis*), т. е. одно конкретное понятие или слово; она называется универсалией (т. е. чем-то общим) только в смысле обозначения (*per significationem*), «поскольку есть знак многого» (см.: *Ibid.* P. 48; Там же. С. 115). Вслед этого проблематика общего переносится *O.* из онтологии в теорию познания и логику (подробнее об онтологии *O.* см.: *Schulthess.* 1992. S. 115–170; *Spade.* 1999; *Pelletier.* 2013; *Roques.* 2016).

Применяя собственные онтологические принципы в области учения о познании, *O.* исходит из убеждения, что непосредственное познание единичных вещей является основой познания общего. *O.* заимствует у Иоанна Дунса Скота учение о различии между интуитивным и абстрактивным познанием, переосмысляя при этом критерий их разделения. Согласно *O.*, оба вида познания направлены на единичную вещь, однако при интуитивном познании вещь реально дана познающему, в след. чего он может в самом познавательном акте вынести очевидное и истинное суждение о ее существовании или

несуществовании, тогда как при абстрактивном познании вещь познаётся вне связи с ее актуальным существованием, т. е. только в понятии. Поскольку понятие в обычных условиях (т. е. без учета возможного сверхъестественного вмешательства Бога) может сформироваться только в акте интуитивного познания, абстрактивное познание вторично по отношению к интуитивному и основывается на нем: «Абстрактивное познание единичного предполагает интуитивное познание в отношении того же самого объекта, но не наоборот» (*Ockham.* *OTh.* Vol. 9. P. 73; *Оккам.* Избр. С. 109).

В теориях познания Фомы Аквинского, Иоанна Дунса Скота и ряда др. схоластов XIII–XIV вв., на к-рые опирался *O.*, высшим объектом познавательного акта считался «уразумеваемый вид» (*species intelligibilis*), к-рый активный разум создает при взаимодействии с единичным чувственным видом (*species sensibilis*), или фантазмом (*phantasma*), предоставляемым разуму чувствами. Этот разумный образ является основой знания об общем, в нем схватывается сущность (чтойность) вещи, отражаемая затем в общем понятии. Первоначально *O.* придерживался весьма близкого мнения, считая, что в акте познания разум собственной силой формирует «измышление» (*fictum*, от *fingere* — формировать, создавать, измышлять), точный мыслительный образ вещи, посредством к-рого сама вещь получает «объективное бытие» (*esse obiectivum*) в разуме, т. е. интенциональное бытие в качестве помысленной разумом. Когда разум направляет свой акт не на единичные вещи, а на эти измышления, он создает общее, или универсальное, понятие (*conceptus*), к-рое «изваяно» (*fictus*) на основе «ранее познанных единичных вещей» и «извлечено» (*abstractus*) из них (см.: *Ibid.* Vol. 2. P. 271–276; Там же. С. 129–133). В дальнейшем *O.* переосмыслил эту концепцию: руководствуясь принципом экономии и желая более строго и жестко связать понятия с вещами, он отказался от учения о любых мыслительных образах. Согласно *O.*, познаются не некие виды или образы, а всегда сами единичные вещи. Акт уразумевания (*actus intelligendi*), т. е. высший познавательный акт разума, *O.* признал тождественным претерпеванию души воздействием познаваемой вещи

(*passio animae*) и отпечатляющемуся в душе понятию (*conceptus*). Первичный познавательный акт (первичная интенция разума) направлен на саму вещь, и в нем она познаётся как единичное, а вторичный познавательный акт (вторичная интенция разума) направлен на первичные акты познания единичного; при этом, согласно *O.*, во вторичном акте в общем случае, т. е. при отсутствии меняющего фокус познания специального вмешательства воли, не познаются сами эти первичные акты, а обобщается по некоему признаку полученное в них содержание. Вторичный познавательный акт *O.* отождествляет с общими понятиями — универсалиями, т. е. с понятиями, в которых отражена обобщающая обработка разумом содержания базовых актов познания единичных вещей (см.: *Pasnau.* 1997. P. 286–289). Т. о., ориентация на принцип экономии приводит *O.* к методологически проблематичному слиянию акта, его содержания и его результата.

Познавательный акт понимается у *O.* пассивно, как некое производимое вещью в разуме реальное «качество» разума; *O.* объявляет вещь «производящей причиной» познания, а разум — лишь «материальной причиной», т. е. чем-то, что претерпевает изменение в результате воздействия (см.: *Ockham.* *OTh.* Vol. 8. P. 167). Предлагая подробную аргументацию в пользу представления о пассивности разума в познании, *O.* завершает рассуждение неожиданным заявлением, что «из-за авторитета святых и философов» он придерживается иного мнения и согласен считать разум активным (см.: *Ibid.* P. 191). На этом примере хорошо виден характерный для мн. философских построений *O.* разрыв между формальным присоединением к традиц. позиции и рациональным обоснованием противоположного заключения (подробнее см.: *Pasnau.* 1997. P. 150–158). Опираясь на онтологическое представление о реальном существовании качеств, *O.* признаёт качествами души ее акт (*actus*), т. е. конкретное познавательное действие-претерпевание, к-рое как бы отпечатывается в душе, и ее навык (*habitus*), т. е. сохранение в душе похожих актов с их содержанием и результатом, что позволяет человеку воспроизводить ранее уже совершённые акты и оперировать с их результатами. Отказываясь от

теории образов и от представления об активно-интенциональном характере деятельности разума, О. закономерно приходит к представлению о пассивном отражении вещей разумом и переносит всю активность в сферу воли, к-рая управляет разумом. При этом детально структуру процесса разумного отражения действительности и воздействия воли на разум О. не объясняет. Он лишь постулирует, что при соприкосновении разума и познаваемого объекта в надлежащих условиях в разуме с необходимостью возникает обладающий очевидностью и достоверностью познавательный акт, причем этот акт есть одновременно адекватное ментальное понятие вещи. Согласно представлениям О., из таких ментальных понятий складывается общий для всех людей ментальный язык, отображением которого являются все вербальные языки, к-рые структурно и содержательно зависят от него. Вслед. введения учения о ментальном языке номинализм О. отличается от радикального номинализма, сторонники к-рого считают, что любые общие понятия и имена связываются с вещами произвольно, поэтому в строгом смысле универсалии могут как обозначать некое действительное подобие в вещах, так и безосновательно объединять никак не связанные в реальности вещи. Признавая, что вербальные имена (слова-знаки конкретного языка) устанавливаются конвенционально, О. вместе с тем был убежден, что логически корректный язык строится не произвольно, но отражает познаваемые разумом связи универсальных понятий, в к-рых в свою очередь выражены разные уровни подобия единичных реальных вещей друг другу. Это позволяет нек-рым исследователям рассматривать номинализм О. как концептуализм, т. к. конститутивную роль в нем выполняют ментальные понятия-слова, обеспечивающие наличие постоянной связи между познаваемым миром и выражающими это познание вербальными языками (подробнее о теории познания и семантическом учении О. см.: *Аполлонов*. 2002. С. XXXI–XXXVIII; *Перлер*. 2016. С. 369–455; *Hochstetter*. 1927; *Tachau*. 1988; *Schulthess*. 1992. S. 171–273; *Michon*. 1994; *Pasnau*. 1997; *Panaccio*. 2004; *Schierbaum*. 2014).

Основой логических построений О. является учение о терминах (ter-

minus), базовых языковых и логических элементах, из к-рых составляются высказывания (propositio). В качестве термина может выступать любая простая или сложная языковая единица, которая способна занимать в высказывании типа «S есть P» место субъекта (S) или предиката (P). По способу существования термины делятся на ментальные (понятия-слова) и вербальные (слова в традиц. смысле, которые могут быть как устными, так и письменными). Ментальные термины являются естественными знаками вещей, а вербальные термины — произвольно установленными знаками, к-рые с функциональной т. зр. подчинены понятиям и служат знаками понятий, а через них — знаками вещей. О. принимает традиц. деление терминов на категорематические, к-рые задают материальное содержание высказывания (имена собственных и прилагательные, а также др. сводимые к ним речевые единицы), и синкатегорематические, посредством к-рых осуществляется формальная организация высказывания (напр., «есть», «и», «или», «не», «если», «то», «всякий», «ни один» и т. п.). Категорематические термины делятся на абсолютные и коннотативные (т. е. соозначающие). Абсолютный термин обозначает только ту вещь, которую он замещает в высказывании (напр., «человек» обозначает только какого-то человека); коннотативный термин обозначает нечто прямо и первично, а нечто — вторично (напр., «белое» в высказывании первично обозначает некую белую вещь, а вторично — белизну как качество). Вслед. онтологической и эпистемологической ориентации О. на единичные вещи фундаментальное значение в его логике приобретает теория суппозиции, т. е. учение о том, по каким принципам и правилам уже получившие некое значение в определенном языке термины замещают в высказывании те объекты, знаками к-рых они служат. При разработке этой теории О. опирается на достижения предшествующих средневеков. логиков, однако переосмысляет их в номиналистическом ключе. Основным видом суппозиции, разделяемым затем на неск. подвидов, у О. становится персональная суппозиция (suppositio personalis), в к-рой термин замещает либо обозначаемую им реальную вещь, отраженную в понятии, либо

обозначаемое им разумное понятие. Предлагаемое О. в теории суппозиции О. типологическое деление, по его убеждению, должно служить для выявления и исключения ошибочных и софистических рассуждений путем анализа особенностей используемых в высказываниях суппозиций. На основе учения о терминах и теории суппозиций О. строит теорию высказываний, теорию следований и силлогистику, к-рые в целом имеют традиц. характер, однако во мн. случаях содержат новые интуиции, оказавшиеся продуктивными и имевшие важное значение для дальнейшего развития средневековой логики (подробнее о логических идеях О. см.: *Аполлонов*. 2002. С. XV–XXX; *Moody*. 1935; *The Cambridge Companion to Ockham*. 1999. P. 31–75; *Maurer*. 1999. P. 14–102; *Möllmann*. 2013).

Богословские взгляды. Рассмотрению конкретных областей и тем теологии в трудах большинства схоластов XIII–XIV вв. предпосылались общие пропедевтические рассуждения о научном статусе теологии. О. не был исключением; теоретическому анализу теологии как претендующей на научность системы знаний он посвятил 12 пространственных вопросов, образующих пролог «Ordinatio» (см.: *Ockham*. OTh. Vol. I. P. 3–370; анализ содержания см.: *Guelluy*. 1947). Проводя жесткое разграничение между научным знанием (scientia) и прочими доступными человеку видами знания (notitia), О. решительно утверждает, что теология в той форме, в к-рой она существует ныне у т. н. странника (viator), т. е. у ведущего земную жизнь человека, не может быть признана наукой в строгом смысле. В представлениях о природе научного знания О. ориентировался на методологические принципы аристотелевской философии, понимая науку (scientia) как совокупность истинных и очевидных знаний о чем-то необходимом, выводимых из первых принципов путем силлогистических рассуждений. Научное знание — это один из «интеллектуальных навыков» (habitus intellectualis), т. е. устойчивых качеств человеческого разума; этот навык является «выносящим суждение об истинности» (veridicus), т. е. позволяет человеку не только формировать суждения, но и оценивать их истинность, соотнося связь терминов в высказы-

вании и связь вещей в действительности. Принципиальное значение для отделения научного знания от др. интеллектуальных навыков в философии О. имеет заимствованная у Иоанна Дунса Скота концепция «очевидности» (*evidentia*). Знание считается очевидным и, как следствие, научным в том случае, если оно является прямым или опосредованным результатом акта интуитивного познания, т. е. опытного познания действительности. Именно из этой ориентации на общечеловеческий и общезначимый опыт вытекает заключение О. о ненаучном статусе теологии: непосредственное интуитивное созерцание Бога и др. рассматриваемых в теологии предметов не может считаться доступным любому человеку в его нынешней, земной жизни, поэтому ни принципы теологии, напр., утверждения «Бог есть», «Бог есть Троица», «Бог благ», и т. п., ни любые выводы из них, в т. ч. сделанные в строгом соответствии с законами логики, не обладают признаком очевидности и не являются научным знанием. О. признаёт, что в неких исключительных случаях Бог может сверхъестественным образом уже в земной жизни подать человеку абстрактное знание о Себе, не открывая Свою сущность в интуитивном знании (см.: *Ockham*. OTh. Vol. 1. P. 72); он принимает и традиционное для католической теологии представление о том, что интуитивное и абстрактное познание сущности Бога доступно уже сейчас душам святых и будет доступно всем вошедшим в Царство Божие после всеобщего воскресения. Т. о., О. соглашается, что для Бога и святых теология является научным знанием в строгом смысле. Однако, возражая Фоме Аквинскому, О. настаивает, что из этого не следует, будто теология является наукой и для обычных людей; хотя «небесная» и «земная» теология могут полностью совпадать по содержанию, этого недостаточно для того, чтобы считать наукой «земную» теологию, т. к. для ее носителей ни принципы теологии, ни следствия из них не обладают очевидностью (см.: *Ibid.* P. 199; подробнее см.: *Pelletier*. 2013. P. 209–213).

Рассматривая природу и структуру христианской теологии, О. приходит к заключению, что она является сложным комплексом знаний

и убеждений, к-рый образован несколькими «интеллектуальными навыками». Прежде всего О. различает «воспринимающий» (*apprehensivus*) и «судящий» (*iudicativus*) навыки (см.: *Ockham*. OTh. Vol. 1. P. 206; ср.: *Ibid.* P. 16). Под «восприятием» понимается простое усвоение содержания теологии без вынесения суждения о его истинности. Теология как система знаний включает в себя помимо собственно «положений веры» (*credibilia*) также «научные навыки» (*habitus scientiales, scibilia*), которые, согласно О., приобретаются в частных науках и затем «встраиваются» в теологию (см.: *Ibid.* P. 196–197). В данном случае речь идет прежде всего о метафизических положениях, к-рые могут быть строго научно доказаны в рамках метафизики, перенесены в теологию и совмещены с «положениями веры», т. е. теологическими принципами. Именно это происходит, напр., когда полученное в метафизике понятие «первая причина» совмещается с христианским положением о едином Боге, Который есть Творец всего. Включенные в теологию положения метафизики и др. наук создают область т. н. *естественной теологии* (само это понятие О. еще не использует). При этом, по убеждению О., строго научный переход от естественной теологии к богооткровенной теологии невозможен; хотя нек-рые полученные разумом истины естественной теологии могут совпадать с истинами богооткровенной теологии, необходимое для построения христ. теологии содержание разум не может получить естественным путем. Совмещая положения естественной и богооткровенной теологии, разум вводит в теологию т. н. вероятностные (*probabilis, rationabilis*) рассуждения, к-рые не являются общезначимыми доказательствами в строгом научном смысле, однако способны показывать, что имеется больше оснований принимать некое положение веры, чем отвергать его, тем самым способствуя формированию или усилению веры (подробнее см.: *Pelletier*. 2013. P. 218–229).

О. подчеркивает, что содержание теологии как «воспринимающего навыка» доступно кому угодно путем внешнего изучения; этой теологией как системой взаимосвязанных положений могут одинаково обладать верующий, еретик и неверующий

(см.: *Ockham*. OTh. Vol. 1. P. 197). Характер истинности и достоверности теологии придает «судящий навык», или «навык веры». Если у человека имеется навык веры, положения теологии являются для него уже не просто познанными в формальном смысле, но также достоверными (*certus*) и истинными (*verus*). О. утверждает, что, как и навык научного знания, навык веры является «выносящим суждение об истинности» (*veridicus*), однако принципиальное отличие между ними заключается в том, что навык научного знания является очевидным и достоверным, тогда как навык веры является достоверным, но не очевидным (*Ibid.* P. 200–201). Следуя традиц. представлениям средневеков. католич. теологии, О. различает «дарованную веру» (*fides infusa*) и «приобретенную веру» (*fides acquisita*). Дарованная вера — это появляющаяся у человека вслед. воздействия на него призывающей благодати Бога склонность верить в содержание божественного откровения. Непосредственный объект дарованной веры, согласно О., может быть выражен с помощью одного формального принципа, к-рым руководствуется в своих актах веры имеющий ее человек: «Все открытое Богом истинно, в том смысле, в каком открыто, что это истинно» (см.: *Ibid.* Vol. 6. P. 289–290). Узнавая некое положение христ. веры, христианин благодаря наличию у него дарованной веры принимает его как истинное. Так формируется приобретенная вера — комплекс признанных человеком истинными в актах веры вероучительных положений. Поскольку этих положений может быть неопределенно много и они могут далее раскрываться в своем содержании и следствиях из них, приобретенная вера способна постоянно возрастать как в аспекте ее содержания, так и в аспекте интенсивности. Согласно О., область теологии шире области веры — в теологии содержится множество заимствованных из др. наук положений и вспомогательных рассуждений, которые не должны становиться объектами актов веры. При этом неразрывная внутренняя связь между теологией и верой обусловлена тем, что предельным назначением теологии как системы знаний является формирование и укрепление у человека приобретенной веры.

1. Естественная теология. При рассмотрении проблематики естественного богопознания О. исходил из характерного для зап. богословия представления о тождественности Божественной сущности и всех Божественных свойств (атрибутов). Вслед этого О. считал, что любое познание Бога «как Его Самого» (*in se*) является познанием Его сущности. Разработанное в вост. богословии учение о познаваемости Бога через Его энергии не было известно О., а соответствующие высказывания вост. отцов Церкви, напр., прп. *Иоанна Дамаскина*, он интерпретировал в духе собственного номинализма, считая, что в рассуждениях о свойствах Бога не познаётся нечто действительно присущее Ему и открывающееся в Его действиях (энергиях), но происходит лишь внешняя предикация сущности абстрагированных в процессе естественного познания совершенств (см.: *Ibid.* P. 31–33; ср.: *Ioan. Damasc. De fide orth.* I 4, 9). Сводя учение о познании Бога к вопросу о познаваемости Его сущности, О., подобно большинству схоластов, полагал, что основой очевидного и достоверного интуитивного познания Бога в Его сущности и существовании может служить лишь непосредственное созерцание Бога. Поскольку у человека нет возможности опытно созерцать Бога, утверждение «Бог есть» с т. зр. естественного разума человека в его нынешнем состоянии всегда является «допускающим сомнения» (*dubitabilis*), несамопонятным и неочевидным (см.: *Ockham. OTh. Vol. 2. P. 440–441*). Такая позиция была вполне традиционна для схоластики, однако мн. теологи смягчали ее утверждением о том, что в существовании Бога можно убедиться косвенным образом, построив на основе философского анализа тварного мира рационально строгие и в силу этого общезначимые *доказательства бытия Божия*. Позиция О. в этой области была весьма скептической: он подверг критике доказательства основных типов, опираясь гл. обр. на их подробное представление в текстах Иоанна Дунса Скота, однако учитывая аргументы и нек-рых др. теологов. О. подробно разбирает 3 типа доказательств, соответствующие выделенным Иоанном Дунсом Скотом 3 порядкам превосходства (о них см.: *Смирнов Д. В. Иоанн Дунс Скот // ПЭ. Т. 24. С. 104–105*), считая, что

все прочие доказательства могут быть сведены к этим и рассмотрены по аналогии: 1) на основании необходимости высшей производящей причины (2-й путь Фомы Аквинского); 2) на основании необходимости высшей целевой причины (5-й путь Фомы Аквинского); 3) на основании степеней совершенства (4-й путь Фомы Аквинского; по смыслу является апостериорной переинтерпретацией априорного доказательства *Ансельма* Кентерберийского).

В основе предлагаемой О. критики доказательства бытия Бога как высшей производящей причины лежит переосмысление сформулированного в метафизике Аристотеля (напр., см.: *Arist. Met. II 2. 994a*) и принятого отсюда схоластами философского запрета на полагание уходящего в бесконечность ряда причин. Согласно О., некорректным является лишь допущение «актуальной бесконечности» (*infinitus actualis*), т. е. признание одновременного реального существования бесконечного числа вещей, соединенных причинно-следственными связями. Однако О. вслед за нек-рыми средневековыми арабскими философами и христ. теологами считает философски допустимой динамическую бесконечность, т. е. потенциально бесконечные ряды однородных причин и следствий. Напр., можно предположить, что люди бесконечно порождали и бесконечно будут порождать людей; поскольку одних людей в этом ряду уже нет, а других еще нет, множество актуально существующих людей всегда является конечным, однако причинно-следственный ряд может быть помыслен бесконечным. Иоанн Дунс Скот признавал возможность таких потенциально бесконечных рядов, однако утверждал, что они сущностно подчинены причинам более высокого порядка и не могут существовать независимо от них; О. отвергал этот аргумент, утверждая, что философски доказать такую зависимость невозможно. При этом О. считал, что рационально убедительное доказательство бытия первой производящей причины может быть построено при введении концепции сохраняющей причинности. О. утверждает, что в случае производящих причин результат может существовать независимо от причины после ее исчезновения (напр., отец родил сына, а затем умер), тогда как в случае сохра-

няющих причин существование результата требует существования причины, в след. чего постулирование бесконечного числа сохраняющих причин приведет к признанному недопустимым представлению о существовании актуальной бесконечности вещей. Т. о., согласно О., следует признать число сохраняющих причин конечным, а в любом причинном ряду будет некая наивысшая сохраняющая причина (см.: *Ockham. OTh. Vol. 2. P. 354–356; Idem. OPh. Vol. 6. P. 767–769*; подробнее об аргументации см.: *McCord Adams. 1987. P. 967–972; Maurer. 1999. P. 159–179*). Вопреки встречающейся в некоторых исследованиях некорректной интерпретации (напр., см.: *Аполлонов. 2002. С. XLII–XLIII*), аргументация О. еще не доказывает, что все возможные последовательности причин сходятся воедино и что существует единый Бог как высшая сохраняющая причина. Таким способом можно доказать лишь наличие неких высших сохраняющих причин, к-рые могут быть многочисленны и независимы друг от друга. Сам О. замечает, что на основании косвенных аргументов, заимствуемых им у Иоанна Дунса Скота, учение о единстве первой причины он признаёт «вероятным» (*probabilis*), однако оно не может считаться «в достаточной мере доказательным» (см.: *Ockham. OTh. Vol. 2. P. 357*; возможные аргументы против единства Бога и возражения на них также см.: *Ibid. Vol. 9. P. 1–11, 107–111*). Даже в «исправленном» виде этот тип доказательства не может служить строгим философским обоснованием христ. представления о едином Боге, сохраняющем все творение; это учение может быть добавлено к доказательству лишь как содержание христианской веры, а потому не является общезначимым выводом в строго научном смысле (см.: *Maurer. 1999. P. 183. Not. 62*).

Доказательство бытия Бога как высшей целевой причины О. признаёт философски несостоятельным. При его критическом рассмотрении О. различает разумную цель как нечто «предустановленное волей» и природную цель как некий «предел», к к-рому стремится деятельность природного деятеля. Согласно О., из 2-го понятия о цели не может быть доказательно выведено 1-е: если природные деятели стремятся к некой цели (напр., огонь стремится

ся нечто нагреть), из этого не следует, что эта цель предустановлена извне Богом как разумным существом. По мнению О., любые сверхприродные целевые объяснения природных процессов не могут быть научно доказаны, а значит, не может быть доказано и то, что Бог является наивысшей целевой причиной всего (см.: *Ockham. OTh. Vol. 9. P. 301–309*; подробнее об аргументации см.: *McCord Adams. 1987. P. 975–979*).

Доказательства, основывающиеся на представлении о Боге как о наиболее совершенном существе, О. сводит к 2 формулировкам: 1) «Бог выше и лучше, чем все то, что отлично от Него»; 2) «Бог есть то, лучше и совершеннее чего нет ничего» (см.: *Ockham. OTh. Vol. 9. P. 1–2*). Первая формулировка, согласно О., является априорной и предполагает наличие знания, чем является Бог, т. е. познания сущности Бога, к-рое человеку недоступно; следов., в таком виде тезис о высшем совершенстве Бога не может быть доказан. Во втором случае доказательство возможно, если запретить уход в бесконечность; однако, как отмечает О., в строгом смысле можно лишь доказать, что есть некое сущее, обладающее наилучшей и наиболее совершенной природой, из чего еще не следует, что такое сущее только одно (см.: *Ibid. P. 2–3*). О. критически разбирает основные аргументы в пользу заключения о единстве Бога, выдвинутые Иоанном Дунсом Скотом при построении доказательств бытия Божия. Согласно О., философским способом невозможно прийти к заключению о бесконечности Бога, которое требуется для обоснования Его единства; это и др. положения, лежащие в основе рациональных рассуждений Иоанна Дунса Скота, О. объявляет созданными на основе содержания христ. верования и потому не имеющими необходимого характера в области философии (см.: *Ibid. P. 4–11*; подробнее об аргументации см.: *Baudry. 1953; Maurer. 1999. P. 179–183*).

Если в период чтения лекций по «Сентенциям» Петра Ломбардского и создания соответствующих комментариев О. еще допускал, пусть и с оговорками, что может быть построено научное, т. е. обладающее доказательной силой, в философии, доказательство бытия Бога как высшей производящей и сохраняющей

причины, а также с очевидностью познаны нек-рые Его свойства, то в более позднем соч. «Вопросы на разные темы» он постулирует недоказуемость единства Бога и заявляет, что положение «Бог есть» не является самопонятным (*per se nota*) и не может быть доказано на основе каких-либо самопонятных или очевидных положений; т. о., естественный разум не может собственными силами познать, что это положение является необходимым (см.: *Ockham. OTh. Vol. 9. P. 2–3*; ср.: *Wood. 1997. P. 30*). Вслед. этого единственной сферой, где естественная теология может иметь смысл как доказательная наука, у О. остается познание и исследование понятия «Бог», тогда как доступ к Богу в Его реальном бытии для естественного разума закрыт (см.: *Ockham. OTh. Vol. 1. P. 203*).

О. постулирует фактическую необходимость некоего понятия, с помощью к-рого в естественной теологии мог бы обозначаться и мыслиться Бог. Поскольку имя Бог должно иметь коррелят в мышлении, «все согласны, что в этой жизни мы обладаем неким несоставным знанием (*notitia incomplexa*) о Боге» (*Ibid. Vol. 6. P. 340; Оккам. Избр. С. 165*). «Несоставное знание», согласно О., это познание в «простом понятии» (*conceptus simplex*). Ориентируясь в области классификации понятий на аристотелевско-порфириевское учение о предикациях, О. полагал, что простые понятия отражают видовую сущность (чтойность) вещи без эксплицитного раскрытия ее свойств и качеств. Напр., понятие «человек» является простым понятием, тогда как понятие «разумное животное» является сложным понятием (*conceptus compositus*), состоящим из 2 простых понятий. Простое понятие может быть «собственным понятием» (*conceptus proprium*), если оно описывает «низший вид», после к-рого уже невозможно дальнейшее родо-видовое деление и различаются только индивиды, либо «общим понятием» (*conceptus communis*), т. е. понятием, в котором по некоему признаку объединяются объекты, относящиеся к разным родам и видам (напр., в понятии «разумный» объединяются Бог, ангелы и люди). Согласно О., в обычном случае результатом познавательного акта является «простое собственное» понятие некой ве-

щи. Однако человек в его нынешнем состоянии не может совершить интуитивный или абстрактивный познавательный акт по отношению к Богу, поэтому «простое собственное» понятие Бога у человека отсутствует. Вслед. этого Бог первично познается в «простом общем» понятии «сущее», в котором Он соединен с творением (см.: *Menges. 1952. P. 153–156; Pelletier. 2013. P. 169–181*). Это понятие абстрагируется от познанного творения и затем переносится на Бога: «...я абстрагирую понятие сущего от некой акциденции, которую я видел; это понятие не больше относится к этой акциденции, чем к субстанции и не больше относится к творению, чем к Богу» (*Ockham. OTh. Vol. 6. P. 342; Оккам. Избр. С. 167*). Взятое так понятие «сущее» относится к любому сущему в одном и том же смысле, или предикцируется унивокально. В своей концепции унивокации О. повторяет и развивает мн. идеи Иоанна Дунса Скота. Понятие «сущее», согласно О., является первичным простым общим понятием, унивокальным для Бога и творения. При этом к Богу и творению унивокально относятся не только понятие «сущее», но и др. понятия, в к-рых постигаются «совершенства» (*perfectiones*): единство, благодать, мудрость, любовь и т. п. О. полагал, что все эти унивокальные понятия предикцируются Богу *in quid*, т. е. отвечают на вопрос «Что есть это?», и описывают Его *per se*, т. е. сущностно, поскольку в Боге нет акциденций. Любые унивокальные понятия отсылают к сущности Бога, обозначая ее саму, а не нечто в ней, поскольку в самой сущности нет соответствующей этим понятиям сложности. При этом совокупность унивокальных понятий, в к-рую включено понятие «сущее» и все понятия совершенств, согласно О., образует «сложное собственное» понятие Бога, т. е. понятие, в к-ром познается только один Бог, т. к. в любом творении соответствующие составным частям этого понятия совершенства существуют акцидентально и как реально различные качества (подробнее см.: *Menges. 1952. P. 164–173*). Т. о., использование теории унивокации позволяет О. продемонстрировать, каким образом возможно построение и познание простого и сложного понятий «Бог». Однако концепция О. не лишена внутренних проблем. Поскольку О.



отрицает реальное существование общего в вещах, единственным основанием для унивокальной предикации в его метафизике является «подобие» вещей: напр., человеческие индивиды объединяются по признаку подобия и на этом основании им унивокально предикация видовое понятие «человек». При этом, как утверждает сам О., у Бога и творения нет ничего одинакового или подобного ни в субстанциальном, ни в акцидентальном смысле (см.: *Ockham. OTh. Vol. 6. P. 337–338; Оккам. Избр. С. 161–163*), следов., нет и основания для унивокальной предикации чего бы то ни было. В действительности допустимость унивокального предикации основывается у О. не на философской предпосылке (признание бытийной общности Бога и творения), а на теологической уверенности в том, что творение является «образом» (*imago*) Творца, в силу чего субстанциальные совершенства Бога (бытие, мышление, благодать, мудрость и т. п.) являются сущностными и акцидентальными характеристиками творения, что и позволяет путем их понятийного анализа восходить к предикации их Богу (см.: *Pelletier. 2013. P. 191–195*). Если исключить теологически обосновываемую связь между Богом и творением, то полученное путем абстрагирования характеристик творения понятие Бога будет лишь конструкцией разума, к-рой может ничего не соответствовать в реальности (напр., если допустить уход любых совершенств в бесконечность или невозможность их соединения в одном субъекте) либо соответствовать неск. объектам (напр., если допустить существование неск. миров). Т. о., естественная теология в интерпретации О. способна предложить лишь теоретическое понятие Бога, в к-ром Он задается как высшее сущее, наделенное всеми возможными совершенствами в абсолютной степени. Естественная теология может доказать возможность и вероятность, но не действительность и необходимость того единого Бога, о Котором учит Библия. Действительное существование Бога и конкретное смысловое содержание Его природы и Его совершенств могут быть познаны лишь внутри богооткровенной теологии и приняты как истинные в актах веры.

II. Богооткровенная теология. Содержание богооткровенной теоло-

гии задается сверхъестественным откровением, к-рое отражено в Свящ. Писании и представлено в виде теологических положений в символах веры, догматических постановлениях, трудах отцов Церкви и т. п. При рассмотрении мн. богословских вопросов О. эксплицитно заявляет, что единственным основанием, побуждающим его принимать те или иные положения теологии, является вера, предполагающая покорность авторитету содержащей и преподающей их христ. Церкви. Хотя эти положения не являются философски доказуемыми, они могут быть выражены в философских понятиях, а также подвергнуты систематизации и осмыслению с использованием средств философии.

В учении о Боге областью наиболее тесного соприкосновения и взаимодействия теологии и философии со времени зарождения христ. теологии во II–III вв. является учение о свойствах, или атрибутах Бога. Подход О. к рассматриваемой в данной области теологии проблематике определяется его тенденцией к упрощению метафизических конструкций и устранению признаваемых «излишними» идеальных объектов. Вслед этого О. абсолютизирует и особо акцентирует имеющее принципиальное значение для всей зап. христианской теологии представление о простоте и неизменности Бога. Предпринятые предшествующими теологами-схоластами попытки выявить в бытии Бога определенные «логические моменты», «формальности», «состояния», «структуры» и т. п., к-рые соответствовали бы известным из Свящ. Писания или обнаруживаемым естественным разумом свойствам Бога, О. подробно критикует и объявляет несостоятельными, поскольку, по его убеждению, все эти конструкции приводят к полаганию в Боге недопустимой сложности. Базовая установка О., согласно к-рой требуется всегда отстаивать абсолютную простоту Бога, заставляет его постулировать отсутствие различия между сущностью Бога и Его свойствами: «Божественная мудрость тождественна (*eadem*) Божественной сущности всеми способами (*omnibus modis*), которыми Божественная сущность тождественна Божественной сущности; то же верно относительно Божественной благодати и справедливости; здесь нет совершенно ни-

какого различия (*distinctio*) или не-тождественности (*non-identitas*), [проистекающих] из природы вещи (*ex natura rei*)» (*Ockham. OTh. Vol. 2. P. 17*). Все совершенства (*perfectioes*) Бога — это в действительности одно совершенство, «не имеющее реального и рационального различия» (*indistincta re et ratione*); неправильно говорить, что оно находится «в Боге» или «в сущности Бога», но следует говорить, что оно «всеми способами есть сама Божественная сущность» (см.: *Ibid. P. 61, 73*). Поскольку О. понимает любое реальное различие как различие между «вещами», а в едином и простом Боге не может быть многих вещей, в Боге нет никаких различий. Слабость этой позиции О. очевидна из того, что он вынужден, следуя христ. догматике, признавать Лица Св. Троицы одновременно одной «вещью» и тремя «вещами», в согласии с традиц. позицией считая эту вполне реальную сложность совместимой с учением о простоте Бога (напр., см.: *Ibid. P. 175, 374*). При этом он отказывается допускать в том же Боге сложность более слабого уровня; руководствуясь принципом экономии, он отвергает, что в Боге могут быть формальные различия, не приводящие к разделению Его сущности на некие «вещи». Отрицая наличие любых реальных оснований для различения свойств Бога, О. утверждает, что «разум», «воля», «мудрость», «благодать» и все прочие атрибуты Бога — это лишь «имена» (*nomina*), «ментальные, вокальные или письменные предикабилии», к-рые всегда указывают на саму сущность Бога, обозначая ее извне через некие взятые из тварного мира понятия (см.: *Ibid. Vol. 9. P. 211*). Эта номиналистическая установка создает неразрешимую на основе принимаемых О. принципов проблему. Если, напр., разум Бога во всех отношениях тождествен сущности Бога, как считает О., тогда он столь же непознаваем, сколь непознаваема сущность Бога. Однако в таком случае не остается вообще никакого основания употреблять понятие «разум» по отношению к Богу, поскольку в действительности оно употребляется как знак для чего-то совершенно неизвестного, причем с ним связывается определенный смысл, почерпнутый из тварного мира и не имеющих никакого отношения к сущности Бога. Если же предполагается,



что понятие «разум» реально выражает некий аспект бытия Бога, тогда в Боге этому понятию должно соответствовать нечто реальное, будь то на уровне сущности, или на уровне ее проявлений. Однако О. не допускает ни реального, ни формального, ни рационального различия между сущностью Бога и Его свойствами. Тем самым все учение о Боге в Самом Себе и Его свойствах оказывается у О. несогласованным и противоречивым. Внутреннюю проблематичность этого учения хорошо демонстрируют сложные и объемные, однако маловразумительные и не приводящие к какому-либо однозначному результату построения совр. исследователей, пытавшихся привести взгляды О. к внешнему единству и тем самым рационально объяснить их (напр., см.: *McCord Adams*. 1987. P. 903–960; *Maurer*. 1999. P. 184–204; *Schröcker*. 2003. S. 391–417). В действительности никакого единства у О. нет изначально, поскольку номиналистическая установка и принцип экономии приводят его к отрицанию любых оснований для проведения неких различий в простой сущности Бога, тогда как христ. догматика требует от него при построении учения о едином Боге, о Боге как Св. Троице и о Боге как Творце осмыслять сложность и многообразие форм бытия и деятельности Бога. О. не удается непротиворечиво и убедительно связать эти сферы. Постулат о тождественности всего в Боге Его простой сущности постоянно озвучивается и используется для критики взглядов др. теологов, однако, если бы О. действительно руководствовался им, ему пришлось бы отказаться вообще от любых рассуждений о Боге. О. этого не делает, но, напротив, подробно анализирует всевозможные аспекты не только внешних действий Бога, но и Его внутренней жизни, не объясняя, каким образом разум человека получает к ней доступ и какая именно реальность в Боге соответствует образуемому человеческим мышлением понятиям и концепциям.

Учение О. о полном тождестве всех свойств Бога и об отсутствии между ними любого вида различия оказывает прямое влияние на его интерпретацию догмата о Св. Троице. О. не принимает распространенную позицию, к-рой придерживались Генрих Гентский, Иоанн Дунс

Скот, Петр Ауреоли и др. схоласты, полагавшие, что троичность Бога не может быть строго доказана, однако она может быть рационально обоснована тем, что в Боге на уровне сущности имеется одна природа с 2 производящими потенциями-атрибутами: разумом и волей. Этой тройственности на уровне Лиц соответствует одно произведенное Лицо (Отец) и два Лица, производимые отличными способами — Сын (разумный способ) и Св. Дух (волевой способ). Поскольку О. отрицает существования к.-л. различия между сущностью, разумом и волей Бога, он утверждает, что обосновать подобным рассуждением утверждение о том, что в Боге существует только три Лица, невозможно; это положение принимается исключительно верой (см.: *Ockham*. OTh. Vol. 3. P. 325, 328). О. стремится свести к минимуму соотношение Божественных Лиц со свойствами Бога. Традиц. психологические модели Св. Троицы О. считает допустимыми лишь в том случае, если входящие в них термины («разум», «воля», «жизнь», «слово», «любовь» и т. п.) переопределяются непсихологически и понимаются как суппозиты сущности; в строгом смысле, по убеждению О., не некий «разум» Бога, а «сущность в смысле сущности» (*essentia sub ratione essentiae*) является побудительным принципом (*principium elicitive*) порождения Сына и исхождения Духа (см.: *Ibid*. P. 141, 326). Сын признается Словом (см. в ст. *Логос*), а Св. Дух — Любовью только на основании Свящ. Писания и церковной традиции; попытки рационального обоснования и объяснения этих наименований, по убеждению О., могут привести лишь к искаженному представлению о Боге (см.: *Friedman*. 2010. P. 127–131). При рассмотрении Лиц Св. Троицы О. не отказывается от общего номиналистического принципа, согласно к-рому существуют лишь единичные вещи. Вместо этого он утверждает, что в области триадологии и только в ней имеет место особое формальное различие, которое допускает отождествление каждого Лица с сущностью, но не допускает их взаимного отождествления: сущность есть Отец, сущность есть Сын, однако Отец не есть Сын (см.: *Ockham*. OTh. Vol. 2. P. 19). Аналогичным образом О. подходит и к проблеме конституирующих Лица отношений: он отмечает, что, соглас-

но учению Церкви, отношения «отцовство», «сыновство» и «пассивное исхождение» существуют реально и есть Сами Божественные Лица (см.: *Ibid*. Vol. 4. P. 156–157), однако он готов допустить реальное существование отношений только в триадологии. Область триадологии признается у О. особой сферой, в к-рой не действуют обычные логические и онтологические законы; тем самым исключается влияние как влияние триадологического догмата на философию, так и обратное влияние; области философии и теологии при внешней попытке их согласования в действительности жестко разграничиваются (подробнее о триадологии см.: *McCord Adams*. 1987. P. 996–1010; *Thom*. 2012. P. 161–180).

В основе предлагаемых О. интерпретаций теологического учения о Боге как Творце и о Его отношении к творению лежит метафизическое представление о том, что Бог есть «само бытие» (*ipsum esse*) и «первое сущее». Бог не может не существовать, поэтому Он есть необходимое сущее, к-рое не зависит в своем бытии ни от чего иного, тогда как все прочее сущее является контингентным, т. е. может как существовать, так и не существовать, и всецело зависит в своем бытии от Бога как первого сущего. Отношение Бога к творению у О. рассматривается на неск. уровнях, традиционных для схоластики: разум (знание), воля (потенция) и деятельность (акт). Божественное знание в его наивысшем и содержательно наиболее полном аспекте О. отождествляет с Божественной сущностью и понимает как единый простой акт: «Сам Бог, или Божественная сущность, есть одно интуитивное знание как Самого Себя, так и всех прочих вещей, — тех, которые могут быть сотворены (*factibilium*), и тех, которые не могут быть сотворены (*infactibilium*), — столь совершенное и столь ясное, что оно есть очевидное познание всего прошедшего, будущего и настоящего» (см.: *Ockham*. OTh. Vol. 4. P. 585). В этом едином знании Бог познает необходимое и контингентное, возможное и невозможное, идеальное и реальное, универсальное и единичное, истинное и ложное (см.: *Idem*. OPh. Vol. 2. P. 518). О. не раскрывает подробно, каким образом это общее знание Бога соотносится с более низким и более конкретным уровнем, на котором Бог мыслит

единичные вещи — «то, что может быть сотворено» (*factibilia*). В силу номиналистической установки О. именно этот уровень индивидуального сущего привлекает его повышенное внимание. Интерпретируя традиц. учение об идеях, О. утверждает, что идеи — это не некие общие или единичные понятия и принципы, имеющие самостоятельное бытие в разуме Бога, но сами мыслительные акты Бога, тождественные всем возможным единичным вещам. Возможными являются вещи, появление к-рых не заключает в себе противоречия; в силу бесконечной творческой мощи Бога идеи-возможности бесконечны. При этом не все идеи получают актуализацию: решение о том, какая именно идея будет избрана для реального бытия и в силу этого станет «тем, что должно быть сотворено» (*factivum*) принимается на уровне воли Бога. Согласно О., всякая актуально существующая единичная вещь является реализацией во времени некой возможности, вечной мысли Бога об этой вещи. Такая концепция позволяет О. избежать принятия учения о вечности идеального или реального мира; вечными оказываются только мыслительные акты Бога, полагающие бесконечность возможностей (подробнее см.: *Schröcker*. 2003. S. 321–368).

Область возможностей (идей, актов мышления) Бога О. соотносит с Его действием «согласно абсолютной потенции» (*de potentia absoluta*); в соответствии с ней Бог может совершить все то, совершение чего не приводит к противоречию. Область подлежащего совершению, т. е. конкретных решений Бога, О. соотносит с Его действием «согласно упорядоченной потенции» (*de potentia ordinata*), т. е. с совокупностью принятых волей Бога решений, задающих все бытие творения и реализующихся в конкретных творческих актах. О. особо подчеркивает, что в области принимаемых Его волей решений Бог не связан ничем, кроме запрета на полагание того, существование чего создает противоречие. Вслед этого задаваемые решениями Бога конкретные тварные вещи и связи между ними, если их рассматривать с т. зр. Бога, всегда являются не необходимыми, а контингентными, т. к. в каждом из случаев Бог мог принять решение, противоположное принятому. Представ-

ления О. о том, какие именно «противоречия» не может полагать воля Бога, мотивированы не только чисто логически, т. е. формальным законом противоречия, но и теологически. Среди средневеков. схоластов он занимает далеко не самую волюнтаристскую позицию в вопросе о том, что возможно для Бога. Так, в отличие от нек-рых теологов, он полагает, что Бог не может сделать некое высказывание истинным и ложным одновременно, поэтому Он не может изменить нечто, уже совершившееся, согласно Его упорядоченной потенции, т. е. сделать бывшее не бывшим и тем самым необходимое высказывание о прошлом — ложным (см.: *Ockham*. OPh. Vol. 1. P. 189; Vol. 2. P. 508; *Idem*. OTh. Vol. 4. P. 323–324, 578–579; ср.: *Maurer*. 1999. P. 249–250). При этом О., напр., утверждает, что Бог может сделать одну вещь существующей в 2 местах одновременно или множество вещей существующими в одном месте (см.: *Ockham*. OTh. Vol. 7. P. 79, 97–98, 132); что Бог может создать место, имеющее больше 3 измерений; что Бог может сделать, чтобы акциденции существовали без субстанции и т. п. (см.: *Ibid.* Vol. 10. P. 183–184). Все это в рамках аристотелевской философии признается противоречивым и невозможным, однако О. по теологическим причинам отказывается видеть здесь противоречия и считает, что это возможно для Бога.

Анализ понятий «абсолютная потенция» и «упорядоченная потенция» подводит О. к сложному комплексу проблем, связанных с попытками объяснить, каким образом учение о всеведении и всемогуществе Бога может быть совмещено с представлениями о контингентности мировой истории и о наличии у человека свободы воли. В лит-ре часто встречаются неточные интерпретации, авторы к-рых полагают, что О. стремился неким способом ограничить предведение или предопределение Бога, чтобы сделать возможным Его свободное вмешательство в существование мира и ход мировой истории, а также защитить представление о подлинной свободе человека. Однако подобные интерпретации искажают позицию О. и не соответствуют его действительным взглядам (см.: *Wood*. 1997. P. 22–24; *Maurer*. 1999. P. 257–265). О. полностью разделял католич. догматическое учение о предведении и пре-

допределении Бога, основывающееся на идеях блж. *Августина*, еп. Гиппонского. По мысли О., упорядоченная потенция потому и называется упорядоченной, что в ней заранее, еще до актуализации во времени, задана вся последовательность решений Бога. Различие между абсолютной потенцией и упорядоченной потенцией О. вводит не для того, чтобы подчеркнуть изменчивость воли Бога или обосновать свободу человека, а с той целью, чтобы показать, что при принятии Им решений Сам Бог действует абсолютно свободно. С помощью понятия «абсолютная потенция» описывается неподвластность Бога и Его решений никакой внешней необходимости, однако это понятие говорит лишь о теоретически мыслимых возможностях, а не о том, что Бог способен «передумать» и начать реализовывать не те возможности, к-рые Он избрал изначально, а какие-то другие: «Бог может совершить нечто, относительно чего Он не определил, что Он это совершит; Он также может совершить нечто, относительно чего Он не предвидел, что Он это совершит; однако, если бы Он совершал это, то Он бы и предопределил, и предузнал, что Он это совершит» (см.: *Ockham*. OPol. Vol. 3. P. 234). Решения Бога могут выглядеть спонтанными и неупорядоченными для внешнего наблюдателя, они могут нарушать установленные Самим Богом общие природные и нравственные законы, однако даже такие исключительные решения всегда включены в предведение Бога, в неизменный *Промысл Божий*. О. осознавал, что из тезиса о знании Богом т. н. «будущих контингентных событий» (*futura contingentia*) с неизбежностью следует вывод о том, что эти события уже предзаданы этим знанием, однозначно детерминированы и в этом смысле необходимы. Разносторонний анализ этой проблемы О. представил в трактате «О предопределении и о предвидении Бога относительно будущих контингентных событий», однако ему не удалось выработать ее однозначное и непротиворечивое решение. С одной стороны, как можно заключить из некоторых аргументов О., он хотел неким образом допустить, что Бог может изменить то контингентное, которое еще не произошло, однако должно произойти согласно упорядоченной потенции Бога в будущем.



Однако О. понимал, что подобное допущение вступает в противоречие с традиц. представлением о неизменности Бога и Его знания. Поэтому в основных выводах он пытался лишь сгладить противоречие, на логическом уровне связывая знание Бога не с фактами как таковыми, а с истинностью высказываний о них, а на теологическом уровне утверждая, что изменение решения Бога в действительности не происходит, поэтому знание Бога актуально не меняется. Как и большинство христ. теологов, О. утверждал, что детерминированность всех событий знанием и волей Бога совместима с наличием у человека свободы, однако фактически сводил свободу к ее субъективной стороне, к возможности выбирать нечто без прямого внешнего принуждения, соглашаясь с тем, что объективный ход событий зависит только от неизменной воли Бога, к-рая единственная обладает полной и совершенной свободой (подробнее см.: *McCord Adams*. 1987. P. 1137–1150, 1186–1207, 1218–1228, 1299–1347; также см.: *Boehner*. 1958. P. 420–441; *Perler*. 1988; *Beyer*. 2017).

С представлением об абсолютной потенции Бога, к-рую ограничивает лишь закон противоречия, тесно связан принцип, лежащий в основе всех рассуждений О. об отношении Бога к тварному миру: «Все, что Бог производит посредством вторичных причин, Он может производить и сохранять без них непосредственно» (см.: *Ockham*. *OTh*. Vol. 9. P. 604–605; *Оккам*. Избр. С. 103). Постулируя возможность прямого вмешательства Бога в тварный мир, О. тем самым не отрицает того, что все события и связи между ними предустановлены в Промысле Бога, но настаивает, что из наличия общих установленных Богом законов нельзя делать вывод об их полной неизменности и абсолютной необходимости. В отличие от области философии, в области теологии формально корректные заключения от общего к частному могут фактически оказаться ошибочными, поскольку воля Бога учитывается в них лишь частично. По мысли О., Бог связан Своими законами лишь в той мере, в какой Он Сам решает быть ими связан. Напр., Бог устанавливает, что в общем случае люди не спасаются без предварительного приобретения благодати, однако Он может спасти к.-л. человека без всякой благодати;

более того, Он может установить, что в будущем с определенного времени все люди будут спасаться уже без благодати. Человек может и должен познавать и исполнять действующие в мире в настоящее время общие установления Бога, однако будущие решения и действия Бога по отношению к тварному миру для человека всегда непредсказуемы, хотя Богу все они уже известны. Эту общую концепцию О. использует при рассмотрении множества частных богословских тем, относящихся к антропологии, христологии, сотериологии, религ. этике, сакраментологии и т. п. Рассматривая рационально обоснованные предшествующими теологами вероучительные положения, О. неизменно подчеркивает, что вся история творения, в т. ч. священная история, имеет контингентный характер; это совокупность уже исполнившихся и подлежащих исполнению решений Бога, которые таковы не вслед. некой неизбежной необходимости, но исключительно вслед. того, что Бог упорядочил и распределил их подобным образом. Бог установил, что определенные поступки будут считаться грехами, что за них будет полагаться некое наказание, что средством избавления от грехов и спасения станет благодать, что полнота спасительной благодати будет подаваться только после Боговоплощения, только в христ. Церкви и только посредством церковных таинств. О. подчеркивает, что никакой необходимой рациональной связи между всеми этими установлениями нет. Если бы Бог пожелал, все могло бы быть совершенно иначе; если Бог предусмотрел, что в будущем некие Его установления будут изменены, они будут изменены, однако предугадать это невозможно, поэтому следует исполнять то, что установлено Богом сейчас.

О. уделяет сравнительно мало внимания исторически обусловленной догматике, в рамках к-рой осмысляются библейские темы: сотворение мира и человека, грехопадение, религ. значение закона ВЗ, Боговоплощение, земная жизнь, смерть и воскресение Иисуса Христа. Поскольку в относящихся к этой сфере вероучительных положениях отражены уже совершившиеся решения Бога, О. рассматривает лишь их фактическое содержание и взаимосвязь, в отдельных случаях предла-

гая интерпретацию в философских понятиях. Показательным примером последнего служат рассуждения О. о соединении 2 природ в одном Лице Иисуса Христа. Безоговорочно принимая традиц. церковное учение (см. в ст. *Иисус Христос*), О. объявляет его рационально недоказуемым, однако подводит под него философское объяснение с целью исключения несториянской трактовки Боговоплощения (см. *Несториянство*), которая легко может быть выведена из его общих номиналистических принципов. Человеческая природа Иисуса Христа не образует особое лицо (ипостась), поскольку эта частная и единичная природа, будучи полноценным человеческим индивидуом, существует не как самостоятельный суппозит, но в ином суппозите, т. е. в Божественной Ипостаси. О. полагает, что ошибкой несториянской интерпретации является полагание некоего существования человеческого индивидуа, независимого от Ипостаси Логоса; если тот же самый индивид существует только в Ипостаси Логоса, т. е. в ином суппозите, он уже не может рассматриваться как отличное от Логоса человеческое лицо (подробнее см.: *McCord Adams*. 1987. P. 980–996).

Намного больший интерес у О. вызывают сотериологические и этические вопросы, поскольку их рассмотрение позволяет ему не только рационально осмыслить существующие согласно упорядоченной потенции Бога общие установления, которые отражены в церковном учении и объяснениях теологов, но и предложить гипотетические альтернативные варианты, в к-рых учитывается лишь абсолютная потенция Бога. При разработке учения о спасении О. повторяет основные идеи Иоанна Дунса Скота, расходясь с ним лишь в неких частных моментах. Соглашаясь с тем, что после грехопадения необходимым условием спасения является получение благодати, О. заостряет традиционное для католич. средневек. теологии представление о различии 2 видов благодати: 1) благодать есть «благодарная воля Бога» (*gratuita Dei voluntas*) по отношению к человеку Богом как подлежащего спасению; 2) благодать есть «оформляющее душу абсолютное качество» (*qualitas absoluta informans animam*), т. е. тварная форма, к-рую Бог



влагает в душу человека и к-рая создает в этой душе «навык» (*habitus*) любви к Богу, являющийся основанием всех добродетелей (см.: *Ockham. OTh. Vol. 7. P. 213*). Благодать 2-го вида в схоластике обычно именовалась «тварная благодать» (*gratia creata*), «хабитуальная благодать» (*gratia habitualis*), «благодать, делающая человека угодным Богу» (*gratia gratum faciens*), «освящающая благодать» (*gratia sanctificans*), «дарованная благодать» (*gratia infusa*) и т. п.; она рассматривалась как необходимое условие спасения. О. соглашается с тем, что согласно упорядоченной потенции Бог действительно не спасает никого, лишительно такой тварной благодати. Однако согласно абсолютной потенции Бог не может спасти человека только без благой воли, т. е. без благодати в смысле принятия (т. к. в этом случае Он бы одновременно принимал и отвергал человека), но Он может даровать человеку вечное блаженство без полагания к.-л. специального благодатного навыка в его душе (см.: *Ibid. Vol. 9. P. 241, 596–599*; ср.: *Wood. 1997. P. 31–32*). Аналогично О. рассматривает и вопрос о сoterиологической роли таинств: они не являются безусловно необходимыми, однако Бог постановил посредством их увеличивать поданную Им тварную благодать, тождественную любви. Т. о., О. признает, что Богом установлены некие условия спасения; он не отвергает их напрямую, но релятивизирует их, показывая посредством ссылки на различие между «абсолютной потенцией» и «упорядоченной потенцией», что в действительности спасение человека зависит только от покорности спасающей воли Бога и ее установлениям, а не от объективного состояния самого человека, будто бы «принуждающего» Бога принимать решение о спасении (подробнее см.: *Iserloh. 1956; Schlageter. 1975*).

Для этики О. характерна ярко выраженная двойственность: на одной стороне оказываются осмысляемые в духе аристотелевской философии и познаваемые естественным разумом понятия «добродетель» (*virtus*) и «злодеяние» (*vitium*), а на другой стороне — теологически задаваемые понятия «заслуга» (*meritum*) и «грех» (*peccatum*). При обсуждении этической проблематики О. широко использует заимствованное у Аристо-

теля понятие «правильное разумение» (*ratio recta*): разум, который обладает естественной «рассудительностью» (*prudencia*) и постоянно взаимодействует с волей, до принятия волей решения о совершении или несвершении акта выносит суждение о нравственной желательности или нежелательности поступка (напр., см.: *Ockham. OTh. Vol. 9. P. 178*). Согласно О., «нравственным» может считаться лишь акт, вызванный свободным выбором человеческой воли. О. настаивает, что она всегда независима в выборе и может принимать любые решения, в т. ч. осознанно избирать и совершать то, что разум оценивает как зло (см.: *Ibid. Vol. 1. P. 504–507; Vol. 8. P. 442–446*). Делать с помощью разума правильный нравственный выбор человек способен по природе, без специальной помощи откровения и благодати. Однако само представление о том, каким образом формируются нравственные законы, определяющие «правильность» выборов разума, у О. задается религиозно, через философско-богословское представление о Боге как высшем благе и о любви к Нему как высшей добродетели. Согласно О., акт любви к Богу, или, более точно, акт, в к-ром человек «любит Бога ради Него Самого и превыше всего», — это единственный акт, который никогда не может быть пороком и всегда является добродетелью (см.: *Ockham. OTh. Vol. 9. P. 253–257; Оккам. Избр. С. 207–211*). О. не отрицает, что на низших «уровнях добродетели» (*gradus virtutis*) люди способны поступать правильно и без знания о Боге, однако их добродетели не являются совершенными, поскольку не отнесены к Богу как к основанию и цели поступков человека (см.: *Ockham. OTh. Vol. 8. P. 335–336*). Т. о., О. считает, что в основе нравственного порядка лежит воля Бога, вслед установлений к-рой определенные действия осознаются даже естественным разумом как наносящие ущерб человеческой природе и на этом основании подлежащие отвержению. Поскольку воля Бога признается предельным основанием всех нравственных предписаний, нравственная оценка поступков человека всецело находится во власти Бога, решениями к-рого задаются понятия «заслуга» и «грех». Любой нравственно положительный поступок может быть не признан Богом в каче-

стве служащей для приобретения вечного блаженства заслугой; совершение любого нравственно порочно-го поступка может быть предписано человеку Богом, и в этом случае такой поступок будет не грехом, а добродетелью и заслугой. Т. о., единственным надежным нравственным ориентиром для человека О. признает безоговорочное следование воле Бога: в ординарных ситуациях эта воля выражена в нравственных заповедях и церковных предписаниях, тогда как в экстраординарных ситуациях эта воля может противоречить им (подробнее об этике О. см.: *McCord Adams. 1986; Freppert. 1988*).

При рассмотрении в теологической перспективе, т. е. в качестве средств достижения вечного блаженства, все нравственные предписания осмысляются у О. как ситуативные: нет незыблемых законов и правил, есть лишь разные уровни обращенных к человеку требований Бога, к-рые не должны соответствовать человеческим представлениям о добре и зле (см.: *McCord Adams. 1986. P. 18–23*). У Бога нет никаких обязанностей по отношению к творению, поэтому любые Его требования и решения всегда по определению являются благими и справедливыми: «Как Бог создал всякое творение исключительно по Своей воле (*ex mera voluntate sua*), так исключительно по Своей воле он может делать со всяким творением все, что Ему угодно. Если кто-то всегда будет любить Бога и совершать все принимаемые Богом дела, Бог может его уничтожить без всякой несправедливости; точно так же после всех этих дел Бог может не дать ему жизнь вечную, а дать вечное наказание без всякой несправедливости. И основание этого в том, что Бог никому ничего не должен, но все [доброе], что Он делает с нами, Он делает исключительно по благодати. И в силу одного того, что Бог нечто делает, это бывает сделано справедливо (*iuste*)» (*Ockham. OTh. Vol. 7. P. 55*; также ср.: *Ibid. Vol. 2. P. 48; Vol. 3. P. 453–454; Vol. 7. P. 209, 225–226*). Единственным правильным отношением к безусловной и абсолютной воле Бога со стороны человека может быть покорность ей, поэтому любовь человека к Богу в теологической системе О. сводится к безоговорочному и полному послушанию Богу.

Влияние. Идеи О. оказали глубокое и многоплановое влияние на



философию и теологию позднего средневековья. Еще при жизни О. его мнения стали предметом мн. обсуждений и споров. В отличие от Фомы Аквинского или Иоанна Дунса Скота, О. не был основателем университетской философско-теологической школы в строгом смысле. В источниках XIV–XVI вв. нередко встречаются упоминания об «оккамистах» (*occamistae*), к-рые обозначались также как «номиналисты» (*nominales*) или «терминисты» (*terministae*), об «оккамовской секте» (*secta occamica*), т. е. о группах сторонников О. в ун-тах, об «оккамовской науке» (*scientia occamica*) и т. п. Однако это лишь условные и неточные обобщающие обозначения, не критичное восприятие которых создало у ряда исследователей XIX–XX в. представление о единой философско-теологической традиции, идущей от О. до номиналистов кон. XV – нач. XVI вв., напр., нем. профессора теологии Габриеля Биля († 1495). Начатое в XX в. и продолжающееся ныне внимательное изучение трудов основных авторов, традиционно относимых к школе «оккамистов», свидетельствует, что в действительности даже те схоласты, к-рые прямо цитировали сочинения О. и считали себя его последователями, как, напр., его непосредственный ученик, оксфордский философ и теолог Адам Вудем (ок. 1295–1358), принимали не все фундаментальные тезисы его философии и теологии, заимствуя из его трудов некоторые положения и на их основе создавая собственные системы. Вслед. этого, говоря об оккамизме и оккамистах, совр. исследователи подразумевают не единую школу, предполагающую верное следование мнениям учителя и строгое интеллектуальное преемство, но крупную группу позднесредневеков. мыслителей, к-рые изучали сочинения О., соглашались с номиналистической тенденцией его философии, однако развивали и отстаивали собственные философские и теологические концепции, нередко подвергая при этом прямой или косвенной критике мн. мнения О. (в целом о влиянии О. см.: *Courtenay*. 2008; также ср.: *Wood*. 1997. P. 15–16; *Hoffmann*. 1998; *Leppin*. 2012. S. 273–287).

Первым центром распространения идей О. стал Оксфорд и другие ун-ты Англии. В 10–20-х гг. XIV в. здесь преподавал сам О.; в дальней-

шем в защиту его учения выступал Адам Вудем. К англ. оккамистам нередко относят преподававшего в Оксфорде доминиканца Роберта Холкота († 1349), к-рый часто цитировал сочинения О. и соглашался с его мнениями. Однако при рассмотрении мн. принципиальных богословских вопросов он прямо отвергал позицию О., часто высказывал более радикальные положения (напр., он отказывается от понятия «формальное различие» даже в триадологии), сильнее подчеркивал ограниченность естественного разума в теологии (см.: *Courtenay*. 2008. P. 117–120). В 40–50-х гг. XIV в. в Оксфорде были сторонники номинализма О.; к их числу, напр., принадлежали логики и философы из Мертон-колледжа Вильгельм Хейтсбери (ок. 1313–1372/73), Иоанн Дамблтон († ок. 1349) и др. Однако наиболее известные и влиятельные англ. теологи XIV в. чаще всего ссылались на мнения О. с целью их критического анализа и отвержения. В группу таких противников О., которые тем не менее при решении мн. частных вопросов находились под его влиянием, входят Фома Брэдвардин (ок. 1290–1349), Джон Уиклиф (1329–1384) и др. В целом О. рассматривали в Англии не как основателя школы, а как одного из мн. ярких логиков и теологов (см.: *Ibid.* P. 124–126).

В 20–30-х гг. XIV в. логические и естественнонаучные взгляды О. стали активно обсуждаться в Парижском ун-те; косвенная или прямая полемика с О. обнаруживается в сочинениях Вальтера Бурля (ок. 1275–1344/45), Михаила из Массы († 1337), Иоанна Буридана (ок. 1300–1358), Петра из Л'Акуилы († 1361) и др. Все эти авторы отвергали предложенную О. интерпретацию аристотелевских категорий «количество», «время» и «место» как простых терминов, считая такой гиперлогический подход пагубным для физики; нередко предметом критики становились и другие логические идеи О. Влиятельные члены преподавательской корпорации фак-тов теологии и искусств негативно относились к тем немногим оригинальным мнениям О., которые в то время были известны в Париже. Однако в кон. 30-х гг. XIV в. предложенные О. новые и радикальные решения традиц. философских проблем постепенно приобретали все большую популярность у студентов факультета ис-

кусств. Попытки молодых бакалавров ссылаться во время университетских диспутов на мнения О. как на некий авторитетный источник были встречены с неудовольствием придерживавшимися традиц. взглядов магистрами. Следствием этого внутреннего противостояния стал принятый администрацией Парижского ун-та в сент. 1339 г. офиц. запрет читать сочинения О. и обсуждать его взгляды (текст документа см.: *Chartularium Universitatis Parisiensis*. P., 1891. Vol. 2. P. 485–486. N 1023). В дек. 1340 г. был утвержден еще один документ, в котором осуждались приписанные неким «оккамистам» попытки свести все науки к логике и обсуждать не содержание высказываний, а исключительно их формальную правильность (текст см.: *Ibid.* P. 505–507. N 1042). Если судить по их пересказу в документе, взгляды этих оккамистов были весьма радикальными и мало похожими на осторожную позицию самого О. Наконец, в 1341 г. была введена особая клятва, произносившие ее бакалавры перед началом занятий на фак-те искусств обещали соблюдать введенные запреты и следовать не «оккамовской науке», а учению Аристотеля и Аверроэса, кроме тех случаев, когда оно вступает в противоречие с верой (текст см.: *Ibid.* P. 680). При этом теологический фак-т Парижского ун-та, несмотря на выдвинутые против О. в Авиньоне обвинения в ереси и негативное отношение к нему Папского престола, не стал присоединяться к запрету, вслед. чего изучение богословских мнений О. в Париже формально не было запрещено. Вероятно, решение факультета искусств было неэффективным и действовало недолго: О. продолжали цитировать, по меньшей мере, теологи; в 60-х гг. XV в. клятва уже не встречается в офиц. перечне (подробнее см.: *Courtenay*. 2008. P. 127–346, 380–401).

С 40-х гг. XIV в. Париж стал основным центром обсуждения идей О. Именно в Париже преподавали наиболее известные философы и теологи, в позднейшей традиции и историографии более или менее обособленно получившие наименование оккамистов: Иоанн из Миркура (ок. 1310 – после 1347), Николай из Отрекура († после 1350), Григорий Риминийский (ок. 1300–1358), Николай Орем († 1382), Пьер д'Айи



(1350–1420), Жан Жерсон (1363–1429) и др. В области логики к числу единомышленников О. относились Иоанна Буридана, Альберта Саксонского (ок. 1316–1390) и Марсилия Ингенского († 1396), хотя все они были создателями оригинальных интерпретаций средневековой логики, лишь в некоторых моментах совпадающих с логико-онтологическими построениями О. В связи с событиями и дискуссиями, вызванными подготовкой и проведением *Констанцского Собора* (1414–1418), вновь пробудился интерес к церковно-политическим трудам О. В нач. XV в. на фактах искусств и теологии мн. европ. ун-тов преподаватели предлагали различные варианты совмещения мнений О. с концепциями идейно близких к нему позднейших авторов. Сторонников этого направления в философии и теологии, получившего наименование «новый путь» (*via moderna*), объединяли номинализм в онтологии и волюнтаризм в теологии. «Номиналисты» противопоставляли себя «реалистам», сторонникам «старого пути» (*via antiqua*), среди которых наиболее многочисленными и влиятельными были томисты и скотисты. Возникшие споры и конфликты нередко приводили к взаимным обвинениям в ересь; в качестве судей привлекались Римские папы и светские государи. Так, вспыхнувшая в Парижском ун-те полемика побудила франц. кор. Людовика XI (1461–1483) издать в 1474 г. эдикт, в котором поименно перечислялись неск. наиболее известных номиналистов, начиная с О. Характеризуя их взгляды как «учение вводящих новшества учителей» (*doctorum renovatorum doctrina*), король запрещал преподавание номинализма и предписывал изучать труды «реалистов» (текст см.: Ehrle. 1925. S. 310–316). В ответ парижские номиналисты составили апологию, в которой возводили свои взгляды к учению О., представляли его как незаконно осужденного Римскими папами защитника интересов светских государей, а также настаивали, что номиналистическая позиция не представляет никакой опасности для католич. теологии и может быть во всем с ней согласована (текст см.: Ibid. S. 322–326).

Несмотря на полемику, критику и запреты, номиналистам в большинстве случаев удавалось отстаивать право на преподавание в ун-тах.

В XV в. номиналистический окканизм, представлявший собой сложный синтез оригинальных идей О. и результатов их последующего преломления в трудах многих схоластов, стал влиятельным интеллектуальным направлением и получил признание в ун-тах Парижа, Кельна, Вены, Гейдельберга, Праги и др. европейских городов. При этом О. был идеализирован как основоположник «нового пути», а его взгляды нередко представлялись в одностороннем, упрощенном или искаженном виде. Именно такой окканизм оказал влияние на Мартина Лютера (1483–1546), получившего философское образование в Эрфуртском ун-те, где было сильно влияние последователей О. Лютер не раз заявлял, что по своим философским взглядам принадлежит к «секте окканистов» (напр., см.: *Luther M. WA. Bd. 6. S. 600; Idem. WA. TR. Bd. 5. S. 653*), и даже называл О. «мой учитель» (см.: *Idem. WA. TR. Bd. 2. S. 516; ср.: Idem. WA. Bd. 38. S. 160*). При этом Лютер не изучал и не использовал труды О., ссылаясь лишь на мнения и высказывания его позднейших интерпретаторов. Оценивая взгляды О., Лютер повторяет популярное обвинение в пелагианстве, некорректно обосновывая его тезисом О. о том, что человек может совершать добрые дела без благодати Св. Духа. Отвергая эту позицию О. как преувеличенную оценку естественных способностей человека, Лютер вместе с тем неявно принимает и развивает учение О. о том, что спасение не зависит от объективного состояния человека и обеспечивается исключительно решением Бога. Если О., всегда подчеркивавший свою верность церковной традиции, в т. ч. исторически сложившейся католич. догматике, допускал это лишь гипотетически, «согласно абсолютной потенции» Бога, то Лютер и некоторые др. основоположники протестантизма прямо противопоставили выводы О. традиц. католич. учению (см.: *Iserloh. 1956. S. 126–133*). В протестантизме популяризированный О. методологический принцип экономии оказался обращенным против самой схоластической теологии, предлагаемые к-рой концепции стали рассматриваться как лишние, необходимые основания и избыточные усложнения учения Свящ. Писания.

Процесс рецепции и критического осмысления наследия О. продолжался в европ. ун-тах до нач. XVI в. Представители контрреформационной теологии (см. ст. *Контрреформация*) и т. н. второй схоластики XVI–XVII вв. относились к окканизму резко негативно как по богословским, так и по церковно-политическим причинам, видя в последователях О. разрушителей школьной теологии и идейных союзников протестантов. Мн. интуиции О. получили дальнейшее развитие в философии Нового времени, однако мыслители этого периода направляя к его сочинениям уже не обращались. Лишь на рубеже XIX и XX вв., в контексте формирования научного подхода к изучению средневековой философии и теологии, исследователи смогли оценить масштаб влияния концепций О. на историческое развитие поздней схоластики и западной христианской теологии в целом. В XX в. почти все сочинения О. были вновь опубликованы в критических изданиях; его философское и теологическое наследие стало темой многих фундаментальных исследований (библиографию до кон. XX в. см.: *Beckmann. 1992*; обзор основных исследовательских позиций см.: *Leppin. 2012. S. 281–287*; также ср.: *Wood. 1997. P. 34–36; Courtenay. 2008. P. 1–19*).

Соч.: *собрания: Guillelmi de Ockham Opera politica. Mancunii, 1940. Vol. 1; 1963. Vol. 2; 1956. Vol. 3; Oxf., 1997. Vol. 4* [= *Ockham. OPol.*]; *Guillelmi de Ockham Opera theologica. St. Bonaventure (N. Y.), 1967–1986. 10 vol.* [= *Ockham. OTh.*]; *Guillelmi de Ockham Opera philosophica. St. Bonaventure (N. Y.), 1974–1988. 7 vol.* [= *Ockham. OPh.*]; *отдельные издания: Philosophical Writings: A Selection / Ed., transl. Ph. Boehner. Edinb., 1957. Indianapolis; Camb., 1990* [отрывки из соч. с англ. пер.]; *Dialogus. 1995–2015 / Medieval Texts Editorial Committee of the British Academy // www.britac.ac.uk/pubs/dialogus/* [Электр. ресурсы]; *Intuition et abstraction / Ed., transl. D. Piché. P., 2005* [отрывки из соч. с франц. пер.]; *Dialogus: Part 2. Part 3, Tract 1 / Ed. J. Kilcullen. Oxf., 2011*; *Dialogus sul papa eretic / Ed., transl. A. Salerno. Mil., 2015* [лат. текст с итал. пер.]; *переводы на европ. языки: Predestination, God's Foreknowledge, and Future Contingents / Ed. M. McCord Adams, N. Kretzmann. Indianapolis, 1983*; *A Compendium of Ockham's Teachings: A Transl. of the «Tractatus de Principiis Theologiae» / Ed., transl. J. Davies. St. Bonaventure (N. Y.), 1998*; *переводы на рус. язык: Избранное / Общ. ред.: А. В. Апполонов; пер.: А. В. Апполонов, М. А. Гарнцев. М., 2002* [= *Оккам. Избр.*]; *Избранные диспуты / Пер.: Е. Н. Лисанюк // Антология средневековой мысли. СПб., 2002. Т. 2. С. 324–387*. Ист.: *Bullarium Franciscanum. R., 1898. Vol. 5; Nicolaus Minorita. Chronica: Documentation on Pope John XXII, Michael of Cesena and the*

Poverty of Christ with Summaries in English: A Source Book / Ed. G. Gál, D. Flood. St. Bonaventure (N. Y.), 1996.

Библиогр.: *Beckmann J. P.* Ockham-Bibliographie, 1900–1990. Hamburg, 1992.

Лит.: *Müller C.* Der Kampf Ludwigs des Baiern mit der römischen Curie: Ein Beitrag zur kirchlichen Geschichte des 14. Jh. Tüb., 1879–1880. 2 Bde; *idem.* Einige Aktenstücke und Schriften der Streitigkeiten unter den Minoriten in der ersten Hälfte des 14. Jh. // ZKG. 1883. Bd. 6. S. 63–112; *Pelzer A.* Les 51 articles de Guillaume Occam censurés, en Avignon, en 1326 // RHE. 1922. T. 18. N 2. P. 240–270; *Ehrle F.* Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexanders V. Münster, 1925; *Hochstetter E.* Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre W. v. Ockham. B.; Lpz., 1927; *Koch J.* Neue Aktenstücke zu dem gegen Wilhelm Ockham in Avignon Geführten Prozess // RTAM. 1935. T. 7. N 4. P. 353–380; 1936. T. 8. N 1. P. 79–93; N 2. P. 168–197; *idem.* Der Kardinal Jacques Fournier (Benedikt XII.) als Gutachter in theologischen Prozessen // *Idem.* Kleine Schriften. R., 1973. Bd. 2. S. 367–386; *Moody E. A.* The Logic of William of Ockham. L., 1935; *Lagarde G., de.* Marsile de Padoue et Guillaume d'Ockham // RSR. 1937. T. 17. N 2. P. 167–185; N 4. P. 428–454; *Hoffmann F.* Die erste Kritik des Ockhamismus durch den Oxforder Kanzler Johannes Lutterell: Diss. Breslau, 1941; *idem.* Die Schriften des Oxforder Kanzlers Johannes Lutterell: Texte zur Theologie des 14. Jh. Lpz., 1959; *idem.* Ockham-Rezeption und Ockham-Kritik im Jahrzehnt nach Wilhelm von Ockham in Oxford 1322–1332. Münster, 1998; *Guelluy R.* Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham. Louvain, 1947; *Baudry L.* Guillaume d'Occam: Sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques. P., 1950. T. 1: L'homme et les œuvres; *idem.* Guillaume d'Occam, critique des preuves scotistes de l'unicité de Dieu // AHDLM. 1953. T. 20. P. 99–112; *idem.* Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham. P., 1958; *Menges M. C.* The Concept of Univocity Regarding the Predication of God and Creature According to William Ockham. St. Bonaventure (N. Y.), 1952; *Iserloh E.* Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham. Wiesbaden, 1956; *Boehner Ph.* Collected Articles on Ockham. St. Bonaventure (N. Y.), 1958; *Miethke J.* Ockhams Weg zur Sozialphilosophie. B., 1969; *idem.* Ockham-Perspektiven oder Einführung in eine falsche Richtung?: Eine Polemik gegen eine neuere Publikation zu Ockhams Biographie // *Mittelaltinisches Jb.* 1994. Bd. 29. S. 61–82; *Schütz A.* Die Prokuratorien und Instruktionen Ludwigs des Bayern für die Kurie (1331–1345): Ein Beitrag zu seinem Absolutionsprozess. Kallmünz, 1973; *Schlageter J. K.* Glaube und Kirche nach Wilhelm von Ockham: Diss. Münch., 1975; *Курантов А. П., Стяжкин Н. И.* Уильям Оккам. М., 1978. (Мыслители прошлого); *Gál G.* William of Ockham Died «impenitent» in April 1347 // *Franciscan Studies.* 1982. Vol. 42. P. 90–95; *Hübener W.* Occam's Razor not Mysterious // *Archiv f. Begriffsgeschichte.* 1983. Bd. 27. S. 73–92; *Goddu A.* The Physics of William of Ockham. Leiden; Köln, 1984; *McCord Adams M.* The Structure of Ockham's Moral Theory // *Franciscan Studies.* 1986. Vol. 46. P. 1–35; *eadem.* William Ockham. Notre Dame (Ind.), 1987. 2 vol.; *eadem.* Some Later Medieval Theories of the Eucharist: Thomas Aquinas, Gilles of Rome, Duns Scotus, and William Ockham. Oxf., 2012; *Courtenay W. J.* Schools and Scholars in Fourteenth-Century England. Princeton, 1987; *idem.* Ockham, Chatton, and the London Studium: Observations

on Recent Changes in Ockham's Biography // *Die Gegenwart Ockhams* / Hrsg. W. Vossenkuhl, R. Schönberger. Weinheim, 1990. S. 327–337; *idem.* Ockham and Ockhamism: Studies in the Dissemination and Impact of His Thought. Leiden; Boston, 2008; *Kelley F. E.* Ockham: Avignon, Before and After // *From Ockham to Wyclif* / Ed. A. Hudson, M. Wilks. Oxf., 1987. P. 1–18; *Freppert L.* Basis of Morality According to William Ockham. Chicago, 1988; *Perler D.* Prädestination, Zeit und Kontingenz: Philos.-hist. Untersuchung zu Wilhelm von Ockhams «Tractatus de praedestinatione et de praesentia Dei respectu futurorum contingentium». Amst., 1988; *idem.* Theorien der Intentionalität im Mittelalter. Fr./M., 2004² (рус. пер.: *Перлер Д.* Теории интенциональности в средние века / Пер.: Г. В. Фловина. М., 2016); *Tschau K. H.* Vision and Certitude in the Age of Ockham: Optics, Epistemology, and the Foundations of Semantics, 1250–1345. Leiden etc., 1988; *Etzkorn G.* Ockham at a Provincial Chapter, 1323: A Prelude to Avignon // *AFH.* 1990. Vol. 83. P. 557–567; *Schulthess P.* Sein, Signifikation und Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham. B., 1992; *Michon C.* Nominalisme: La théorie de la signification d'Occam. P., 1994; *Leppin V.* Geglaubte Wahrheit: Das Theologieverständnis Wilhelms von Ockham. Gött., 1995; *idem.* Wilhelm von Ockham: Gelehrter, Streiter, Bettelmönch. Darmstadt, 2012²; *Pasnau R.* Theories of Cognition in the Later Middle Ages. Camb., 1997; *Wood R.* Ockham on the Virtues. West Lafayette (Ind.), 1997; *The Cambridge Companion to Ockham* / Ed. P. V. Spade. Camb., 1999; *Maurer A.* The Philosophy of William of Ockham in the Light of Its Principles. Toronto, 1999; *Spade P. V.* Ockham's Nominalist Metaphysics: Some Main Themes // *The Cambridge Companion to Ockham.* 1999. P. 100–117; *Антополов А. В.* Жизнь и творчество Уильяма Оккама // *Оккам.* Избранное. 2002. С. VII–XLVII; *McGrade A. S.* The Political Thought of William Ockham. Camb., 2002; *Schröcker H.* Das Verhältnis der Allmacht Gottes zum Kontradiktionsprinzip nach Wilhelm von Ockham. B., 2003; *Panaccio C.* Ockham on Concepts. Aldershot, 2004; *Shogimen T.* Ockham and Political Discourse in the Late Middle Ages. Camb., 2007; *Friedman R. L.* Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham. Camb., 2010; *Larsen A. E.* The Investigation into William of Ockham // *Idem.* The School of Heretics: Academic Condemnation at the University of Oxford, 1277–1409. Leiden; Boston, 2011. P. 76–91; *Thom P.* The Logic of the Trinity: Augustine to Ockham. N. Y., 2012; *Möllmann H.-H.* Über Beweise und Beweisarten bei Wilhelm Ockham. Amst.; Phil., 2013; *Pelletier J. E.* William Ockham on Metaphysics: The Science of Being and God. Leiden; Boston, 2013; *Schierbaum S.* Ockham's Assumption of Mental Speech: Thinking in a World of Particulars. Leiden; Boston, 2014; *Sober E.* Ockham's Razors: A User's Manual. Camb., 2015; *A Companion to Responses to Ockham* / Ed. Chr. Rodé. Leiden, 2016; *Roques M.* L'essentialisme de Guillaume d'Ockham. P., 2016; *Beyer M.* Logik der Freiheit: Die Prädestinationslehre Wilhelms von Ockham im Rahmen seiner Theologie. Tüb., 2017.

Д. В. Смирнов

ОККА́Т [Оптат; лат. *Occatus* (*Optatus*)], мч. (пам. зап. 7 марта). Время, обстоятельства жизни и мученической кончины неизвестны. Пострадал за веру Христову во Фракии

с дружиной святых во главе с мч. Дандой. Сведения об О. содержатся в Мартирологе Иеронима и в Мартирологе Ноткера Заики, куда включена и память остальных святых из дружины. Точное количество мучеников неизвестно.

Ист.: *MartHieron.* P. 29; PL. 131. Col. 1053. Лит.: *ActaSS.* Mart. T. 1. P. 644.

ОКЛА́Д, декоративное покрытие, как правило из металла, прежде всего драгоценного (золота, серебра), неотъемлемая и значимая часть священного предмета, иконы или др. церковной утвари. Происхождение слова связано со значениями «основывать», «строить» («окладывать»), «окружить», «покрыть чем-либо» («обложить»), «сделать металлическое покрытие» («оковати», см.: *Срезневский И. И.* Словарь древнерус. языка. М., 1989^р. Т. 2. Ч. 1: Л–О. Ст. 640, 643; *Словарь древнерус. языка (XI–XIV вв.).* М., 2000. Т. 6: Овадь-покласти. С. 109; 2002. Т. 5: Молимь-облять. С. 504).

В нач. XX в. в России вместе с открытием древнерус. живописи получило распространение мнение, отрицавшее художественную ценность О. как поздних произведений, не связанных с иконописью (*Сычев.* 1976; *Трубецкой.* 1991; *Муратов.* 2008). Противоположного мнения придерживался свящ. П. А. Флоренский, указывавший на символическое и художественное выражение иконной «кузни», к-рую составляют О., риза, венчики, цата, ожерельица, убрис и проч. (*Флоренский.* 1993). При всем интересе к старине многочисленных серебряных О. икон в XIX – нач. XX в. еще не были систематизированы и исследованы (*Никольский.* 1915).

Источником сведений по истории О. в Др. Руси являются церковные и монастырские описи, в к-рых фиксировали в первую очередь драгоценности О. и оценивали по ним достоинство иконы. По описям можно проследить все изменения, происходившие в драгоценном уборе чтимых икон. Учитывались также иконы, к-рые специально писали под О. не «на золоте», а «на красках», чтобы затем поля и фон обложить басменным (см. ст. *Басма*) или чеканным серебром.

Драгоценным металлом оковывали предметы любого размера, сделанные из различных материалов, — от миниатюрного костяного наперсного

образка до деревянного тыбла в иконостасе. Стиль и техника изготовления О., характер орнамента, надписей, священных изображений взаимосвязаны с иконографией, с размером иконы, а также с ее деталями. Форма, декор, стиль и техника изготовления драгоценных О. в разных художественных центрах имеют ярко выраженные региональные отличия. Благодаря золоченому серебряному О. краски на иконах заметно преобразуются, становятся более насыщенными, а сами иконы обретают праздничный вид. Драгоценный О. всегда олицетворял «внеземной свет вечности».

Серебряные О., изготовленные в России, наследуют древнейшие традиции украшения визант. икон. Эти традиции получили широкое распространение во всем правосл. мире. Создание О. связано с культурой Византии — с торжественностью богослужения, с поклонением святым и их украшением. Сложная символика золота с его интенсивно сверкающей поверхностью также связана с визант. культурной традицией, где оно являлось «образом света как истины и славы» (Аверитцев С. С. Золото в системе ранневизант. культуры // Византия: Юж. славяне и Др. Русь: Запад. Европа. Искусство и культура. М., 1973. С. 46).

Практика покрытия золотом, золоченом серебром, многоцветными камнями, эмалью и жемчугом деревянных престолов, алтарных преград, богослужебных крестов, ставроек, икон, переплетов богослужебных книг, раков (саркофагов), ковчегов-мошевику и других священных предметов широко распространилась в ранневизант. период и получила продолжение в Восточной и Западной Церквях на протяжении столетий. О. в разный период в различных художественных центрах изготавливали в таких техниках, как ковка, выколотка, чеканка, басма, скань, зернь, гравировка, оброн, эмаль (перегородчатая, выемчатая или расписная), литье, чернь и др. Покрытие иконы драгоценным О. уже в домонг. время становится признаком благочестия и почитания образа. Древнейшие О. отковывали из слитков драгоценного металла в тонкие пластины. Согласно замыслу, эти детали украшали в разных техниках орнаментом, надписями или священными изображениями, тщательно подгоняли и соединяли, как, напр., на О.



Оклад иконы
«Апостолы Петр и Павел».
1-я пол. XII в. (НГОМЗ)

1-й пол. XII в. большой храмовой иконы «Апостолы Петр и Павел» (сер. XI в.) из новгородского собора Св. Софии (НГОМЗ), состоящем из множества состыкованных тонких серебряных пластин с чеканными изображениями ростовых фигур святых, орнаментами и надписями. Этот О., украшенный чернью и золочением, по мнению И. А. Стерлиговой, демонстрирует мастерство визант. чеканщиков в Новгороде и служит образцом усвоения рус. серебряниками визант. художественного языка. Следует визант. традициям О. 6-конечного напрестольного креста 1161 г., созданного по заказу прп. Евфросинии Полоцкой для собора полоцкого Спасского мон-ря (см. ст. *Евфросинии Полоцкой, преподобной, крест*). Он также сделан из неск. золотых и золоченых серебряных пластин с изображениями, надписями, орнаментом, украшен камнями и жемчугом. Гладкие пластины изготовлены в технике перегородчатой и выемчатой многоцветной эмали и резьбы и закреплены гвоздиками на деревянной основе креста, выполненной из кипариса. На О. во вкладной надписи имеются сообщения о годе создания, стоимости материалов и работ, заклятие против отчуждения, молитвенное слово заказчицы, а также имя рус. мастера — *Богша Лазарь*. О. изготавливали также из меди. При раскопках в Новгороде археологического комплекса кон. XII в. — усадьбы иконописца *Олисея Гречина* — были найдены О. из 2 тонких

медных пластин на икону с поясным изображением свт. Николая Чудотворца, а также фрагменты О. с орнаментом для больших храмовых икон, инструменты и оборудование ювелира: чеканы, пуансоны, ножницы по металлу и др.

Надписи на О., состоящие из разных по смыслу фраз, можно условно разделить на вкладные, литургические, поминальные, охранительные, с наименованием частиц мощей и др. (Игошев. 2009. С. 27–42). Изучение клейм, особых отметок мастеров позволяет точно датировать серебряные О. Самые ранние московские клейма относятся к 1651–1652 гг. В региональных центрах, как показали исследования М. М. Постниковой-Лосевой и ее коллег по хранению драгоценных металлов в ГИМ, до 1700 г. на серебряных изделиях клейма не ставили или могли поставить в Москве в Серебряном ряду (Золотое и серебряное дело. 1983. С. 119, 121, 129).

Технологические приемы изготовления О. сохранялись на протяжении средневековья. Серебряными и золотыми О. украшали деревянные кивории, раки, «поставные» и «вислые» светильники, деревянные посохи, предметы для святительских ризниц и храмового убранства. Вероятно, золотыми и серебряными деталями обивали наиболее значимые и почитаемые изображения на древнерус. фресках. В ярославских храмах в XVIII–XIX вв. отдельные изображения на стенописи были выделены чеканными венцами и окладами.

Для крепления металлических пластин О. к деревянной иконе использовали гвоздики или мастику, к-рая также предотвращала появление на тонком металле деформаций и вмятин. Перед креплением О. его обратную сторону нередко покрывали клеевой смесью смоляной или восковой мастики с различными наполнителями, она встречается на басменных О. древнерус. икон, верхних крышек Евангелий, богослужебных крестов. В домонг. период гвозди нередко изготавливали из медного сплава, шляпки золотили; позднее небольшие гвоздики делали из медных сплавов или серебра с округлой плоской прокованной шляпкой. В 1634 г. для гвоздиков на О. Евангелия московскому мастеру Серебряного ряда С. П. Сорокину из царской казны было выделено серебра $3\frac{1}{4}$ золотника (Троицкий. 1930. Вып. 2.

С. 123). В XVI–XVII вв. гвозди изготавливали из проволоки на специальном инструменте — «гвоздильне» («гвоздильнице»), представлявшей собой 2 железные пластины с прорезанными на них желобками для гвоздей с небольшими расширениями в местах шляпки. Такой инструмент отмечен в монастырских документах: напр., 3 «гвоздильницы» — в Описи Спасо-Каменного мон-ря 1628 г. (Опись Спасо-Каменного мон-ря. 1628 г. // Памятники письменности в музеях Вологодской обл. Вологда, 1985. Вып. 7. С. 198). Гвозди для О., как правило, изготавливали в больших количествах ремесленники-«гвоздари»: в 1654 г. для басменных и чеканных О. на деревянные напрестольные кресты и деревянные крышки Евангелий в московскую Серебряную палату были куплены «окрепованные гвозди... 4000 трубных, 11 000 мелких» (Троицкий. 1930. Вып. 2. С. 71). Купленные в 1627 г. для О. в Строгановские мастерские в Сольвычегодске 22 узла с медными гвоздями («а в узле по 1000») свидетельствуют о налаженном производстве (Введенский А. А. Торговый дом XVI–XVII вв. Л., 1924. С. 32). В XIX в. О. крепились на фабричные гвоздики.

Покрытие золотом серебряных и медных О. икон, крестов, богослужебных книг и др. предметов на протяжении столетий производили традиц. способом амальгамного золочения. В XVI–XVII вв. в мастерские Московского Кремля из царской казны поступали для этих целей золотые монеты, как правило «угорские» (венгерские), т. е. такие, к-рые были чеканены по стандарту венг. дуката (Ширяков И. В. Золотая монета в России XV–XVII вв.: АКД. М., 2000. С. 10; Зверев С. В. Золотые и позолоченные монеты — привески к почитаемым иконам в храмах Московского Кремля // Царский храм: Благовещенский собор Московского Кремля в истории рус. культуры. М., 2008. С. 267). Мелко разрубленные и нагретые докрасна частицы золота растворяли в ртути, а затем густой смесью этих металлов (амальгамой) с помощью щетинной кисти покрывали лицевую поверхность предварительно очищенного и протравленного в кислом квасе или клюквенном соке серебряного оклада (об амальгаме: Рус. золотое и серебряное дело XV–XX вв. М., 1967. С. 47). После нанесения амальгамы сереб-

ряный предмет нагревали над жаровой с горячими древесными углями до испарения ртути (отсюда другое название способа — «через огонь»). Амальгамное покрытие было прочным, но дорогим; ложилось оно неравномерно, кроме того, наносило вред здоровью. В 1-й пол. XVII в. московские мастера часто применяли более рациональный прием золочения «через огонь» для нанесения прочного и равномерного слоя позолоты. Гладкие серебряные пластины басмы покрывали ртутью, а сверху накладывали тончайшие листы сусального золота, к-рые после испарения ртути прочно соединялись с поверхностью пластин. Остатки ртути удаляли нагреванием на горячих древесных углях. Затем на пластинах оттискивали орнамент. Для таких работ мастерам из царской казны выдавали листы сусального золота: напр., кормовому мастеру Серебряной палаты басманщику А. Фалееву в июне 1624 г. — 1000 листов, в апр. 1625 г. ему же с 8 товарищами — 1800 листов на золочение О. царских дверей и киота к чудотворному образу Пресв. Богородицы, «что у государева старого двора» (Троицкий. 1930. С. 132). Для изготовления листа сусального золота слиток драгоценного металла многократно проковывали, отжигали и снова многократно проковывали через прочную мембрану (напр., бычий кишечник). Мастера использовали специально приготовленные «открысы», позволяющие изменить цвет или оттенок золочения. В XIX в. технология амальгамного золочения уступила место гальваническому.

В XVI в. на новгородских землях и на Русском Севере венцы и О. делали в технике тиснения по левкасу с последующим золочением, т. о. имитируя басмы из золоченого серебра или золота для менее дорогих О. Венцы с коруной с целью воспроизведения уборов икон из драгоценного металла изготавливали из дерева и золотили. В Вологде над рублеными воротами с «дощатыми затворами» со стороны Гостиного двора была поставлена икона «Спас Нерукотворный» с ангелами, апостолами Петром и Павлом по сторонам, писанная на золоте, с деревянным резным золоченым венцом с коруной (Писцовые и переписные книги Вологды XVII — нач. XVIII в. / Подгот. к изд.: И. В. Пугач, М. С. Черкасова.

М., 2008. Т. 1. С. 185–186). Деревянные венцы и цаты с резным орнаментом, а также тисненные на левкасе узоры, изображения и надписи передавали все особенности формы и декора металлических О., их венцов и цат (Соболев Н. Н. Рус. народная резьба по дереву. М., 2000. С. 423–424). Многочисленные примеры имитации золотых окладов икон были хорошо известны в Зап. Европе и Греции в XV–XVII вв., в России — в XVI в. (Игошев. Исслед. и атрибуция. 2005; Он же. Технические приемы. 2013). Передко в XIX в., имитируя драгоценные О., украшали поля, свет и венцы иконы в технике чеканки по золоченому левкасу, повторяя гравированный узор с переплетающимися стеблями в виде ремней с отростками и листьями. Капли холодной эмали на таком орнаменте воспроизводили круглые кабошоны бирюзы и самоцветов, а надпись — технику черни.

В отличие от монументального и лапидарного стиля произведений предыдущего времени в XVII в. О. приобрели более утонченные формы и изящные пропорции, были богато украшены узорочьем. Стало заметно стремление к разнообразию и красочности орнаментации, миниатюрности лицевых изображений, многообразию используемых материалов и техник, органичному сочетанию всех частей О. между собой и с общей формой предмета. Для О. 1-й трети XVII в. характерны новшества. На накладных пластинках (дробницах) с именованиями икон для надписей изготавливали специальные чернила серого или черного цвета из пашатыря и купороса, что позволяло имитировать трудоемкую и дорогую чернь. В этот период царские и патриаршие иконописцы-знаменщики рисовали («знаменили») на серебре с помощью нестирающихся чернил особо заточенными гусиными перьями, способы очинки к-рых, а также рецепты чернил размещали в рукописных сборниках XVI–XVII вв. (Симони П. К. К истории обихода книгописца, переплетчика и иконного писца при книжном и иконном строении: Мат-лы для истории техники книжного дела и иконописи, извлеченные из рус. и серб. рукописей и др. источников XV–XVIII ст. [СПб.], 1906. С. 47; Шавинский В. А. Очерки по истории техники живописи и технологии красок в Др. Руси. М., 1935. С. 22–23).

Знаменщики создавали для ювелиров также бумажные «образцы» — рисунки, сделанные пером, тушью или кистью. При переводе рисунка с бумаги на поверхность металлического предмета мастер использовал чекан канфарник, по которому наносили частые удары молотком. Дворцовые иконописцы-знаменщики вместе с мастерами золотого и серебряного дела выполняли большой объем работ в Серебряной, Золотой и Оружейной палатах, а также для Посольского приказа, Царицыной палаты и патриарха. От знаменщика во многом зависел художественный уровень будущего предмета. Примеры совместной работы ювелиров и знаменщиков отмечены в архивных документах. По указу царя Алексея Михайловича в 1654 г. ювелиры Серебряной палаты, 13 мастеров серебряного дела — кадашевцев (жители Кадашей, московской слободы) во главе с И. Кондратьевым по рисункам знаменщиков изготовили О. в техниках чеканки, басмы, гравировки и литья для 130 напестольных крестов и 39 Евангелий. О. могли создаваться сериями. Изготовленные в 1654 г. 100 деревянных благословенных (напестольных) крестов и их серебряные золоченые басменные О. имели разные детали декора. Изображения Распятия и святых на некоторых были литыми. На 15 деревянных крестах мастера выполнили О. серебряные, золоченые, чеканные и еще на 15 крестах — О. серебряные, золоченые, резные, «а сделав те кресты, велено прислать ко государю в поход». В подробной смете, к-рая была составлена в Серебряной палате, кроме перечисления необходимых материалов, оборудования, указания стоимости работ, имен чеканщиков, резчиков, литейщиков, позолотчиков приводятся имена 2 знаменщиков. Серийное изготовление 100 басменных крестов с литыми накладками значительно сокращало время работы и удешевляло их стоимость. В это же время было изготовлено 30 более дорогих и трудоемких крестов (15 — с чеканными серебряными О., 15 — с гравированными). В отличие от басменных О. с идентичными литыми дробницами каждый чеканный и гравированный О. требовал высокой квалификации мастера, к тому же больше времени уходило на его изготовление (Игошев. Серебряные и золотые напестольные

кресты // ИХМ. 2009. Вып. 11. С. 495–496). В результате совместной работы иконописцев-знаменщиков и серебряников постепенно формировался новый стиль О., появлялись эталоны, на к-рые ориентировались др. мастера. Сириец архидиак. Павел Алеппский в сер. XVII в. отмечал изобилие икон в О. в жилищах не только рус. бояр, но и крестьян (Павел Алеппский. Путешествие. 2005. С. 287).

Элементы О. Поля О. идентичны полям иконы и образованы 4 орнаментальными тонкими металлическими полосами (парные боковые и парные горизонтальные), соединенными между собой под углом 90° или 45° и закрывающими доску с небольшими загибами полосок с 2 сторон: по краю (торцу) иконной доски и с др. стороны — по лузге. На полях О., как и на иконах, нередко изображали Деисус, избранных святых:



Владимирская
икона Божией Матери в окладе.
1-я треть XV в.
(СПГИАХМЗ)

напр., на О. Владимирской иконы Божией Матери 1-й трети XV в. в технике прочеканенной серебряной басмы — 16 поясных и ростовых фигур Деисуса и святых, разделенных розетками с плетенкой (СПГИАХМЗ). По краям полей делали гладкие или узорчатые канты, а в 1-й трети XVII в. припаивали трубочки («трубы») рядом со сканой нитью, как, напр., серебряный золоченый чеканный О. иконы «Св. царевич Димитрий», вложенной в 1607 г. царем Василием Шуйским в серпуховской Владычный мон-рь (СГИХМ). Во вкладной надписи, гравированной на крупной дробнице, закрепленной на свету, повест-



«Св. царевич Димитрий».
Икона в окладе. 1607 г.
(СГИХМ)

уется о «поставлении» образа в память о «междоусобной» битве на р. Восьме близ Серпухова 5–7 июня 1607 г. и о разгроме войска И. Болотникова. Самые мелкие детали — округлые венцы и цата украшены миниатюрным растительным узором из острокопечных листков, 4-лепестковых цветочных розеток, отростков на канфаренном фоне и круглыми кабошонами в оправках. С кон. XVII в. в структуре драгоценного убора рус. икон появляются изменения: «рамочные оклады» в виде 4 полос полей и венчиков, образующих рамку; они получили широкое распространение в России в XVIII в.

Светом на Руси называли золотой или золоченый серебряный фон иконы, обложенный О., пластины к-рого, закрывающие центральную часть, также именовали «свет» или «оплечья» («оплечки»). Форма и размеры пластин были обусловлены иконографией (святой, праздник и др.), их крепили по сторонам лика над плечами иконописного изображения.

Дробницы с надписями, именуемыми иконописные изображения, были, как правило, накладные, крепились на свету, на полях или на венце. Форма их была разной: круглой, в виде киотцев или прямоугольной с килевидными боковыми стенками; они исполнялись в разных техниках (гравировка, чеканка, басма, оброн, скань, эмаль, чернь). Иногда надписи делали непосредственно на полях, на свету или на венце иконы.

Венцы, крепившиеся на нимбах, часто выделялись богато и тонко украшенным орнаментом, драгоценными камнями, жемчугом. Делались, как правило, из золота, золоченого

серебра и отличались приемами работы, характером узора от др. частей О. Во 2-й пол. XVII в. часто изготавливались гладкие венцы с узкой каймой по краю, в Новое время — в виде прямых узких лучей, исходящих от лика.

Коруны, как правило 5-частные, украшали венцы икон Богоматери и Христа. Самые ранние сохранились на золотом сканом венце с О. Боголюбской иконы Божией Матери (XIII–XIV вв., ГММК) и на сканом венце Владимирской иконы Божией Матери (10–30-е гг. XV в., ГММК; почти полностью закрыта дробницами XVII в.). Такие коруны состоят из 5 пластин прямоугольной формы с килевидными 3-частными завершениями, их украшают драгоценные камни и жемчуг. Коруны с зубцами-«городками», напоминающими готическую лилию, представлены на 3 золотых венцах, которые были изготовлены в мастерских Московского Кремля в сер. XVI в. западноевроп. ювелирами по приказу царя Иоанна IV Васильевича Грозного для храмовой иконы «Св. Троица» письма прп. Андрея Рублёва из Троицкого собора Троице-Сергиева монастыря (СПГИАХМЗ). Венцы декорированы чеканным орнаментом и разноцветной эмалью по чеканному рельефу, негранеными драгоценными камнями и жемчугом. Аналогичные венцы встречаются на др. окладах икон работы царских мастеров XVI–XVII вв. Коруны на таких

килеобразные узорчатые дуги, закручивающиеся внизу и сходящиеся сверху в центре коруны.

Цата — особый элемент, характерный для Руси и неизвестный в Византии или на Западе. Ее происхождение Стерлигова связывает с древними типами украшений, которые уже в домонг. Руси были обычными приношениями иконе: с гривнами и монистами (*Стерлигова*. 2000. С. 153–156). В XIV в. и, вероятно, ранее появились украшенные сканым орнаментом и камнями серповидные гривны с 3 круглыми подвижными подвесками (лунницами), сделанные специально для приклада к иконе, — напр., серебряная цата XIV в. из частного собрания (*Игошев В. В.* Худож. металл XII–XIV вв. из собр. К. Воронина // Собрание К. Воронина: Иконы. Худож. металл: XIII–XVI вв.: Кат. / ЦМиАР М., 2017. С. 74–77, 152–153). Форма и технология изготовления этой цаты характерны для драгоценного убора русских икон XIV в.; подвески, напоминающие квадрифолии, крепятся к ней на шарнирах, декорированы камнями и закрепленными в конусообразных гладких гнездах стеклами, а также скаными завитками. Аналогичная цата XIV в. с 3 подвесками украшает икону «Богоматерь Умилиение» (ГММК, см.: *Стерлигова*. 2000. С. 188–190), сходные по форме цаты ранее крепились к О. Боголюбской (ГММК) и Владимирской икон Божией Матери (СПГИАХМЗ, см.: Там же. С. 210–211, 219–220). Подобную форму имеют 3 золотые цаты,

Коруна
с оклада Боголюбской
иконы Божией Матери.
XIII–XIV вв. (ГММК)

изготовленные западноевроп. и рус. ювелирами по приказу царя Иоанна IV Васильевича Грозного в кремлевских мастерских в сер. XVI в. для иконы «Св. Троица» в Троице-Сергиевом мон-ре (СПГИАХМЗ). Ту же форму имеют цаты с крестообразными подвесками, украшенными сканым орнаментом с эмалью, работы строгановских серебряников кон. XVI — нач. XVII в. С оборотной стороны под цаты, подвижно крепившиеся на колечках к венцам икон, в XVI–XVII вв. подкладывали «подушечки участковые», вероятно

сделанные из ткани с целью сохранности живописной поверхности.

Звезды («репы») нередко украшали венцы. На рус. иконах Божией Матери и на их О., как правило,



Икона Божией Матери «Перивлепта»
в драгоценном уборе.
XIV в. (СПГИАХМЗ)

присутствовали 3 звезды — на челе и на плечах Пресв. Девы, показывающие «нетленное Ее девство». Звезды, обычно в виде 4-лепестковой цветочной розетки с остроконечными лепестками, лучами, иногда с камнем, закрепленным в центре, изготавливали в XIV–XVI вв. в техниках скани, басмы, чеканки. Напр., подобная звезда есть на венце Богомладенца на визант. О. иконы «Богоматерь Перивлепта» XIV в. (СПГИАХМЗ); отдельно хранится звезда с О. Боголюбской иконы Божией Матери (XIV в., ГММК, см.: Там же. С. 226. Ил. 61, 89); сканые звезды с крепящимися в центре камнями в кастах украшают серебряный венец 1-й пол. XVI в. Владимирской иконы Божией Матери (ГММК, см.: *Щенникова Л. А.* Иконы Богоматери «Владимирской» в Троице-Сергиевом мон-ре и их отношение к первым чтимым спискам чудотворного образа // ИХМ. 2002. Вып. 6. С. 137. Ил. на с. 139). Басменные и расцвеченные эмалью сканые крестовидные звезды украшают венцы и цаты строгановских икон кон. XVI — нач. XVII в.

Убрус (очелье) обычно закрепляли над живописным ликом Богоматери. Подобные детали О., составляющие единое целое с др. фрагментами драгоценного убора древнерус.



венцах имеют от 3 до 9 зубцов. Во 2-й пол. XVII в. в Ярославле чеканные коруны по форме приближались к равностороннему треугольнику. «Городки» делали с остроконечным килевидной формы верхом, завершения «городков» украшали разноцветными камнями-бусинами или жемчугом. В это же время на коруне появились Деисус, изображения херувимов, серафимов, а по краям — парных фигур летящих ангелов. Поверх коруны располагались парные

Богородичных икон, именовались также «убрусцем», «очелейцем», «почелком», «почельем» и др. Под ликами Богоматери и Младенца закрепляли ожерелья, украшенные жемчугом и камнями. Такие детали, вероятно, имеют аналогии в деталях рус. народного жен. костюма.

Риза закрывала центральную часть изображения Богоматери и Младенца, Спасителя и чтимых святых. Металлические или шитые жемчугом ризы оставляли прорезные открытые участки с изображениями лиц, шеи, кистей рук и ног. Нередко ризы изготавливали позже, чем остальные части О.: серебряные чеканный венец с высокой коруной и свет списка Владимирской иконы Божией Матери (ныне в храме Христа Спасителя) были сделаны московскими царскими мастерами в 60-х гг. XVI в., а чеканная серебряная риза — в 1722 г. (Игошев В. В. Исслед. и атрибуция драгоценного оклада иконы-списка «Богоматерь Владимирская» // Реликвия. Реставрация. Консервация. Музеи. СПб., 2009. № 21. С. 30–36; Преображенский А. С. Атрибуционные заметки о нек-рых иконах XVI в. из российских и зарубежных собраний // ДРИ. М., 2017. [Вып.:] Визант. мир: региональные традиции в художественной культуре и проблемы их изучения: К юбилею Э. С. Смирновой. С. 336–340).

Приклад сопровождал особо чтимые и чудотворные образы. Это было обетное приношение — подвешиваемые к венцам или к нижней части иконы на цепочках, лентах, плетеных шнурах монеты, кольца, жен. украшения — рясы, серьги, перстни, ожерелья, цепочки, браслеты и т. д. В XVI–XVII вв. в России сохранялись все типы приклада. Детали приклада светского характера из драгоценных металлов не являлись освященными предметами и поэтому часто служили материалом, из которого изготавливали О. и богослужебные предметы. Как драгоценные votives в дар иконам привешивались также предметы личного благочестия вкладчиков: панагии, нательные и наперсные кресты, наперсные образки и складни.

Вотивные подвески, серебряные и золотые, с изображением исцеленных телесных органов («очи серебряные», «два зубка серебряных»), входили так же в состав приклада; они упоминаются в письменных источниках XVII в. (Опись Моск. Ус-

пенского собора нач. XVII в. // РИБ. СПб., 1876. Т. 3. Стб. 225; Забелин И. Е. Домашний быт рус. царей в XVI и XVII ст. М., 1990. Кн. 1. С. 220–224). Единственным примером такого приношения как священного предмета является подношение прп. Иоанна Дамаскина иконе Божией Матери в виде серебряной руки, в посл. ставшей частью извода этой иконы, которая получила название «Троеручица» (Игошев. 1997. С. 60–62; Он же. 2001. С. 255–274). Вероятно, к вотивным подвескам относятся «две золотые привески четырехугольной формы, пожертвованные Иваном Грозным», сохранившиеся в ризнице новгородского Знаменского собора (Ласковский В. П. Путев. по Новгороду. Новг., 1910. С. 215). 25 серебряных подвесок («амулетов») имелись в Ростовском музее церковных древностей (Путев. по Ростовскому музею церк. древностей. М., 1911. С. 24). Обычай бытования на Руси вотивных подвесок в XVI — нач. XX в. пришел из Византии; на Западе и на христ. Востоке (в частности, в Греции) бытование вотивных подвесок не прекращалось и существует доныне.

Разновидности окладов. В Др. Руси было принято оковывать складни (диптихи или полиптихи), как правило предназначенные для моления вне церкви, — в поездках, военных походах и т. д.: 3-створчатый деревянный складень был изготовлен троицким иноком Амвросием и им же украшен золотым О. в 1456 г. для игум. Троице-Сергиева мон-ря Васиана, о чем сообщает надпись на торце складня (СПГИАХМЗ, см.: Ризница. 2014. Т. 1. С. 89–91). Родовые реликвии — складни «в меди» (меднолитые) также оправляли в серебро: 2 створки такого складня отмечены в описи 1642 г. новгородского Хутынского мон-ря (Опись Новгородского Спасо-Хутынского мон-ря, 1642 г. / Сост.: архим. Макарий (Миролюбов) // ЗРАО. 1857. Т. 9. Вып. 2. С. 432).

О. украшали односторонние или 2-сторонние наперсные образки из дерева, камня, кости и др. материалов, с резными изображениями — иконы «воротные» (от слов «ворот», «воротник»). Для них делали чеканные, басменные, сканные или гравированные узорчатые О., к-рые имели в верхней части колечко или оглавление на шарнире для подвешивания на шнурок или цепочку (Моршакова. 2013. С. 281–287). Такие иконки час-

то служили прикладами и упоминаются в монастырских и церковных описях: в описи 1549 г. Соловецкого мон-ря — деревянная «воротная» иконка с резным изображением свт. Николая Чудотворца в серебряном золоченом О. с 9 камнями (Описи Соловецкого мон-ря XVI в.: Комментар. изд. / Сост.: Е. В. Крушельницкая, М. И. Мильчик. СПб., 2003. С. 42), в описи 1607 г. Старицкого Успенского мон-ря — «воротная» икона с резным изображением свт. Николая Чудотворца и св. Георгия на камне «домониде» в серебряном О. (Описные книги Старицкого Успенского мон-ря, 7115–1607 г. Старица, 1911. С. 45).

Кресты, окованные металлом, бывают различных типов: наперстные, воздвизальные, наперсные, заперстные и др. Их О. из тщательно подогнанных и состыкованных тонких пластин золота, золоченого серебра были декорированы рельефными или гравированными изображениями Распятия, предстоящих, избранных святых, ангелов, а также узорами и надписями. Нередко богослужебный крест помещали в ставротеху, т. е. он становился иконой Креста, к-рую также украшали драгоценным О. Характером декора и технологическими особенностями отличаются О. крестов разного времени.

Наперстное Евангелие как оберегаемая святыня имеет металлический О. с застежками. Крышки книги делали из дерева, обтягивали тканью, украшали дробницами из драгоценного металла или медного сплава с чеканными, литыми, басменными, резными священными изображениями и надписями. Структура убора богослужебной книги сложилась уже в раннехрист. период. На визант. и древнерусских памятниках домон. времени золотые, серебряные или медные О. полностью закрывали верхнюю, а иногда нижнюю крышку и корешок переплета. На них имелись изображения Распятия, или Спаса Вседержителя, или креста, к ним крепили дробницы с образами евангелистов, иногда вместе с их символами, а также изображения Небесных сил, избранных святых. Иконография рельефных чеканных или литых евангелистов на металлических наугольниках и на среднике, украшающих верхнюю крышку Евангелий, часто повторяет иконографию лицевых изображений на миниатюрах или иконах. Нередко О.



Оклад Евангелия
из Благовещенского собора
Московского Кремля. 1571 г.
(ГММК)

на Евангелиях XVII в. повторяют более ранние. Напр., в 1631–1632 гг. ведущий царский мастер Золотой палаты Г. Овдокимов «с товарищами» сделали для Троицкого собора Троице-Сергиева мон-ря золотой О. на Евангелие, богато украшенный эмалью и драгоценными камнями с чеканными изображениями Сошествия во ад и фигур 4 евангелистов в круглых дробницах (ГММК, см.: *Мартынова*. 2002. С. 74–75). Он копирует с небольшими изменениями золотой О. Евангелия 1571 г. из Благовещенского собора Московского Кремля (ГММК). В 1635 г. Г. Овдокимов с К. Пестриковым в царской Золотой палате изготовили серебряный чеканный О. Евангелия для московского храма Спаса Нерукотворного, а в 1636–1637 гг. — золотой О. Четвероевангелия с чеканным Распятием и фигурами евангелистов для Троице-Сергиева мон-ря (ныне в РГБ, см.: *Троицкий*. 1930. Вып. 2. С. 88; *Игошев В. В.* Вклад бояр Романовых в Троице-Сергиев мон-рь // *Рус. искусство*. 2013. № 3(39). С. 82–89). Оклад был выполнен на средства И. Н. Романова и вложен на помин души патриарха Филарета (Ф. Н. Романова). Наряду с русскими мастерами в работе над этим О. принимали участие западноевропейские ювелиры.

Значительно больше изготавливалось наборных О. (обиходных), предназначенных для ежедневного богослужения. На верхней деревян-

ной крышке, обтянутой тканью или кожей, на гвоздях крепили отдельные дробницы с литыми, басменными, гравированными или чеканными изображениями — средник, 4 наугольника, иногда — дробницы с херувимами и фигурами святых. К нижней доске переплета по углам и в центре обычно крепили серебряные или медные жуковины («жуки») или дробницы («плащи») с выпуклыми полусферами. Иногда на верхнюю доску древнерусских обиходных Евангелий, так же как и на нижнюю, набивали простые гладкие жуковины разнообразной формы по образцам визант. и готических переплетов. Для сохранности рукописных книг верхнюю и нижнюю доски скрепляли 2 застежками. Серебряный наборный О. не только служил украшением, но и защищал от повреждений.

О. Евангелий постепенно переделывали, ветхие ткани заменяли новыми, обновляли книжные блоки. Иногда из простых предметов делали сложные и наоборот, при этом увеличивался или уменьшался размер Евангелия. Время выхода в свет



Рака
свт. Ионы, митр. Московского.
1585 г.
(Успенский собор Московского Кремля)

книги может не соответствовать времени создания О., что также свидетельствует о переделках.

Еще в домонг. период серебряными или золотыми О. украшали деревянные раки рус. святых. В «Повести временных лет» говорится, что после перенесения мощей св. князей Бориса и Глеба в каменный храм в

Вышгороде в 1115 г. вел. кн. Владимир Мономах украсил их деревянными гробы коваными серебряными и золотыми пластинами (ПВЛ. 1950. Ч. 1. С. 200). В XVI–XVII вв. московские мастера изготавливали большие деревянные раки, декорированные серебром. Стенки украшали крупными чеканными медальонами или дробницами фигурной формы с надписями, со сценами из Житий святых и с орнаментом, на крышках чеканили изображения святых в высоком рельефе. Группой рус. и западноевроп. мастеров были изготовлены серебряные раки с чеканными скульптурными изображениями на крышке (некоторые — с золотыми крышками): в 1531–1535 гг. — для святителей Петра и Алексия, митрополитов Московских, в 1555–1585 гг. — для прп. Сергия Радонежского, в 1585 г. — для свт. Ионы, митр. Московского, в 1587–1588 гг. — для Василия Блаженного. С 1555 по 1585 г. над изготовлением рак трудились ок. 20 рус. и иностранных мастеров, к-рых по окончании работы наградила царь Феодор Иоаннович (*Забелин*. 1853. С. 112–135). В 1-й пол. — сер. XVII в. в кремлевских мастерских были сделаны аналогичные серебряные раки: царевича Димитрия (1628–1630, в 1812 рака была похищена, сохр. только крышка с чеканным изображением царевича Димитрия в рост, ГММК, см.: *Христ. реликвии в Моск. Кремле* / Авт.-сост.: А. М. Лидов. М., 2000. С. 205–206), прп. Кирилла Белозерского (1643; *Плешанова И. И., Лихачева Л. Д.* Древнерус. декоративно-прикладное искусство в собр. Русского музея. Л., 1985. С. 202. Ил. 68, 69), прав. Анны Кашиной (1651–1652). Серебряные раки Ярославским чудотворцам, св. князьям Василию и Константину, в 1653 г. по указу царя изготовили 6 мастеров серебряного басменного дела Барашской слободы (*Троицкий*. 1928. Вып. 1. С. 45, 50, 51); они же делали серебряные О. для икон в иконостасе Успенского собора Московского Кремля. Золотые саркофаги не сохранились. В окт. 1608 г. в ростовском Успенском соборе поляками была рассечена на части золотая рака свт. Леонтия Ростовского «весом пол 9 пуд» (8,5 пуда — ок. 136 кг), погибла рака свт. Исаии Ростовского (*Богданов А. П.* Краткий ростовский летописец кон. XVII в. // *СА*. 1981. № 6. С. 35; *Дневник Марины Мнишек* / Пер.: В. Н. Козляков. СПб., 1995.

С. 127–128). В XVI–XVII вв. О. как и икон, украшали растительным узором, тисненным по левкасу, или вырезали из дерева с последующим золочением, имитируя драгоценный металл, особенно на новгородских землях и на Русском Севере.

Серебряными и золотыми пластинами оковывали патриаршие деревянные посохи, символы власти. В нояб. 1627 г. такой О. на посох патриарха Филарета (Романова) изготавливали патриаршие жалованные мастера В. и И. Васильевы; в окт. 1630 г. мастер В. Васильев оковывал серебром детали нового патриаршего посоха, из пальмового дерева, включавшего золоченый верх с крестом, 4 яблока, 9 трубок и наконечник (*Троицкий*. 1914. С. 40–41).

О. XVIII — нач. XX в. На серебряных О. рус. икон Нового времени, как правило, отпечатаны клейма: города, пробирного мастера, владельца ювелирной мастерской, фабрики или торгового дома, а также — именная (личное клеймо) мастера, позволяющие точно датировать эти произведения и, кроме того, связать их с определенным художественным центром, мастерской. На О. в XVIII–XIX вв. делали надписи.

Начиная с XVIII в. на иконах перестали делать ковчег, поэтому изменилась форма О., нарушилась его структура. С этого времени О. изготавливали из больших тонких серебряных пластин прямоугольной формы с накладными венцами и с просечными открытыми участками для иконописных ликов и рук. Слитки металла прокатывали в тонкие серебряные и золотые пластины на механических вальцах, что позволяло получить листы для цельнометаллических О. на храмовые иконы, напрестольные Евангелия и др. В XVIII — нач. XX в. наряду с ручными приемами широко применялись технологические операции, связанные с машинным производством: штамповка, вальцевание, гальваноластика, гильоширование и др. О. 1-й пол. XVIII в., как правило, декорированы растительным орнаментом, характерным для произведений предыдущего столетия, в сочетании с барочными мотивами — чеканными связками плодов, травами, ягодами и цветами. Часто отсутствует четкая граница между полями и светом иконы, а размеры металлических венцов не совпадают с размерами и формой иконописных нимбов.

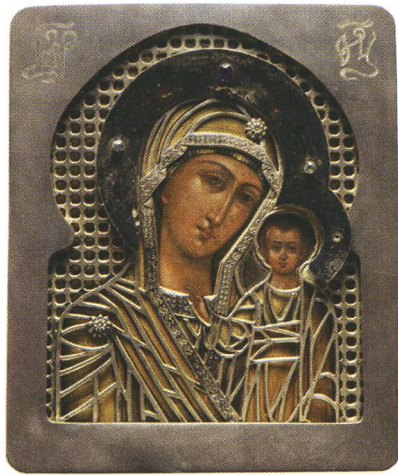
На серебряных О. икон 1-й трети XIX в. в стиле русского классицизма находят отражение эстетические идеалы античной классики. Поля, венцы и свет украшали чеканным или гравированным растительным орнаментом. Широко использовался античный орнамент — вазы и гирлянды, высокорельефные цветочные розетки в квадратных клеймах. Иконные венцы декорировали прямыми лучами, зубчатыми по краю. В 40–60-х гг. XIX в. серебряные О. создавали в стиле «второго барокко», их орнамент насыщен завитками, раковинами, стилизованными растительными элементами, дробницами с чеканными и гравированными надписями или с надписями, выполненными черной финифтью по белому фону. На серебряных О. «исторического стиля» сер.— 2-й пол. XIX в. — в период эклектики, смешения стилей различных эпох — наблюдается особый интерес не только к рус. орнаменту, но и к истокам церковного искусства. Во 2-й пол. XIX в. был распространен русско-визант. стиль, воспроизводивший элементы древнерус. и визант. серебряных предметов в сочетании с деталями орнамента других стилей. О. украшали чеканным узором выходящих трав по гладкому фону, с 8-лепестковыми цветочными розетками по углам, с орнаментом из гладких плоских переплетающихся ремней и стеблей со стилизованными листьями и отростками. Подобный эклектичный узор, почерпнутый большей частью из атласов и альбомов по орнаменту, встречался до кон. XIX в.

В XIX в. создавались ювелирные мастерские и фабрики, а также др. предприятия, к-рые специализировались на производстве О. наряду с разнообразными произведениями церковного искусства из металла, как уникальных, так и в малых партиях и массовых тиражах. Художественный и технический уровень их исполнения достигался благодаря сотрудничеству с архитекторами, с художниками и со скульпторами. При крупнейших ювелирных фабриках были открыты рисовальные классы, где проходили практику студенты художественно-промышленных уч-щ (Строгановского уч-ща в Москве и Центрального уч-ща технического рисования, основанного бароном А. Л. Штиглицем в С.-Петербурге), осваивая техники серебряного и зо-

лотоного дела с ориентацией на национальные формы и декор. Совет Строгановского уч-ща ежемесячно организовывал конкурсы, задания для к-рых давали владельцы мастерских, фирм и фабрик, в конце месяца избиравшие 3 лучших рисунка из числа 40–50 композиций. Ученики старших классов Строгановского уч-ща выполняли проекты иконостасов, царских врат и др. предметов в «старом русском стиле» и в стилистике рус. модерна. С 1897–1898 гг. директор уч-ща Н. В. Глоба направлял учащихся в Германию, Австрию, Англию, во Францию для «ознакомления с постановкой художественно-промышленного образования». В летнее время были организованы практические занятия учеников на ведущих зарубежных и отечественных предприятиях художественной промышленности.

Стиль русского модерна возник в церковном искусстве России в кон. XIX в. и достиг расцвета в нач. XX в., он оказал значительное влияние на предметы драгоценной церковной утвари и храмового убранства. О. в стиле русского модерна (новорусском) отличаются большим разнообразием форм, орнаментации и технологических приемов ручной и машинной (механической) обработки металлов. Драгоценный убор заметно преобразует икону, темперную или написанную маслом, позволяет воспринимать ее как цельное произведение без нарушения стилистического единства. На О. плавные, изменчивые формы европ. модерна совмещались с рус. мотивами орнамента и элементами раннехрист. символки. В новорус. стиле делались О. для храмов С.-Петербурга (напр., для царского собора в честь Феодоровской иконы Божией Матери или для ц. во имя прп. Серафима Саровского, проекты были сделаны В. М. Васнецовым, активное участие принимали московские художники и ювелиры, в т. ч. мастерская Ф. Я. Мишукова (см. ст. *Мишуковы*)) (напр., О. иконостаса и церковная утварь для Марфо-Мариинской обители по эскизам А. В. Щусева, мастерская Мишукова, 1912).

В нач. XX в. в стиле рус. модерна работали ювелиры Торгово-промышленного товарищества «П. И. Оловянишников сыновья». Разнообразные формы и декор О. большей частью выполнены по проекту главного художника Оловянишниковых —



Казанская
икона Божией Матери в окладе.
1913 г.
Мастерская К. И. Конова
по рис. С. И. Вашкова
(ГРМ)

С. И. Вашкова, стремившегося воплотить идеи романтического отношения к национальному наследию, синтеза искусств и возрождения художественных ремесел. Поиск особого стиля заключался в простоте формы, органично связанной со скудным декором, сдержанной цветовой гаммой камней и эмалей, оксидированного цвета «старого» серебра и золочения, полированных и фактурных поверхностей предмета.оборот образа часто обтягивался парчовой тканью с пышным орнаментом в древнерус. или визант. стиле. Гладкие поля украшались сканым орнаментом с узорами повторяющихся пышных цветов с остроконечными лепестками и каплевидными листками, залитыми темно-синей и зеленой эмалью. О. имели вид рамок простой или фигурной формы, их ажурная разновидность — кружевная сетка скани, состоящей из многочисленных небольших колец с 3 или 4 завитками, напоминала витраж или ковную миниатюру. Изготовление подобных О. преследовало цель сохранить древние традиции иконопочитания, выраженные в покрытии образа драгоценным металлом, и одновременно позволяло видеть краски иконы. Ажурная серебряная скань в О. не является открытием стиля рус. модерна, такой прием был известен ранее: напр., О. 1-й трети XIV в. серб. работы для надгробной иконы свт. Николая Чудотворца, дара царя св. Стефана Дечанского (1321–1331) собору в Бари (ризница собора в Бари), сканые О. работы московских и вологодских мастеров XVIII в. (ныне в ГИМ, СПГИАХМЗ, СИХМ).

Аналогичные О. изготавливали по проектам Вашкова в мастерских К. И. Конова, И. А. Алексева, И. Е. Бутузова, Д. Л. Смирнова, С. И. Жарова (ныне в ГММК, ГМИР, ЦМиАР). Яркой особенностью обладают венцы — отполированные, как правило, без отгиба (бортика) по внешнему краю, украшенные лишь золочением, иногда — гранеными камнями или кабошонами в круглых или овальных гладких кастах. Своеобразие венцов проявляется в демонстрации его тонкого внешнего края, в то время как на всех древнерусских чеканных или гладких венцах к внешнему краю припаивалась серебряная полоска, а на басменных делалась деревянная подложка для впечатления массивности драгоцен-

ного убора. Конструкция убора напоминает визант. серебряные О. на Евангелия с наугольниками в виде глаголей. Прямоугольная форма нередко дополнялась скругленными углами, что вело к усложнению их изготовления — к внешнему и внутреннему краю по периметру с оборота припаивались тонкие серебряные полоски, придающие массивность предмету. Такой прием является новацией стиля рус. модерна. Лит.: *Забелин И. Е.* О металлическом производстве в России до кон. XVII ст. СПб., 1853; *Москвич.* Строгановское центр. уч-ще тех. рисования в Москве // *Искусство и худож. промышленность.* Ежемес. иллюстр. изд. Им. об-ва поощрения художеств. СПб., 1899. Март. С. 292–293; Сб. композиций учащихся в Строгановском училище. М., 1900. Вып. 1; *Вашков С. И.* Религиозное искусство: Сб. работ церк. и гражданской утвари, исполненной т-вом П. И. Оловянишников и сыновья. М., 1912; *Catalogue des ustensiles d'église et des objets civils exposés à l'exposition international.* Moscou, 1911; *Поселянин Е. Рака и сень* по проекту С. И. Вашкова над мошами прп. Павла Обнорского // «Светильник»: Религ. искусство в прошлом и настоящем. 1913. № 4/5. С. 16–18; *Георгиевский В.* Рака и облачение для мощей свт. Гермогена // Там же. 1914. № 9. С. 11; *Троицкий В. И.* Мастера-художники золотого и серебряного дела, алмазники и суальники, работавшие в Москве при Патриаршем дворе в XVII в. М., 1914; *он же.* Словарь московских мастеров золотого, серебряного и алмазного дела XVII в. Л., 1928. Вып. 1; 1930. Вып. 2; *Никольский В.* История рус. искусства. М., 1915. Т. 1. С. 159; *Постникова М. М., Мишуков Ф. Я.* Изделия из драгоценных металлов // *Рус. декоративное искусство.* М., 1962. Т. 1. С. 335–374; *Рус. золотое и серебряное дело XV–XX вв.* / Авт.-сост.: Т. Гольдберг, Ф. Мишуков, Н. Платонова, М. Постникова-Лосева. М., 1967; *Сычев Н. П.* Древлехранилище памятников рус. иконописи и церк. старины // *Он же.* Избр. тр. М., 1976.

С. 164; *Флоренский П. А.* Иконостас // *Он же.* Иконостас: Избр. тр. по искусству. СПб., 1993. С. 144; *Постникова-Лосева М. М.* Рус. золотая и серебряная скань. М., 1981; *Золотое и серебряное дело XV–XX вв.* / Авт.-сост.: М. М. Постникова-Лосева, Н. Г. Платонова, Б. Л. Ульянова. М., 1983; *Рус. серебро XIV — нач. XX в. из фондов Гос. музеев Моск. Кремля* / Авт.-сост.: С. Я. Коварская, И. Д. Костина, Е. В. Шакурова. М., 1984; *Трубецкой Е. Н.* Россия в ее иконе // *Он же.* Три очерка о рус. иконе. М., 1991. С. 107; *Скурлов В. В., Смоородинова Г. Г.* Фаберже: Приворотные рус. ювелиры. М., 1992; *Стерлизова И. А., сост.* Декоративно-прикладное искусство Вел. Новгорода: Худож. металл XI–XV в. М., 1996; *она же.* Драгоценный убор древнерус. икон XI–XIV вв.: Происхождение, символика, худож. образ. М., 2000; *она же, сост.* Декоративно-прикладное искусство Вел. Новгорода: Худож. металл XV–XVII в. М., 2008; *Игошев В. В.* Ярославское худож. серебро XVI–XVIII вв.: Кат. М., 1997; *он же.* Символика окладов икон XV–XVII вв. // *ИХМ.* 1999. Вып. 3. С. 111–122; *он же.* История бытования вотивных подвесок в России в XVII — нач. XX в. // *Художественный металл России: Мат-лы конф. памяти Г. Н. Бочарова, 22–24 апр. 1998.* М., 2001. С. 255–275; *он же.* К вопросу о генезисе ярославского типа драгоценной церковной утвари 2-й пол. XVII–XVIII вв. // *Русское церковное искусство Нового времени.* М., 2004. С. 119–130; *он же.* Исслед. и атрибуция тиснения по левкасу на иконах XVI в. // Исслед. в консервации культурного наследия: Мат-лы междунар. науч.-практ. конф. / *ЮсНИИР.* М., 2005. С. 108–117; *он же.* Атрибуция серебряной басмы и тиснения по левкасу XVI–XVII вв. на иконах из Архангельского музея изобраз. искусств // *Иконы Русского Севера: Двинская земля, Онега, Каргополье, Поморье: Ст. и мат-лы / Ред.-сост.: Э. С. Смирнова.* М., 2005. С. 216–229; *он же.* Драгоценная церк. утварь XVI–XVII вв.: Вел. Новгород, Ярославль, Сольвычегодск. М., 2009; *он же.* Технические приемы декорации нимбов и фона на пост-визант. иконах // *Греч. иконы и стенописи XII–XVI вв.: Сб. ст. / Ред.-сост.: Л. М. Евсева, О. Е. Этингоф.* М., 2013. С. 224–231; *он же.* Драгоценный убор икон «Богородица Казанская» кон. XVI–XVII вв.: типология, стилистические и технологические особенности // *Чудотворный Казанский образ Богородицы в судьбах России и мировой цивилизации:* Сб. ст. Каз., 2016. С. 50–57; *он же.* Окладные иконы рус. модерна из собр. С. Ю. Николаева // *Горикова В. В., Игошев В. В., Юхименко Е. М.* Идеальный образ рус. модерна: Иконы в окладах из собр. С. Ю. Николаева. М., 2016. С. 52–68; *он же.* Серебряная рака прп. Сергия Радонежского и аналогичные саркофаги XVI–XVII вв. работы царских мастеров // *Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России: Духовное служение Отечеству:* Мат-лы IX междунар. науч. конф. 16–17 окт. 2016 г. Серг. П., 2016. С. 324–340; *он же.* Строгановское худож. серебро XVI–XVII вв. М., 2018; *Павлова И. А.* Серебряная утварь московских фирм кон. XIX–XX вв. // *Москва — в нач. XX в. М., 1997.* С. 271–284; *Мунтян Т. Н.* Фаберже: Великие ювелиры России. М., 2000; *Иванов А. Н.* Мастера золотого и серебряного дела в России (1600–1926). М., 2002. 3 т.; *Мартынова М. В.* Московская эмаль XV–XVII вв.: Кат. М., 2002; *Шульгина Е. Н., Пронина И. А.* История Строгановского училища, 1825–1918. М., 2002;

Костина И. Д. Произведения московских серебряников 1-й пол. XVIII в.: Кат. М., 2003; Шитова Л. А. Рус. иконы в драгоценных окладах: Кон. XVII — нач. XX в. Серг. П., 2005; Муратов П. П. Рус. живопись до сер. XVII в.: История открытия и иссл. СПб., 2008. С. 22; Академик Имп. АХ Н. В. Глоба и Строгановское училище. М., 2012; Моршакоева Е. А. Древнерус. мелкая пластика: Наперсные кресты, иконы и панагии XII–XV вв. М., 2013; Ризница Св.-Троицкой Сергиевой лавры / Сост.: Л. М. Воронцова, Г. П. Черкашина, Л. А. Шитова. Серг. П., 2014. 2 т.

В. В. Игошев

ОКЛАДНЫЕ ЦЕРКОВНЫЕ КНИГИ, в России XVI–XVIII вв. вид книг для учета ежегодных денежных сборов с церковью в казну патриарха или епархиальных архиереев. О. ц. к. велись в епархиальных приказах и могли иметь разные наименования: «данные книги с церковью», «книги жилых церквей», приходные (Шимко. 1894. С. 121). Нередко они включались в состав сложных по содержанию приходных книг архиерейской казны. Таков, напр., состав древнейшей из сохранившихся приходной книги Новгородского дома Св. Софии 1576/77 г.: «Книга сбора подъезжей пошлыны, оброчных денег, поземных денег, вечных пошлын, десятильничьего корма, переходных и новичных гривен, оброчных денег с архиепископских пожен». В XVII в. в Патриаршем казенном приказе приходные книги включали сведения не только о сборе дани с церковью, но и о доходе из Патриаршего Дворцового приказа, о продаже товаров и проч.

Объектом описания в О. ц. к. являлось низовое звено церковной организации — приход. В них фиксировались сборы 2 видов — окладные и неокладные. К первым относились заранее закрепленные за каждой церковью в ходе переписей церковей, локальных дозоров, реже — челобитных и «сказок» местного духовенства о количестве приходских дворов и угодий при церкви. Окладные сборы включали церковную дань и более архаичные десятильничьи деньги (взнос в пользу архиерейского должностного лица — приказного или дворецкого), архиерейский заезд (подать за объезд архиереем или его чиновниками епархии), московский подъем (сбор на выезд епархиального архиерея в Москву), соборную гривну (взнос в архиерейскую казну с соборов в начале Великого поста) и проч. Неокладные доходы складывались из пошлын, взимав-

шихся священнослужителями при отправлении гроб — венчания (венечные пошлыны), отпевания (похоронные пошлыны), «почеревых» (пошлыны при рождении внебрачного ребенка), пенных (штрафы) и проч.

Как самостоятельный вид документации О. ц. к., вероятно, возникли в нач. XVI в. Наиболее ранние указания на переписи приходов в *Митрополичьей области* (епархии митрополита Московского) со сведениями о приходских дворах детей боярских, их людей и «христианских вытях» прихожан относятся к 20–30-м гг. XVI в. (Стефанович П. С. Приход и приходское духовенство в России в XVI–XVII вв. М., 2002. С. 118–120). С 30-х гг. XVI в. по 30-е гг. XVII в. сбор дани происходил по вытям или обжам, дворам или просто по людям.

С нач. XVII в. в *Патриаршей области* начинаются первые дозоры церквей, во время которых стали учитывать наличие церковной земли. В 20–30-х гг. XVII в. дозоры и переписи церковей учащаются, дань начинает собираться с учетом каждого приходского двора и церковной земли. При составлении О. ц. к. в Вологодском у. принимались во внимание «сказки» священников (напр., окладная книга Вологодского архиерейского дома 1676/77 г. содержит «сказки» священно- и церковнослужителей о количестве деревень, дворов, размере запашки, сенных покосов и угодий и о прежних платежах в приходе), их данные сравнивались, привлекались выписки из писцовых книг.

В 1632 г. патриарх *Филарет (Романов)* приказал упорядочить сбор дани в своей епархии, в результате были установлены размеры дани с приходских дворов духовенства, причта, прихожан, а также с пахотных церковных земель, угодий и проч. (Шимко. 1894. С. 123–125). Многие устаревшие сборы были сведены в единую статью «десятильничьи деньги и заезд» (гривна с прихода). Унификация многочисленных мелких сборов с церковью (превращение их в единый взнос — дань), в епархиях происходила позднее. Так, в Вологодской епархии этот процесс в 40–70-х гг. XVII в. (Черкасова. Архиерейские окладные книги. 2012. С. 137) сопровождался ростом размера дани. Наиболее стройная система сбора церковной дани установилась в Патриаршей области и в связи с жалобами из др. епархий на несправед-

ливые поборы была распространена в 1667 г. на Псковскую епархию (АИ. Т. 4. № 195. С. 366–367), в 1687 г. — на все епархии Русской Церкви (Описание док-тов и бумаг, хранящихся в МАМЮ. СПб., 1869. Кн. 1. Ч. 3. С. I–II; РГАДА. Ф. 235. Оп. 2. Д. 123. Л. 1–16).

Большинство сохранившихся О. ц. к. относятся к XVII — нач. XVIII в. Наиболее ранняя из окладных книг Новгородской епархии датирована 1576/77 г., 1-я полностью сохранившаяся окладная книга Вологодского архиерейского дома — 1612/13 г., Патриаршего дома — 1626/27 г. (РГАДА. Ф. 235. Оп. 2. Д. 2), Рязанского архиерейского дома — 1676/77 г., Тобольского архиерейского дома — 1696/97 г. Комплексы О. ц. к. Патриаршей области (более 50 книг за XVII в., 70 книг 1701–1738 гг.) и Вологодского архиерейского дома (12 окладных книг) сохранились наиболее полно. Ведение О. ц. к. в епархиях прекратилось после реформы 1764 г., когда была отменена церковная дань в архиерейскую казну.

Работа над окладной книгой в Патриаршей области велась на протяжении целого года (обычно книги содержат записи с 1 сент. по 31 авг.). Книга открывалась заголовком (напр., в сводной приходной книге Патриаршего казенного приказа 1640 г., основную часть к-рой составляли «данные книги жилых церквей»: «Приход великого господина Святейшего Иоасафа, Патриарха Московского и всея Руси, домовые казны денежным всяким доходом...» — РГАДА. Ф. 235. Оп. 2. Д. 13. Л. 4), где указывались сведения о ее составителях («...при казначее старце Перфилье Соловецком да при дьяке Григорье Одинцове» — Там же). Прежде всего в книгу вносились сведения о «доимочных» церквах, имевших долги по выплатам дани за предыдущие годы. Затем следовали записи о церквах, обложенных данью («положенных в оклад»), с указанием размера сборов; отдельно выписывались церкви «двойные», платившие двойную дань в приказ, минуя местных чиновников. После каждой статьи оставлялось место для записей о поступлении дани с церкви в течение года. В Патриаршем казенном приказе записи о поступлении дани визирует дьяк (для этого в строке о поступлении дани оставлялся пропуск, куда дьяк ставил свою помету «взято»). Запись о поступлении да-

ни завершалась сведением о лице, вносившем деньги. В случае если дань вносили лица неофициальные (посадский человек, купец, стрелец и проч.), они (или за них в случае неграмотности) ставили в книге свою подпись. В Вологодском архиерейском доме существовала практика визирования завершенных годовых книг самим архиепископом, сохранились книги, скрепленные владыками — Варлаамом II, Маркелом, Симоном (ГАВО. Ф. 883. Оп. 1. Кн. 21, 32, 49; Ф. 948. Оп. 1. Кн. 6; ОР РНБ. Q. II.112 и др.; Черкасова. Архиерейские окладные книги. 2012. С. 135).

Окладные книги XVII в. имели внутреннюю структуру, организованную по географическому десятинному принципу. В них зафиксированы единицы административно-территориального деления: десятины, трети, половины, вотчинные комплексы. Напр., Устюжский у. Ростовской митрополии делился на трети — Сухонскую, Южскую, Двинскую, а Вологодский у. — на половины — Заозерскую и Окологородную (Черкасова. Архиерейские окладные книги. 2012. С. 134); это деление соответствует делению, принятому в писцовых книгах. В то же время г. Вологда в окладных книгах также имеет третное деление (Владимирская, Успенская, Мироносицкая трети), тогда как в писцовых описаниях такое деление не использовалось. В вологодских книгах указываются пустые церкви и церковные займища. В Патриаршем казенном приказе количество пустых церковных земель, сданных в оброк, было велико, и для учета поступлений с них велись отдельные книги «пустовых церковных земель». В Патриаршей области существовали городские, пригородные, волостные десятины. Особую административно-территориальную единицу образовывала Москва, внутри которой выделялись группы церквей Китайского города, Белого города, Деревянного города. Особую десятину Патриаршей области составляли вотчинные владения Троице-Сергиева монастыря (см. Троице-Сергиева лавра), находившиеся в неск. уездах страны.

По окончании каждого раздела окладной книги оставалось место для записи поступлений неокладных доходов с десятины. В течение года в каждом приходе велись книги вечных пошлин, куда поименно записывались все лица, вступившие в

брак и оплатившие пошлину. Эта форма учета браков предшествовала возникновению систематического метрического учета населения. В Патриаршей области должностные лица в десятинах (территориальных округах) — *десятильники* (светские чиновники) и *старосты поповские* (выборные из духовенства десятины) — собирали и обобщали эти сведения (количество первых, вторых, третьих браков), вносили их в патриаршую казну. Аналогичная практика зафиксирована в окладных книгах Вологодского и Ростовского архиерейских домов.

Завершающий раздел в окладных книгах Патриаршей области составляли записи о поступлении вечных пошлин из Москвы, а также о т. н. тиунском сборе с безместного московского духовенства, взимавшемся в Поповской (Тиунской) избе.

Информационные возможности О. ц. к. весьма велики. Их данные позволяют установить общие суммы дани, собиравшиеся с церквей отдельных епархий. Напр., в 1640/41 г. с церковью Патриаршей области было собрано ок. 2,5 тыс. р. дани и еще 1,35 тыс. р. неокладных доходов в виде пошлин (вечных, похоронных и проч. — см.: Устинова. 2011. С. 141–142), а в 1700 г. — 8714 р. дани и 4967 р. неокладных доходов (Шимко. 1894. С. 260). В казну Вологодского архиерейского дома в 1612/13 г. поступило 441 р. 10 к. церковной дани и 43 р. 75 к. вечных пошлин, в 1627/28 г. — 474 р. 69 к. дани и 131 р. 41 к. пошлин (Башилин. 2017. С. 119). По подсчетам Н. И. Суворова, с приходов Белозерского и Вологодского уездов в 1691 г. было собрано дани и оброка на 1054 р. 99 к. В окладной книге Вологодского архиерейского дома 1683 г. зафиксирован уникальный факт: десятину со всех приходов епархии, а также оброк с крестьян Софийского дома в размере 1713 р. внес Вологодский архиеп. Симон в виде поминального вклада (Черкасова. Архиерейские окладные книги. 2012. С. 137; Суворов. 1865. № 21. С. 832; № 22. С. 966). Данные О. ц. к., как показала М. С. Черкасова, могут служить источником по истории народонаселения. Так, в 40-х гг. XVII в. на территории Первой и Заозерской половин Вологодского у. насчитывалось 158 приходов с 11,7 тыс. приходских дворов. В 70-х гг. XVII в. число дворов возросло до 14,3 тыс., что отразило ощутимый рост населе-

ния уезда (17%), умножилось число многодворных приходов. В окладных книгах «как бы законсервировались... издавна существовавшие вотчинные комплексы, территориально совпадавшие с приходами еще в далеком прошлом». Это факт демонстрирует устойчивость и «длительность бытования приходской сети на отдельных локальных территориях» (Черкасова. Архиерейские окладные книги. 2012. С. 138–140).

Сведения О. ц. к. позволяют реконструировать приходскую сеть епархий, ее рост и формирование, составить карту храмов, установить разнообразие храмовых посвящений (см., напр., данные 1628/29 г. о Вологде и об уезде — Башилин. 2016. Прил. № 1–9). О. ц. к. содержат сведения о системе церковного управления, об именах и функциях должностных лиц (десятильников, заказчиков, строителей, старост поповских, тиунов в Патриаршей области), образцы их почерков. В О. ц. к. нередко встречаются описания ряда мелких мон-рей и пустыней, о существовании и хозяйстве к-рых в др. источниках упоминаний нет. Напр., по окладным книгам Вологодской епархии устанавливается существование Рябининой пуст., Богородице-Рождественского мон-ря на Вондоше, Спасской пуст. в Шуе (Там же. С. 568–569, 597, 646–647) и проч. Такие описания содержат состав населения, сведения о хозяйстве мон-рей (хлебных запасах, скоте, постройках и проч.).

Арх.: РГАДА. Ф. 235. Оп. 2; ОР РНБ. ОСаГ. Q. II–105, 106, 107; СПбИИ РАН. Ф. 2. Д. 38. Ист.: Суворов Н. И. Несколько стат. и топогр. сведений о Вологодской епархии от нач. XVII в. до настоящего времени // Вологодские Ев. 1865. Приб. № 15, 18, 19, 21, 22; Добролюбов И. В. Ист.-стат. описание церквей и монастырей Рязанской епархии, ныне существующих и упраздненных. Ряз., 1884–1891. Т. 1–4; Оглоблин Н. Н. Обзорение столбцов и книг Сибирского приказа (1592–1768 гг.). М., 1895. Ч. 1: Док-ты воеводского управления; Холмогоров В. И., Холмогоров Г. И. Ист. мат-лы о церквах и селах XVI–XVII вв. М., 1881–1911. Вып. 1–11; Тобольский архиерейский дом в XVII в. / Изд. подгот.: Н. Н. Покровский, Е. К. Ромодановская. Новосибир., 1994; Книги окладные монастырям, церквам и часовням Рязанской епархии, учиненные при преосв. Иосифе митр. Рязанском и Муромском в 1676 г. / Подгот.: А. И. Цепков. Рязань, 2004. Кн. 1–2; Приходная книга новгородского Дома Св. Софии 1576/77 г. («Книга записи софийской пошлины») / Сост.: И. Ю. Анкудинов, А. А. Фролов. М.; СПб., 2011; Устинова И. А. Делопроизводственные документы патриарших приказов 1-й пол. XVII в. // ВЦИ. 2012. № 3/4(27/28). С. 48–107; 2017.



№ 3/4(47/48). С. 5–95; *Башиш Н. В., сост.* Приходо-расходные денежные книги Вологодского архиерейского дома Св. Софии и окладные книги церквей Вологодской епархии XVII — нач. XVIII в. М.; СПб., 2016.

Лит.: *Шимко И. И.* Патриарший Казенный приказ // Описание документов и бумаг, хранящихся в МАМЮ. М., 1894. Кн. 9. С. 1–361; *Шамиурин В. И.* Окладные книги церквей Вологодской епархии 1628–1629 и 1676–1677 гг. как источник по приходской жизни на Севере России // Рефераты докладов и сообщений VI-го Всерос. науч.-практ. совещания по изучению и изданию писцовых книг и других ист.-геогр. источников. СПб., 1993. С. 55–58; *Азовцев А. В.* Подлинные окладные книги Рязанской епархии 1676 г. // 3-и Яхонтовские чт. Рязань, 2005. С. 67–73; *Соколова Н. В.* Окладные книги как источник для изучения социальных микроструктур Нижегородской монастырской деревни 60–90-х гг. XVII в. // Лестница: Мат-лы науч. конф. по проблемам источниковедения и историографии памяти проф. В. П. Макарихина. Н. Новгород, 2005. С. 217–228; *Устинова И. А.* Книги патриарших приказов 1620–1649 гг. как ист. источник. М., 2011; *Черкасова М. С.* Архивы вологодских монастырей и церквей XV–XVII вв.: Исслед. и опыт реконструкции. Вологда, 2012; *она же.* Архиерейские окладные книги как источник по землевладению и народонаселению в XVII в. // Актуальные проблемы аграрной истории Вост. Европы X–XXI вв.: Мат-лы XXXII сес. симп. по аграрной истории Вост. Европы. Ряз., 2012. С. 133–147; *Башиш Н. В.* «Бюджет» Вологодского архиерейского дома св. Софии в 1-й трети XVII в. // Рос. история. 2017. № 5. С. 114–126.

И. А. Устинова

«ОКО ЦЕРКОВНОЕ», дополнительное название русских редакций *Иерусалимского устава* XV–XVII вв. (один из вариантов полного названия: «Устав, еже есть око церковное»). Составление первоначальной редакции «О. ц.» (1401) приписывается прп. *Афанасию Высоцкому* Старшему на основании послесловия, сохранившегося в некоторых списках «О. ц.» 1-й пол. XV в., в котором упоминается «грешный Афанасий», живущий в к-польском монастыре Пресв. Богородицы Перивлесты. По всей видимости, именно там поселился прп. Афанасий после того, как покинул Русь вместе с митр. Киприаном в 1382 г.

В отличие от мн. др. слав. редакций *Иерусалимского устава* «О. ц.» не было простым переводом Типикона с греч. языка, в его состав были включены дисциплинарные главы из «Тактикона» Никона Черногорца, ряд богослужебных и дисциплинарных глав из южнослав. Типиконов, добавлены памяти рус. святых, сопоставление между палестинскими, студийскими и афонскими редакциями устава, рус. перевод мн. греч. терминов (*Мансветов*, 1885. С. 276–280; *Арранц*, 1999. С. 56–57).

Название «Око церковное» присутствует в наиболее ранних списках, сохранивших послесловие составителя устава (РНБ. Ф.п. I.25, 1409 г.; РГБ. Рум. 445, 1428 г.; НБказГУ № 4634, 1429 г.; см.: *Артемьев*, 1852. С. 68–74), а также в нек-рых др. списках, напр., в РГБ. Троиц. 239. В более поздних списках такое самоназвание встречается нечасто, хотя в целом рус. редакция *Иерусалимского устава* XV–XVI вв. основывается на «О. ц.». Напротив, в дониконовских печатных изданиях XVII в. (М., 1610, 1633, 1641 гг.) термин «Око церковное» указан и описан в предисловиях и послесловиях, особенно подробно в оригинальном предисловии издания 1610 г. («Во имя Отца и Сына и Святаго Духа, слово царского изволения...»), в к-ром устав сравнивается с «оком умным» в человеке (на основании слов Мф 6. 22–23: «Светильник для тела есть око...»; «око» здесь понимается как «ум» в толкованиях святителей Иоанна Златоуста и Феофилакта Болгарского). «О. ц.» характеризуется как книга, «просвещающая Церковь и люди», как «вождь всем книгам».

Название «Око церковное» носят и компилятивные старообрядческие уставы: напр., печатные издания уставов 1915 (Москва), 1918 (Тупшка).

В русских нотированных Стихирях XVI–XVII вв. встречается аналогичный термин «Дьячее око» (см.: *Хоценко*, 2001; *Рамазанова*, 2004. С. 10–11).

В послениконовских изданиях Типикона начиная с 1682 г. название «Око церковное» не используется, книга называется Типикон, Типик или Устав.

Лит.: *Мансветов И. Д.* Церковный устав (Типик): его образование и судьба в Греч. и Рус. Церкви. М., 1885; *Артемьев А. И.* Исторические рукописи б-ки имп. Казанского ун-та // ЖМНП. 1852. Ч. 75. Июль. Отд. 3. С. 23–74; *Арранц М., иером.* «Око церковное»: Переработка опыта ЛДА 1978 г. История Типикона. М., 1999; *Хоценко М. В.* Стихирарь «Дьячее око»: Особенности месяцеслова и жанрового состава // Музыкальное наследие России: Истоки и традиции: Сб. ст. молодых музыковедов каф. Муз. этнографии и Древнерус. певч. искусства / Ред.: З. М. Гусейнова. СПб., 2001. С. 55–79; *Рамазанова Н. В.* Московское царство в церковно-певч. искусстве XVI–XVII вв. СПб., 2004.

А. А. Лукашевич

ОКОВЕЦКАЯ РЖЕВСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ — см. *Ржевская Оковецкая икона Божией Матери*.

ОКОЗРИТЕЛЬНЫЙ УСТАВ, общее название рус. богослужебно-уставных памятников XVI–XIX вв., в к-рых дни годового круга обозначены неск. десятками знаков, форма и цвет к-рых указывают на особенности совершения службы. О. у. редко становились объектом научного изучения, их исследованием занимались И. Д. Мансветов (*Мансветов*, 1885. С. 304–307) и прот. Б. Даниленко (статья 1989 г., монография 1990 г., только на материале рукописей РГБ). Ряд списков XVI–XVII вв. называет свт. Геннадия, архиеп. Новгородского, в качестве автора (творца) О. у., однако первые известные списки О. у. (сер. XVI в.) появились полвека спустя после его кончины (1505), поэтому связывать появление О. у. с деятельностью свт. Геннадия можно лишь гипотетически (см.: *Даниленко*, 1990. С. 34–37).

Как правило, главы с О. у. включаются в более крупные сборники между др. главами уставного порядка. Собственно к О. у. можно отнести главы, содержащие последовательное объяснение знаков О. у. и календарные таблицы, в к-рых числа месяцев соотнесены со знаками О. у. (иногда в форме краткого месяцеслова с лаконичным указанием имени святого). Знаки О. у. могут ставиться на полях в полных месяцесловах, помещенных в тех же рукописях, где есть главы с объяснением знаков или без них (Там же. С. 46).

Известные списки О. у. можно разделить на 2 группы редакций. К 1-й относятся редакции в списках сер. XVI–XVII в. с количеством знаков от 16 до 42. Знаки образуются с помощью комбинирования креста, круга и полукруга, точек, букв «б», «о», «п», «с» и «х». Цвет знаков и их элементов (красный или черный) имеет смысловоразличительное значение. Крест, как правило, соответствует более праздничной службе, точки — будничной. В некоторых рукописях с ними совмещаются дополнительные буквенные обозначения — «г», «а», «вв» и др., указывающие на наличие тех или иных стихир в службе святому («основная» и «пискарёвская» редакции — см.: Там же). Редакция с 42 знаками фиксируется в наиболее старом списке О. у. сер. XVI в. (РГБ. Ф. 173/1. № 11; «основная» редакция см.: *Даниленко*, 1990. С. 50–74).

Варианты сокращения этого перечня встречаются в рукописях кон.



XVI–XVII в.: РГБ. Ф. 113. № 342 (2-я пол. XVII в.). Л. 63–76 об. (16 знаков); Ф. 310. № 117 (32 знака) (*Даниленко*. 1990. С. 79–81, «сокращенная» редакция); редакция с 36–39 знаками в рукописях РГБ. Ф. 98. № 209 (кон. XVI – нач. XVII в.). Л. 198–239 об. (опубл. в 2000, см.: Окозрительный Устав архиеп. Новгородского Геннадия. 2000); Ф. 310. № 118, 148 (*Даниленко*. 1990. С. 81–86, «расширенная» редакция); 40 знаков в рукописи из собрания Пискаревъ (РГБ. Ф. 228. № 9, кон. XVI в. Л. 776 об.–837 об.: *Даниленко*. 1990. С. 86–87; «пискарёвская» редакция). Наиболее распространенной в рукописях XVII в. оказывается редакция с 27 знаками (списки XVII в. РГБ. Ф. 37. № 342. Л. 256–276 об.; Ф. 272. № 348. Л. 401–418; Ф. 310. № 436. Л. 139–155; Ф. 205. № 230. Л. 71, 94–114 об.; см.: *Даниленко*. 1990. С. 49, 75–79, 103–133: «устойчивая» редакция).

Ко 2-й группе относятся редакции О. у., встречающиеся преимущественно в рукописях XVII–XIX вв. (редко в XVI в., напр., в месящеслове РГБ. Ф. 98. № 746), а также в издании для единоверческих приходов (*Сырников Н.* Ключ к церковному уставу. М., 1890). О. у. этого типа включает 46–48 знаков, используются комбинации из столбиков, знаков вариации, титла, каморы, апострофа, «чашки», «серпа», а также более привычных для старых редакций О. у. точки, креста, круга, полукруга и нек-рых букв (см.: *Даниленко*. 1990. С. 88–90; как в 4-й редакции О. у. – см.: *Мансветов*. 1885. С. 305; рукописи: РНБ. Кир.-Бел. 705/962, 2-я четв. XVII в. Л. 309 и далее; Ф. 310, № 121, XVII в.; ГИМ. Син. № 946, 1653 г. – *Горский, Невоструев*. Описание. Т. 3. Ч. 1. С. 343; фрагмент в: РГБ. Ф. 272. № 464, XIX в.).

О. у., по всей видимости, оказал влияние на рус. редакцию Иерусалимского Типикона в издании 1682 г., в к-ром появились новые знаки в виде креста в полукруге (✠) и были введены различия между неполностью окруженными 3 точками красного и черного цвета (см. ст. *Знаки праздников месящеслова*).

Публ.: *Даниленко*. 1990. С. 103–133; Окозрительный Устав архиеп. Новгородского Геннадия / Подгот.: архим. Макарий (Веретенников). М., 2000.

Лит.: *Мансветов И. Д.* Церковный устав (Типик): его образование и судьба в Греч. и Рус. Церкви. М., 1885; *Даниленко Б.*, прот. Семнография «Окозрительного устава» архиеп. Новгородского Геннадия // ГДРЛ. 1989. Сб. 1.

С. 349–367; *он же*. Окозрительный устав в истории богослужения Рус. Церкви. Мюнхен, 1990; *Арранц М.*, иером. «Око церковное». М., 1999. С. 58.

А. А. Лукашевич

О'КОННЕЛЛ [англ. O'Connell] Даниел (6.08.1775, Кэрсивин, графство Керри – 15.05.1847, Генуя), ирл. политический и религ. деятель, основатель Католической ассоциации Ирландии. Происходил из знатного, но обедневшего ирл. рода из графства Керри в Мунстере (считались потомками древнеирландской династии



Д. О'Коннелл.
1836 г.

Худож. Б. Малренин
(Национальная портретная галерея,
Лондон)

тии И Фидгенти). Отец О., Морган О'Коннелл (1739–1809), был небогатым землевладельцем. Младший брат Моргана, Даниел Чарльз О'Коннелл (1745–1833), с 60-х гг. XVIII в. состоял на военной службе во Франции, получил от франц. кор. Людовика XVI (1774–1792) титул графа (1783), после Французской революции (1789–1799) переехал в Англию, сражался в брит. армии против Наполеона Бонапарта. Один из младших братьев О., Джеймс О'Коннелл (1786–1872), был активным деятелем Либеральной партии в Ирландии, в 1869 г. по протекции премьер-министра У. Гладстона получил титул баронета.

В 1790–1791 гг. О. учился в католич. школе в Корке, с 1791 г. – в иезуитских коллегиях в Сент-Омере и Дуэ в Австрийских Нидерландах. В янв. 1793 г., после интервенции в Австрийские Нидерланды французской революционной армии, уехал в Лондон, где изучал право в Линкольнс-инне (1794–1796), затем –

в Кингс-инне в Дублине (1796–1798). В 1798 г. не поддержал восстание, организованное республиканским Об-вом объединенных ирландцев. С 1799 г. занимался юридической практикой, в т. ч. защищал обвиняемых в политических процессах, стал одним из наиболее известных ирл. адвокатов. Был членом дублинской масонской ложи (с 1799; к 20-м гг. XIX в. отошел от масонского движения, в т. ч. из-за осуждения *масонства* Римско-католической Церковью).

В 1802 г. женился на дальней родственнице – Мэри О'Коннелл, в браке родились 4 дочери и 4 сына; двое из сыновей в посл. стали членами палаты общин брит. парламента. Сохранилась переписка О. с женой (ок. 600 писем). О. отрицательно отнесся к Акту об унии Великобритании и Ирландии (1800), стал активным членом Ирландского католич. комитета, выступавшего за *эмансипацию католиков* (отмену существовавших в их отношении имущественных и политических ограничений), а после его запрета властями (1812) – Ирландского католич. совета. О. выступал против компромиссных вариантов эмансипации, при к-рых за брит. властями сохранялось бы право вето при назначении католич. епископов в Великобритании и Ирландии. Вел полемику с ирл. протестантами, в 1815 г. смертельно ранил на дуэли одного из главных своих оппонентов – Дж. Д'Эстерра, в чем в посл. глубоко раскаивался.

В 1823 г. О. основал Католическую ассоциацию Ирландии. Эта орг-ция быстро стала массовой благодаря доступным условиям членства (взнос – 1 пенни в месяц) и поддержке католич. духовенства. Целью ассоциации было предоставление полных гражданских прав всем католикам. Собранные средства в значительной мере шли на поддержку мелких католич. арендаторов, в т. ч. через систему т. н. католич. ренты (Catholic Rent). В 1825 г. палата лордов брит. парламента отклонила проект закона об эмансипации католиков, власти запретили деятельность Католической ассоциации Ирландии, но О. вскоре основал Новую католич. ассоциацию, официально объявленную благотворительной орг-цией. Важным методом борьбы О. были массовые собрания, принимавшие заранее согласованные петиции (так, 13 янв. 1828 такие собрания прошли, по нек-рым



оценкам, почти в 1,6 тыс. приходов по всей Ирландии, собрав более 1 млн участников).

В июле 1828 г. О. был избран в палату общин от графства Клэр, но отказался принести обязательную для членов парламента присягу на верность монарху, основанную на англиканском Акте о супрематии, и подписать Декларацию против пресуеществления. После принятия закона об отмене ограничений в отношении брит. католиков (1829) в Ирландии начались массовые выступления против уплаты десятины англикан. Церкви Ирландии. О. осудил вооруженные выступления и наиболее радикальные требования восставших. В дек. 1833 г. он вновь был избран в палату общин, где стал лидером ирл. фракции (оставался членом парламента до конца жизни). Добился сокращения структур англикан. Церкви Ирландии до 12 диоцезов (2 архиеп-ства и 10 еп-ств), сокращения выплат десятины англикан. церковным структурам (подробнее см. в ст. *Ирландия*). После проведения в Ирландии муниципальной реформы (1840) О. смог выиграть выборы и занять пост лорда-мэра Дублина (1841–1842; стал 1-м католиком на этом посту с 1688). Одновременно с этим в 1840 г. он основал Ассоциацию рипилеров (от англ. *riperal* – отмена), члены к-рой выступали за отмену унии 1800 г., возвращение Ирландии статуса независимого королевства (во главе с англ. монархом) и восстановление отдельного ирл. парламента. После запрета орг-ции брит. властями (окт. 1843) О. и его сторонники были арестованы и приговорены к году заключения (в сент. 1844 приговор отменен палатой лордов). В 1845–1846 гг. О. попытался восстановить Ассоциацию рипилеров, вступил в конфликт с радикальными националистами, к-рые выступали за полную независимость Ирландии и создали революционную организацию «Молодая Ирландия». О. также выступал за отмену дискриминации брит. евреев (добился принятия в 1846 закона об отмене ношения евреями особой одежды).

Осенью 1846 г. здоровье О. резко ухудшилось. В марте следующего года он отправился в паломничество в Рим, но скончался по дороге. Согласно завещанию, сердце О. было похоронено в римской ц. Сант-Агата-деи-Готи, тело – в Дублине.

О. пользовался огромной популярностью в Ирландии, получил прозвище Освободитель (*The Liberator*). В 1882 г. в Дублине был открыт памятник О. (скульптор Дж. Фоли), с 1924 г. его имя носит центральная улица Дублина. Деятельность О. способствовала вовлечению католич. духовенства в ирл. освободительное движение, что привело к росту авторитета Римско-католической Церкви в Ирландии. О. рассматривали как пример для подражания мн. политические и религ. деятели XX в., в т. ч. М. К. Ганди и М. Л. Кинг.

Лит.: *Life and Speeches of Daniel O'Connell*. L., 1846. 2 vol.; *The Correspondence of Daniel O'Connell* / Ed. M. R. O'Connell. Dublin, 1972–1980. 8 vol.; *MacDonagh O. O'Connell: The Life of Daniel O'Connell, 1775–1847*. L., 1991; *Geoghegan P. King Dan: The Rise of Daniel O'Connell, 1775–1829*. Dublin, 2018.

С. Г. Мереминский

ОКОНСКАЯ ИКОНА [груз. ოქონის ხატო], историческая святыня Грузинской Православной Церкви. Согласно груз. историческим источникам, в 1030 г. визант. имп. Роман III Аргир (1028–1034) выдал за муж за груз. царя Баграта IV свою племянницу Елену, в приданое которой дал святыню – гвоздь Креста Христова и О. и. (*Георгий Кедрин*. 1963. С. 55; *Вахушти Багратиони*. 1973. С. 144). О. и. заняла важное место в жизни груз. царей: они приносили перед иконой клятвы и обеты, поручались ею в грамотах (кровапролития, купли-продажи, жалованных и т. д.) (документы XVII–XVIII вв.: НЦРГ. Hd 5303, 5305, 5306, 6107, Sd 546; *Алимбарашвили*. 2012. С. 135–136).

Поскольку ни в одном из исторических источников нет сведений относительно изображения на иконе, ученые по-разному идентифицировали ее. **Триптих с композицией Деисус** (слоновая кость, X–XI вв.) до 1924 г. хранился в Оконской церкви во Фронском ущелье, затем перенесен в Гос. музей г. Цхинвали. В 1992 г. образ был украден, вывезен за границу. В 2001–2004 гг. находился в Женеве, в 2004 г. правительство Грузии приобрело его на аукционе Christie's, в наст. время хранится в ГМИГ (*Хускивадзе*. 2004. С. 47). **Оконское Распятие** (чеканка, XIV в.; включены частицы мощей и гвоздь Креста Христова; украшено драгоценными камнями). В 1724 г. Распятие было вывезено царем Карлом Вахтангом VI в Россию, в кон.

XIX в. потомок царя графиня Толстая передала Распятие своей родственнице, игумении мцхетского монастыря *Самтавро* Нине. После ее смерти Распятие было передано груз. историко-этнографическому об-ву. В 1921 г. ученый прав. *Евфимий Такашвили* вместе с др. груз. ценностями вывез его в Париж, в 1945 г. Распятие было возвращено и помещено в ГМИГ. **Деисус** (чеканка, 2-я пол. XVI в.), вклад в Оконскую церковь сына царя Имерети Баграта III Константина († 1587), ныне хранится в ГМИГ. Создан под влиянием триптиха из слоновой кости (*Месхи*. 2015. С. 37). **Деисус** (живопись, XVI–XVII вв.), из Оконской церкви г. Гори, ныне в Историко-этнографическом музее г. Гори. **Икона Божией Матери** (живопись, XIX в.; хранилась в Спасо-Преображенском соборе г. Лысково Нижегородской епархии, ныне утрачена) (*Алимбарашвили*. 2012. С. 29).

В 80–90 гг. XIX в. среди груз. ученых (М. И. Броссе, Д. З. Бакрадзе, М. Джанашиа и др.) возникла полемика об атрибуции О. и. Преимущество получило мнение, что это икона Божией Матери (*Бакрадзе*. 1875. С. 118), несмотря на то что среди известных к тому времени Оконских икон ни одна не была Богородичной. В 1894 г. к полемике подключился председатель Московского археологического об-ва графиня П. С. Уварова, обнаружившая в 1890 г. в новой церкви с. Окона (ныне в муниципалитете Карели, край Шида-Картли, Грузия), воздвигнутой на месте древнего храма в честь О. и., построенного Багратом IV, триптих из слоновой кости, украшенный серебряным окладом с надписью «ოქონის ხატო, შვიწყულე კათალიკოზი ევდემონ უღობხო, ადობ» (Оконская икона, помилуй недостойного католика Евдемона (католикос-патриарх Абхазский (Зап. Грузии) *Евдемон II* (*Сакварелидзе*; 1666–1669). – *Авт.*), аминь). Она связала триптих с приданным визант. царевны. Иную т. зр. высказал Такашвили, к-рый отождествил О. и. с Оконским Распятием (*Такашвили*. 1909. С. 124). Считая триптих образцом визант. искусства, мнение Уваровой поддерживали и в XX в. (*Мишакова*. 1977. С. 4–5; *Goldschmidt, Weitzmann*. 1979. S. 66; *Флоринский*. 1991. С. 92).

В последнее время более убедительной является версия, основан-



ная на новой трактовке названия О. и. Этимологию слова «Окона» исследователи (*Гарсеванов*. 1868. С. 16; *Кирион III (II) (Садзаглишвили)*. 1890. С. 12) долгое время связывали с названием г. Икония в Юж. Анатолии (ныне Конья, Турция), откуда, согласно грузинским источникам (Ркп. GSIEM 162, 1862 г. // Ист.-этногр. музей г. Гори; *Гарсеванов*. 1868. С. 7; *Кирион III (II) (Садзаглишвили)*. 1890. С. 12), визант. имп. *Ираклий* (610–641) перенес икону в К-поль. По мнению Т. Месхи, название иконы связано с наименованием близлежащего к Иконии поселка Хоны, где, согласно церковной традиции, арх. *Михаил* сотворил чудо (*Месхи*. 2015. С. 26). Согласно этой т. зр., название «Окона» произошло от одного из греч. эпитетов арх. Михаила — ὁ Χωνιάτης — путем слияния греч. артикля муж. рода ὁ и самого слова. Т. о., на упомянутой в исторических источниках О. и. могло быть написано «Чудо арх. Михаила в Хонех». В пользу этой версии говорит то, что арх. Михаил являлся покровителем визант. имп. дома, в свете чего дар имп. Романа III Баграту IV имел символическое значение: император желал груз. царю, своему буд. союзнику, покровительства арх. Михаила. Также сохранились сведения об особо почитаемой потомком Баграта IV, св. *Давидом IV Строителем* (1089–1125), иконе арх. Михаила: в хронике «Жизнь царя царей Давида» рассказывается, как во время одной битвы в царя была пущена стрела и попала «в икону архангела, которая висела у него на груди, золотую, небольшого размера, и Божье провидение спасло его» (КЦ. 1955. Т. 1. С. 361). Не исключено, что переписчик ошибся и вместо «*ἁγίου*» (Оконскую) написал «*ἁγίου*» (золотую). Также примечательно, что изображения арх. Михаила украшали шлем и престол царицы Грузии св. *Тамары* (1184–1207/13) (*Вахушти Багратиони*. 1973. С. 188).

О. и. были посвящены церкви как в Западной, так и в Вост. Грузии. Самую древнюю, во Фронском ущелье, построил Баграт IV. В 1187 г. св. царица Тамара воздвигла крепость Гори и церковь для О. и. — напротив того места, где подвизался отшельник Афанасий, внук прибывшего с царицей Еленой ее духовника Филимона (*Жордания*. Хроники. 1967. Т. 3. С. 25–28; *Гарсеванов*. 1868. С. 7–8).

Для этих церквей несомненно создавались копии О. и., к-рые не сохранились, поскольку во время битвы образ всегда несли впереди царя (напр., в битве царя Картли Симона I Великого при Опшквити в 1590 погиб несший икону Гарсеванишвили, а сама О. и. попала в руки имеретинцев) (*Жордания*. Хроники. 1967. Т. 3. С. 25–28). Возможно, позже вместо списков О. и. аналогичную функцию стали выполнять др. иконы тех же церквей, и с течением времени было забыто, кто или что было изображено на иконе.

В честь О. и. был установлен церковно-народный праздник оконоба. Его отмечают в понедельник Светлой седмицы (учредил в 1189 в г. Гори прот. Гарсеван, правнук Филимона — см.: *Гарсеванов*. 1868. С. 10). В Имерети (в селах Чхари, Тузи и Сазано) оконоба отмечали на *Антипасху*. Со временем о празднике забыли (*Гавриил (Кикодзе)*. 1989. С. 298). 29 апр. 2003 г. архиеп. Горийский и Самтависский Андрей (Гвазава) восстановил празднование оконоба в понедельник Светлой седмицы.

Ист.: *Гарсеванов* А. Город Гори и чудотворная Оконская икона Богородицы // Цискари (Заря). Тифлис, 1868. № 2. С. 1–9 (на груз. яз.); *Бакрадзе* Д. Кавказ в древних памятниках христианства // ЗОЛКА. 1875. Кн. 1. С. 19–178; *Кирион III (II) (Садзаглишвили)*, католикос-патриарх [под псевд. *Садзагелов-Иверцели Г.*]. Ист. очерк Оконской чудотворной иконы Божией Матери, находящейся в Горийской Оконской Богородичной церкви // Мцкемси (Пастырь). Тифлис, 1890. № 12. 15 июля. С. 20–22; 30 авг. С. 12–13 (на груз. яз.); *Уварова* П. Окона // МАК. 1894. Вып. 4. С. 172–174; *Джанавишвили* М. Гори и его окрестности // СМОМПК. 1904. Вып. 34. С. 163–200; *Такашвиани* Е. Оконский образ Распятия // МАК. 1909. Вып. 12. С. 117–132; *Вахушти Багратиони*. История царства Грузинского. Тб., 1973. (КЦ; 4); *Гавриил (Кикодзе)*, еп. Проповеди. Тб., 1989. Т. 2: 1870–1884 гг. (на груз. яз.); *Флоринский* А. Письмо И. А. Джавахишвили // *Хускивадзе* Л. Византийский триптих слоновой кости из Грузии // *Arg Georgica*. Тб., 1991. Т. 10. С. 89–102 (здесь: 92). Лит.: *Бакрадзе* Д. История Грузии с древних времен до кон. X в. Тб., 1889 (на груз. яз.); *Георгий Кедрин*. Исторический синопсис // *Georgica*. 1963. Т. 5. С. 7–82; *Мишакова* А. Памятники резной кости X–XII вв., связанные с Грузией. Тб., 1977; *Goldschmidt* A. A., *Weitzmann* K. Die Byzantinischen Elfenbeinskulpturen des X.–XIII. Jh. V., 1979. Bd. 2; *Хускивадзе* Л. Новые данные об Оконском триптихе // *Сакартвелос сидзелени* (Груз. древности). Тб., 2004. Вып. 6. С. 47–58 (на груз. яз.); *Алибарашивили* И. Из истории Оконских икон и храмов. Тб., 2012 (на груз. яз.); *Месхи* Т. К сути и истории Оконской иконы. Тб., 2015 (на груз. яз.).

Т. Месхи

«ОКРУЖНОЕ ПОСЛАНИЕ»
(«Окружное послание единые, святые, соборные, апостольские, древ-

ле-православно-кафолические церкви в назидание и предостережение возлюбленных чад от некоторых вредных и нелепых сочинений») от 24 февр. 1862 г., обращение к старообрядцам, приемлющим священство *Белокриницкой иерархии*, подготовленное И. Г. *Кабановым* (Ксеносом), обнародованное Московским духовным советом. «О. п.» было подписано деятелями белокриницкого согласия: архиеп. Московским и Владимирским *Антонием (Шутовым)*, епископами *Онуфрием (Парусовым)* Браиловским, Пафнутием (Шикиным) Казанским, Варлаамом (Рымаревым) Балтским, священноиноками Евфросином, Илией, иереями Петром Драгуновым, Феодором Вохонским, иеродиаконами Пахомием, Иполитом, диак. Кирилом, иноком Белокриницкого монастыря Алимпием (Милорадовым) и дьяком Семеном Семёновым. 15 апр. 1863 г. «О. п.» было подписано также заграничными старообрядческими епископами: Славским *Аркадием (Шапошниковым)*, Васлуйским *Аркадием (Ивановым)*, Тульчинским *Иустином (Игнатьевым)*, а также белокриницким архидиак. Филаретом. «О. п.» направлено против распространившихся среди последователей Белокриницкой иерархии ложных мнений и «баснословных» сочинений, вышедших преимущественно из бесполовской среды. В «О. п.» обличаются 10 «тетрадок», содержащих эсхатологические произведения, сочинения фольклорного характера. Выписки из этих сочинений сохранились в виде «Сборника сказаний и выписей старообрядческого» (РГБ ОР. Ф. 247. № 650.1), они являются важным материалом для характеристики народной религиозности бесполовских согласий. Необходимость составления «О. п.» Кабанов обосновал в письме еп. Онуфрию (Парусову): «Мы предполагаем, что чрез издание сего Окружного послания Церковь наша очистится от пороков, произникших во время беспастырства... что правительство не кому будет смотреть на нас как на изуверов, ослепленных невежеством» (Переписка раскольнических деятелей. М., 1889. Т. 2. С. 279). «О. п.» неоднократно издавалось начиная с 1864 г. до настоящего времени. Помимо отдельных изданий (см. список литературы) оно было опубликовано в 1871 г. в ж. «Истина», в 1885 г. — в ж. «Братское слово».

«О. п.» начинается с критики «тетрадок». 401-й главе «Седмитолкового Апокалипсиса», в которой среди прочего со ссылкой на ап. Иоанна Богослова доказывалось, что *троеперстие* — символ *антихриста*, Кабанов дал такую характеристику: «Седмитолковой апокалипсис сей... есть лжесоплетенная выдумка от беспоповцев». О краткой выписке из «Книги Евстафия Богослова», в которой утверждалось, что «антихрист убьет три цари великия — веру, любовь, надежду» и уничтожит церковные таинства, автор «О. п.» пишет: «Такое мудрование есть еретическо и богопротивно». О 3-й «тетрадке», содержащей «ложное толкование Амфилохиево втория песни Моисеовы», в «О. п.» сказано коротко: она «есть не согласная Священному Писанию». В 4-й «тетрадке» («Слово от старчества, лист 283 на обороте. Инок Захария ко ученику своему Стефану в малой обители на горах от града Макторица 3 поприща, близ Подолия, нарицаемого Николы») передается беседа Захарии со старцем об антихристе; старец предрекает уничтожение священства, иночества, воцарение антихриста, «брани ратныя на земли», нарушение благочестия. В «О. п.» об этой «тетрадке» говорится: все рассказанное старцем ученику «не что иное суть, точию баснословия, слуху благоразумных отвратительная». Пятая «тетрадь» содержит толкование 2-й и 7-й глав Книги прор. Даниила (сон Навуходоносора об истукане, разбитом сорвавшимся с горы камнем; описание зверя с 10 рогами). Эти пророчества в «тетради» экстраполированы на российскую историю: автор-беспоповец писал, что начиная с сер. XVII в. антихрист будет воплощаться в 10 российских царях. Кабанов опровергает это утверждение: «Десять бо перст и десять рогов знаменуют разделение Римской монархии на десять частей, а не десять царей державы Русския». Шестое изобличаемое сочинение — «Слово о бражнике» («Из книги Беседы евангельския, глава 24. О бражниках и пьяницах, слово 19») — было опубликовано в 1859 г. в ж. «Русская беседа» как фольклорное произведение. В «Слове...» рассказывается о том, как пьяница, попав в рай, упрекал ап. Петра в отречении от Христа, ап. Иоанна — в жестокости к грешникам (пьяницам), царя Давида — в прелю-

бодении, царя Соломона — в идолопоклонстве. В отличие от публикатора «Слова...» автор «О. п.» увидел в тексте оправдание распутной жизни. Седьмая «тетрадка» — это легенда о сотворении вина бесом, якобы содержащаяся в «Стоглаве» (легенда легла в основу сюжета пьесы Л. Н. Толстого «Первый винокур, или Как чертенок краюшку заслужил»). Кабанов справедливо указывает на то, что подобного рассказа нет в «Стоглаве», и пишет: «Хмель не от беса есть, то и питье оно не бес научи варити, но человецы сами изобрегоша». В 8-й «тетрадке» («О несытном былии, еже есть по-еллински былие, по-русски картофий, како и откуда зачаса») со ссылкой на «Деяния церковные и гражданские» Цезаря *Барония* сообщается о том, что картофель появился в результате бесовского волхования, поэтому его употребление в пищу должно наказываться суровой епитимией. «В последняя времена и лета... по обладанию антихриста умножится сие былие в России; и возлюбит прежде священнический чин, потом убо и мирский простый народ, и не познают своего заблуждения и погубления» (РГБ ОР. Ф. 247. № 650.1. Л. 20–20 об.). Кабанов пишет о том, что «сие мудрование еретическо есть... ложно ссылается на книги». О 9-й «тетрадке» («О духовном антихристе») в «О. п.» говорится: «...богопротивное сочинение, благочестивому слуху не востимое, хулы же, в нем обносимые, не леть есть и писанию предати». Десятая «тетрадь», по характеристике Кабанова «лжепророческим духом составленная, назначающая время и день кончины мира и второго страшного пришествия Христова, есть воистину богоборного учения наполненная».

В следующей части «О. п.», состоящей также из 10 глав, излагаются вопросы вероучения, по к-рым шла полемика внутри старообрядчества или между старообрядцами и правосл. Церковью. Первая глава посвящена обоснованию вечности приношения Бескровной Жертвы (в опровержение мнения беспоповцев об упразднении священства). Во 2-й гл. утверждается, что «господствующая ныне в России Церковь, равно и Греческая» верует не в иного бога, «но во Единого с нами Творца небу и земли... И такового ради верования ее крещение, совершаемое от нее в три погружения: во имя Отца и Сына

и Святого Духа, и хиротония, на основании священных правил и свято-отеческих событий, приемлется без повторения». Затем речь идет о причинах, по к-рым старообрядцы отделились от «никониан»: «Понеже убо... древлеправославная предания изменишася. И впоследствии собором (с присутствием греческих патриархов) 1667 года ужаснейшая клятва и анафема на содержащих древняя святоцерковная предания произнесся и строгое преследование и гонение воздвижеся с мучением». Кабанов приводил примеры «жестокословных» обличений из противораскольнических сочинений — из «Розыска о раскольнической брынской вере» свт. *Димитрия (Савича (Туптало))*, «Пращицы духовной» Нижегородского еп. *Питирима*, сб. «Скрижалъ» и др. Объединение и молитвенное общение возможны, если новообрядцы «отложат вышеупомянутая порицания и соборне оставят свои новодогматствования... и начнут последовати всем древлецерковным преданием неизменно». Кабанов пишет, что «О. п.» призывает в равной степени удаляться как «от порицающих древлецерковная предания» новообрядцев, так и от неправосл. беспоповских мудрований, изложенных в перечисленных «тетрадках». В 3-й гл. 2-й ч. «О. п.» провозглашается начертание имени Иисус (Исус) в качестве единственно верного. Вместе с тем Кабанов призывает не хулить имя Иисус (беспоповцы утверждали, что под именем Иисус Греко-Российская Церковь чтит антихриста), «ибо ныне в России господствующая Церковь, вкупе же и Греческая, под сим именем исповедует того же Христа Спасителя, по плоти родословима сына Давыдова». В «О. п.» приводятся неск. примеров употребления имени Иисус в старопечатных книгах: в *Острожской Библии*, в Малом Катехизисе Киевского митр. *Петра (Могила)*. В 4-й гл. говорится о начертании 8-конечного и 4-конечного крестов, 2-е начертание не отвергается. Пятая глава посвящена обличению мнения беспоповцев о прекращении в наст. время таинства Евхаристии. Автор «О. п.» рекомендует сжигать книги, «направленные на истребление церковных таинств и в поругание святыни». В 6-й гл. предписаны обязательное приношение на литургии 5-й просфоры за царя, совершение молитвы за власть



(против отказывавшихся молиться за власть). В 7-й гл. обобщено изложенное ранее, повторяется призыв «кривосказательных учений бегати и лжесоставленная сочинения, не согласная сказанию и толкованию святых отец, не приимати отнюд». В 8–10-й главах в обличение представлений о «духовном антихристе» изложены правосл. представления о «чувственном» приходе антихриста, к-рому будет предшествовать явление пророков Еноха и Илии: они будут посланы «ко избличению прелести антихристовы, во своей си истой плоти, чувственно, видимо и самообразно, и плотскими смертными человеки видены будут». Кабанов подчеркивает, что время пришествия антихриста неизвестно даже ангелам, тем более людям. В кон. 10-й гл. «О. п.» говорится, что в качестве приложения к посланию будет составлен «Устав, или Краткое изложение догматов и преданий древле-православно-кафолического исповедания единыя святыя, соборныя и апостольския Церкви». Однако «Устав...» не был составлен из-за последовавших после обнаружения «О. п.» событий.

Критика Кабанова в «О. п.» была направлена как против беспоповцев, так и против нек-рых членов белокрыницкого согласия, в первую очередь против Новозыбковского еп. *Конона (Смирнова (Дуракова))*, к-рый в течение нек-рого времени разделял беспоповское учение о «духовном антихристе» и мнение о том, что имя Иисус обозначает антихриста. Подобные воззрения проповедовали старообрядцы-поповцы: священник из посада Добрянка Черниговской губ. Григорий Козин (Добрянский), священник из *Гуслицы* Василий Бухаров (Садовницкий), миряне Давид Антипов, Прокоп Лаврентьев, Акинф Васильев.

«О. п.» вызвало противоречивые отклики. Значительная часть старообрядцев отказались его признавать, необоснованно усмотрев в нем призыв к сближению с «никонианами» или единоверцами (см. *Единоверие*). По мнению старообрядческого Уральского еп. *Арсения (Швецова)*, издавать «О. п.» следовало не от Московского духовного совета, а от частного лица, чтобы не давать повода заподозрить в чем-либо новоучрежденную старообрядческую Белокрыницкую иерархию. «О. п.», принятое до создания Московской

старообрядческой кафедры, стало для противников основного претендента на нее — архиеп. Антония (Шутова) — основанием для обвинений его в еретичестве или измене. Н. С. *Лесков* писал, что противники «О. п.» «желали лишь отмстить чем-нибудь архиепископу Антонию и выгнать его из Москвы. И соединились тут все: и миряне, и попы, владыке Антонию недоброхотные» (*Лесков Н. С.* Нынешние волнения в московском старообрядчестве // *Он же.* Собр. соч.: В 30 т. М., 2000. Т. 7. С. 317–321). Старообрядческий собор 1863 г. объявил, что «О. п.» не является обязательным вероучительным документом. Возникновение в следующем году неокружнической иерархии, шаткая позиция Белокрыницкого митр. *Кирила (Тимофеева)*, примкнувшего к неокружникам, потребовали более решительных действий. В 1865 г. «О. п.» было объявлено «яко не бывшим», что, однако, не остановило раздора.

Среди первых защитников «О. п.» был его автор — Кабанов. В 60-х гг. XIX в. он создал цикл сочинений, направленных на поддержку основных идей документа: «Объяснение и всенижайшее прошение: Письмо митр. Кириду Белокрыницкому от 13 янв. 1863 г.» (Братское слово. 1891. № 14. С. 389–400; № 15. С. 480–496); «Омышление православных христиан, жительствующих в разных посадах и слободах Черниговской и Могилевской губерний, о грамоте, названной «Объявление об уничтожении Окружного послания»» (Окружное послание. 1885); «Апология «Окружного послания» противу мнимособорного определения, изданного в Белой Кринице июля 8 дня 1868 г.» (*Субботин Н. И.* Современные летописи раскола. М., 1869. Вып. 1: Белокрыницкий собор 1868 г. и относящиеся к нему акты и письма. С. 124–153). Ряд сочинений в защиту «О. п.» написал еп. *Арсений (Швецов)*: «Обличение на тетрадь неокружников под названием «Доказательство на Окружное послание» и ответы на 7 вопросов их» (1892), «Рассмотрение разъяснения предводителя неокружников епископа Кирила Балтского» (1893), «Ответы на три вопроса противокружников» (1898). Полемика велась Арсением также в переписке. В 1899 г. в Черновцах была издана книга В. М. *Карловича* «Критический разбор «Окружного послания» и все

оттенки направления самого автора его». Карлович с позиции противокружников обвинил Кабанова в попытках сближения с единоверием. *Арсений (Швецов)* написал автору: «Вы сделали огромную ошибку, взяли за дело, превышающее ваши силы». (Названные работы Арсения (Швецова) опубл.: *Арсений (Швецов), еп.* Собр. соч. М.; Ржев, 2013. Т. 3.) Сторонником «О. п.» был старообрядческий публицист Ф. Е. *Мельников*. Полемика с неокружниками, отражение событий, происходивших в их среде, были постоянными темами старообрядческой периодики 1906–1917 гг., в частности публикаций свящ. Ф. М. *Гуслякова*. События, происходившие у неокружников, также подробно описывал Н. И. *Субботин* в «Летописи происходящих в расколе событий» в ж. «Братское слово» в 80–90-х гг. XIX в.

Историками и полемистами Русской Церкви «О. п.» оценивалось по-разному. «Мирнолюбивым и кротким» тоном послания, основательностью изложенных в нем мыслей был восхищен *Субботин*, считавший, что «О. п.» свидетельствует о желании белокрыницкого согласия примириться с Русской Церковью. Подобное мнение разделяли не все. Резко негативно оценил послание единоверец игум. *Парфений (Агеев)* в вышедшей в 1863 г. кн. «Разбор Окружного послания, составленного лжеархиепископом австрийско-поповщинской секты Антонием с сотрудниками». А. Г. *Вишняков* (псевд. А. Вескинский) подверг критике мнение *Субботина* о том, что «О. п.» и «изгнание» Белокрыницкого митр. *Кирила* из Москвы в 1863 г. свидетельствуют о примирительных намерениях старообрядцев (*Вескинский А.* По поводу толков о современных движениях в расколе // *ПО.* 1864. Т. 15. № 9. С. 49–62). Н. И. *Попов* в 1865 г. писал, что «целью Окружного послания было отнюдь не сближение рогожского согласия с православием» (*Попов.* 1865. С. 8–9). В нач. XX в. оригинальный взгляд на «О. п.» предложил В. Г. *Сенатов*, по мнению которого «О. п.» открыло поповцам путь к учреждению патриаршества, поскольку, отринув беспоповское учение об антихристе, Белокрыницкая иерархия высказала «свою способность к внутреннему развитию... стала рядом, бок о бок с православной Церковью, однако не примиряясь



с нею» (*Сенатов В. Г.* Стремление к патриарху у старообрядцев // Миссионерское обозрение. 1906. № 1. С. 32–54).

Неокружники (противоокружники). Центром движения неокружников, не принявших «О. п.», была подмосковная Гуслица (в 1898 в Богородском у. действовало более 50 неокружнических моленных), идеологом движения стал гуслик Д. Антипов, собравший значительное число последователей. Противники «О. п.» получили поддержку Белокриницкого митр. Кирила. Последний 24 июля 1864 г. рукоположил для России на Московскую кафедру, уже занятую архиеп. Антонием (Шутовым), гуслицкого инок Антония (Климова) (Антоний «Второй», «Гуслицкий», «Муравлевский»). Ему подчинялись старообрядцы, не признававшие архиеп. Антония (Шутова) и идей «О. п.». В янв. 1867 г. в дер. Давыдово в Гуслице состоялся собор под председательством Антония, в к-ром участвовали 10 гуслицких священников, Антипов и др. На соборе было решено предать проклятию «О. п.», а приемлющих его принимать в общение через отречение от ересей. После примирения митр. Кирила с Московской старообрядческой архиепископией Антоний «Второй» в 1871 г. был извержен из сана. Извержение он не признал, в 1873 г. единолично рукоположил Нижегородского еп. Иосифа (Илларионова; ок. 1820–1910), который стал местоблюстителем неокружнического Московского престола. Иосифу вменялось в обязанность подобрать и рукоположить постоянного Московского епископа, но фактически он захватил кафедру.

Помимо Антония (Климова), умершего в 1876 г., и Иосифа в 70-х гг. XIX в. в России было еще неск. неокружнических епископов. Один из них — Софроний (Жиров), рукоположенный первоначально на Симбирскую кафедру 3 янв. 1849 г. митр. Кирилом (Тимофеевым) и еп. Онуфрием (Парусовым) и отказавшийся признать избрание Антония (Шутова) Московским архиепископом. В 1868 г. Софроний, к тому времени изверженный из сана за раздорнические действия, поставил еп. Тарасия (Москвичёва), в разные годы именовавшегося «Уральским», «Калужским», «Бессарабским», «Черниговским». Софроний (Жиров) умер в 1879 г. В 1874 г. в неокружни-



Неокружнический еп. Московский Иов (Борисов). Фотография. Нач. XX в.

ческой иерархии появился еп. Макарий (Лукоянов), рукоположенный Иосифом Нижегородским. Макарий в 1879 г. на короткое время присоединился к Московской архиепископии (РГБ ОР. Карг. 205. Ед. хр. 11). В 1880 г. и позднее Иосиф поставил неокружнических епископов Герасима Коломенского (в янв. 1884 присоединился к Московской архиепископии и удалился в скит под Усть-Каменогорском (ныне Казахстан)) и Кирила (Яблосникова) Балтского.

В 1884 г., после Пасхи, Балтский еп. Кирил (Яблосников) с подведомственными ему священниками созвал собор, на к-ром отсутствовавший Иосиф был запрещен в служении: он обвинялся в бездействии и захвате Московской кафедры (Братское слово. 1884. № 12. С. 81–87). Примерно через полгода на неокружническую Московскую кафедру был избран уставщик из Бронниц мирянин Прокопий, после пострижения в иночество с именем Пафнутий рукоположенный во епископа Московского. Иосиф отказался признать избрание и хиротонию, созвал собор своих сторонников, единолично подверг Кирила и Пафнутия запрещению и 16 дек. 1884 г. рукоположил на Московскую кафедру еп. Иова (Борисова; 1836–1912). Вскоре Иов порвал отношения с Иосифом и перешел на сторону Пафнутия, к-рый добровольно уступил ему Москов-

скую кафедру. Противоокружническое движение раскололось на иосифовцев (сторонников Иосифа) и иовцев (сторонников Иова).

В 1896–1898 гг. подмосковные неокружники неоднократно обращались к своим архиереям с просьбой о мирных переговорах. Наконец, по ходатайству старообрядцев гуслицкой дер. Чулково Бронницкого у. (ныне Раменского р-на Московской обл.) еп. Иов (Борисов) дал поручение Балтскому и Одесскому еп. Кирилу (Политову) вступить в переговоры с представителями Московской архиепископии. Они состоялись в окт. 1898 г., со стороны Московской архиепископии в них приняли участие еп. Арсений (Швецов) и М. И. Бриллиантов. В ходе беседы было решено создать совместную комиссию для изучения «О. п.» на предмет наличия в нем еретических высказываний. Однако из-за действий противоокружнической стороны, потребовавшей от еп. Арсения исповедание веры, комиссия создана не была. В кон. февр. 1899 г. в Чулкове состоялась еще одна беседа, в к-рой приняли участие Московский архиеп. *Иоанн (Картушин)* и неокружники — епископы Иов (Борисов) и Кирил (Политов). Беседа не внесла существенных результатов в дело примирения, но неокружники дали обещание письменно изложить, что считают в «О. п.» двусмысленным и неправославным. В мае 1899 г. архиеп. Иоанну было представлено письмо («грамота») священноинока Игнатия (Захряпина или Завалова) из с. Зуева (ныне г. Орехово-Зуево Московской обл.). Оно дало начало письменной полемике Московской архиепископии с неокружниками. Разбору «грамоты» посвящено сочинение еп. Арсения (Швецова) «Грамота неокружников от 6 мая 7407 лета (1899 года), поданная Московскому окружническому архиепископу Иоанну, с замечаниями Арсения, епископа Уральского». В переписку с Игнатием из Зуева вступил и архиеп. Иоанн (Картушин). Письма 1898–1899 гг. легли в основу цикла «Ответ неокружникам с приглашением их к миру церковному» (публ.: *Иоанн (Картушин), архиеп.* Сочинения. М.; Ржев, 2012). Неустановленному автору принадлежит соч. «Беседа зрителя и богомольца об Окружном послании» (кон. XIX — нач. XX в.) (Б-ка редких книг и рукописей Митрополии Московской и всея

Руси РПСЦ. Инв. № 2806, напечатана на гектографе).

Имп. указ 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости» дал новый импульс к мирным переговорам между окружниками и неокружниками. В результате примирительных соборов и переговоров в Москве и Бендерах (ныне Приднестровская Молдавская Республика) в 1906 и 1907 гг. на сторону Московской архиепископии во главе с архиеп. Иоанном (Картушиным) перешла часть противоокружнического епископата, духовенства и мирян: епископы Михаил Новозыбковский, Петр (Иванов) Бессарабский, Кирил (Политов) Балтский, диак. Феодор Гусяков (впосл. священник, сотрудник журналов «Церковь» и «Слово Церкви») и др. Подписанный в Бендерах мирный акт («Бендерский акт»), оговаривавший условия примирения, лег в основу дальнейших переговоров. Акт подтвердил отмену «О. п.», предписывал «все соборные постановления и сочинения, написанные после издания Окружного послания, укорительные друг против друга, оставить в забвении и впредь руководствоваться только Священными Писаниями, определениями святых отцов и книг, согласных учению св. Церкви». Подтверждалось также уничтожение «беспоповских тетрадей», указанных в «О. п.», и опровержение изложенного в них учения. Определения «Бендерского акта» в отношении имен Иисус и Исус, 4-конечного креста, молитвословий за царя и приноса 5-й просфоры соответствовали «О. п.». Акт также предписывал «крещение Великороссийской Церкви признавать согласно 73 прав[илу] Карфагенского собора и других правил св. соборов и св. отец». Присоединившиеся к Московской архиепископии неокружнические епископы сохранили сан и остались на своих кафедрах.

Часть неокружников во главе с еп. Иовом (Борисовым) отказалась от примирения. Причиной нового раздора в противоокружнической среде стало обсуждение закона 1906 г. о регистрации старообрядческих общин. Большинство неокружнических общин в Гуслице отказались от регистрации, в 1906–1907 гг. здесь были поставлены на офиц. учет только 2 неокружнические общины: в Смолеве и Молокове (ЦГА Москвы. ОХД до 1917 г. Ф. 54. Оп. 104.

Д. 9. Л. 21 об.— 22, 57 об.). Об отказе от регистрации общин заявил Богородский еп. Даниил, а признание этого закона со стороны еп. Иова стало для Даниила поводом для отделения. Возникли 3-й раскол и 3-я иерархия — даниловцы, противостояние между ветвями противоокружнического раскола продолжилось в советские годы. В 20-х гг. XX в. в Гуслице жил неокружнический Московский еп. Филарет († после 1930). В мае 1922 г. к Московской архиепископии присоединился неокружнический еп. Рафаил (Воропаев), единолично рукоположенный незадолго до этого еп. Павлом (Туркиным), последователем еп. Иосифа; в 1937 г. еп. Рафаил был расстрелян (в 2001 канонизирован на Освященном соборе РПСЦ). Последний противоокружнический епископ — Петр (Глазов) Богородский — умер не позднее 1950 г., выразив, по свидетельству его брата прот. Онисифора Глазова, намерение примириться вслед за ним с Московской архиепископией. На этом основании Московский архиеп. *Иринарх (Парфёнов)* и еп. *Геронтий (Лакомкин)* благословили совершить заочное отпеление еп. Петра (*Иринарх (Парфёнов)*), архиеп. Письмо прот. Онисифору Глазову от 20 мая 1951 г. // Во время оно... 2006. Вып. 3. С. 208). Лишившись епископата, неокружническое движение исчерпало себя, большая часть противоокружнических священников в послевоенные годы присоединилась к Московской архиепископии. Неокружники в Гуслице и близлежащих районах сохраняли домашнюю богослужебную практику до 80-х гг. XX в.

Изд.: Окружное послание единые, святые, соборные, апостольские, древле-православно-кафолические церкви. Яссы, 1864. Коломыя, 1876 (с приложениями); *Попов И. И.* «Окружное послание» старообрядцев поповщинского согласия. М., 1865; Окружное послание, составленное И. Г. Ксеносом и изданное старообрядческими епископами 24 февр. 1862 г., с прил. Устава и Омшления, сост. тем же автором / Изд., предисл., примеч.: Н. И. Субботин. М., 1885; Окружное послание старообрядческих епископов, изд. 24 февр. 1862 г. М., 1911 (обл. 1912); *Кабанов И. Г.* Окружное послание единых, святых, соборных, апостольских Древле-православно-кафолических Церквей // *Арсений (Швецов)*, еп. Собр. соч. М.; Ржев, 2013. Т. 3. С. 313–329.

Ист.: *Субботин И. И.* Современные движения в расколе // РВ. 1863. Т. 45. № 5. С. 385–397; Т. 46. № 7. С. 401–436; Т. 48. № 11. С. 455–477; № 12. С. 869–878; 1864. Т. 49. № 2. С. 761–776; Т. 50. № 3. С. 401–413; 1865. Т. 55. № 2. С. 333–373; Т. 56. № 3. С. 331–400; *Бриллиантов М. И.* Шувайская беседа и мат-лы для истории раз-

дора именуемых неокружников. М., 1903; *Гусяков Ф.* Открытое письмо священноиноку Игнатию Зуевскому (иовиту) // Слово правды: Старообрядч. газ. М., 1907. № 18, 1 марта. С. 2–3; № 19, 4 апр. С. 3–4; *он же.* Раздорствующие // Старообрядец. Н. Новг., 1907. № 3. С. 331–349; *он же.* Наши обвинители // Церковь. М., 1908. № 20. С. 709–711; № 25. С. 879–883; № 28. С. 971–975; № 33. С. 1132–1136; № 41. С. 1397–1399; № 43. С. 1456–1458; № 48. С. 1632–1633; № 50. С. 1711–1713; № 51–52. С. 1768–1771; *он же.* «Постановление» иовцев от 19-го сентября 7414 [ета] в связи с актом примирения 5 июля // Там же. № 7. С. 235–238; № 8. С. 286–291; № 13. С. 463–467; *он же.* Последние потуги раздорников на юге // Там же. 1914. № 8. С. 190–192; № 9. С. 213–215; Определения Бендерского собора // Слово правды. 1907. № 32, 20 апр. С. 1; *Арсений (Швецов)*, еп. Сказание, како поставлен во епископа Второй Антоний, именуемый Гуслицкий, и почему он отделился от Московского архиеп. Антония и Белокриницкого митр. Афанасия. Свидание архиеп. Антония с еп. Иосифом неокружником в Москве в доме С. М. Муравьева 20 марта 1880 г. // *Он же.* Собр. соч. М.; Ржев, 2010. Т. 2. С. 157–174, 181–192; *Мельников Ф. Е.* Съезд старообрядцев-неокружников // Там же. 2013. Т. 3. С. 330–360.

Лит.: *Попов Н. И.* Что такое современное старообрядчество в России? М., 1866; Старообрядчество: лица, события, предметы и символы: Опыт энцикл. словаря. М., 1996. С. 186–189; *Михайлов С. С.* Из истории старообрядцев-неокружников на территории Московской обл. в 1940–1950-х гг. // ЦИВ. 2003. № 10. С. 136–147; *Боченков В. В.* Еп. Макарий Саратовский: Страницы истории противоокружнического движения // Старообрядец: Современность, история и культура древлеправославия: Инф.-науч. изд. Н. Новг., 2008. № 44. С. 22–23; 2009. № 45. С. 22–23; *Старухин Н. А.* Неокружнический конфликт в белокриницком согласии // Вестн. НГУ. Сер.: История, филология. 2010. Т. 9. Вып. 1. С. 255–259; *Перекрестов Р. И.* Ксенос. Клиницы, 2013. 2 кн.

В. В. Боченков

ОКСФОРД [англ. Oxford], город на юго-востоке Англии, адм. центр графства Оксфордшир; старейший англ. ун-т. Город расположен на реках Темза и Черуэлл, в 90 км к северо-западу от Лондона. Возник в англосаксон. эпоху (вероятно, в VII–VIII вв.) как поселение вокруг брода или моста через р. Темзу (название Оксфорд происходит от древнеангл. Oxenaforda — «бычий брод»), на пути из королевства Мерсия к портам на юж. побережье Англии. Согласно известной с XII в. агиографической традиции, в 1-й пол. VIII в. дочь одного из местных англосаксон. правителей св. Фридесвида (Фритусвита) основала на месте совр. О. «двойной» (мужской и женский) мон-рь, к-рый был разорен норманнами в IX в. (*Blair J. St. Frideswide Reconsidered* // *Oxoniansia. Oxf.*, 1987. Vol. 52. P. 71–127).

На рубеже IX и X вв. в рамках строительства крепостей-бургов для защиты от викингов в О. возвели укрепление по регулярному плану. В поселении действовал монетный двор. В письменных источниках О. впервые упоминается в 911 г. (Англосаксонская хроника / Пер.: З. Ю. Метлицкая. СПб., 2010. С. 83). С X—XI вв. О.— крупное торгово-ремесленное поселение, адм. центр графства Оксфордшир (оформилось к сер. X в.). В церковном отношении О. входил в еп-ство Дорчестера (с кон. XI в.— Линкольна). В XI в. в О. проходили собрания совета знати (уитенагемот).

Ок. 1002 г. в О. создана коллегия секулярных клириков св. Фридесвиды (согласно традиции, на месте мон-ря, основанного святой; с 1122 — приорат регулярных каноников-августинцев). Недалеко от О. находилось крупное бенедиктинское аббатство Эйншем (основано в 1005), 1-м настоятелем к-рого был англосаксон. церковный деятель и писатель Эльфрик († ок. 1010). После нормандского завоевания Англии (1066) в О. построен замок, при нем существовала коллегия каноников св. Георгия, в XII в. ставшая важным центром интеллектуальной жизни Англии (ее членом был историк Гальфрид Монмутский). Ок. 1155 г. О. получил 1-ю грамоту о привилегиях от англ. кор. Генриха II (1154—1189). До конца средневековья О. оставался важным политическим (в 1258 кор. Генрих III утвердил там «Оксфордские провизии», ограничивавшие власть короля; с 1295 О. постоянно представлен в англ. парламенте) и торгово-ремесленным центром.

В XIII в. в О. появились общины *нищенствующих орденов: доминиканцев* (1221), *францисканцев* (1224), *кармелитов* (1256), *августинцев-еремитов* (1268), *тринитариев* (1293) и др. В эпоху *Реформации* монашеские общины были ликвидированы. С 1542 г. О.— центр англиканского епископства (до 1546 резиденция епископа находилась в упраздненном монастыре регулярных каноников в Озни близ О.), тогда же получил статус города (city). Среди англикан. епископов Оксфордских были известные богословы С. Уилберфорс (1845—1869), Ф. Пейджет (1901—1911), К. Керк (1937—1954), историк-медиевист У. Стебс (1889—1901).

К XVI в. экономическое и политическое значение О. снизилось, в дальнейшем он развивался гл. обр. как университетский город, сохранял также значение транспортного узла. Во время Английской революции XVII в. в О. нек-рое время находилась резиденция кор. *Карла I*, в 1644—1646 гг. город неск. раз осаждали войска парламента. В 1844 г. открылось железнодорожное сообщение. В XX в. О.— важный центр автомобилестроения, издательского дела и полиграфии. В 1929 г. территория города была расширена за счет присоединения промышленных пригородов. В июле 1937 г. в О. прошла 2-я конференция экуменического движения «Вера и церковное устройство» (см. в ст. *Всемирный Совет Церквей*). Во время второй мировой войны город почти не пострадал от бомбардировок.

В О. действуют правосл. приходы св. Николая Чудотворца Сурожской епархии РПЦ (с 2006), Св. Троицы (с 1973) и Благовещения (с 1959, до 2006 — в юрисдикции РПЦ) К-польской Православной Церкви, Вознесения Господня Сербской Православной Церкви.

Университет. Значение О. как важного центра образования укрепилось на рубеже XI и XII вв., когда в одной из местных школ, возможно при ц. св. Георгия, преподавал (до 20-х гг. XII в.) нормандский богослов Теобальд Этамский, ученик *Ланфранка*, архиеп. Кентерберийского (1070—1089). С 1133 по 1137 г. в О. читал лекции по Свящ. Писанию (в то время это было новшеством в Англии) богослов Роберт Пуллен († 1146), позднее переехавший в Париж (в 1145 он первым из англичан был возведен в кардинальское достоинство, в 1145—1146 канцлер Римской Церкви). В 40—70-х гг. XII в. настоятелем мон-ря св. Фридесвиды был видный богослов и экзегет, знаток древнеевр. языка Роберт из Криклейда († после 1174). В кон. 80-х гг. XII в. церковный писатель *Гиральд Камбрийский* называл О. главным центром учености в Англии. Там преподавали «свободные искусства» (см. *Artes liberales*), богословие, каноническое и рим. право, с XIII в.— медицину. Притоку студентов в О. способствовал королевский запрет (ок. 1167), согласно к-рому англичанам нельзя было уезжать на обучение в Париж из-за конфликта англ. кор. Генриха II с франц. кор. Людовиком VII.

Отношения между горожанами и университетскими преподавателями и студентами с самого начала были напряженными. Ок. 1209 г. из-за наложенного на Англию *интердикта* (подробнее см. в ст. *Лантон*) и вооруженных столкновений с местными жителями большинство преподавателей и студентов покинуло О. (часть переехала в *Кембридж*, где позднее возник 2-й англ. ун-т). Учебная жизнь в О. возобновилась в 1214 г., после того как папский легат Николай де Романис издал грамоту о привилегиях преподавателей и студентов, а также учредил пост канцлера оксфордских школ (одним из первых канцлеров, вероятно, был Роберт *Гроссетест*, еп. Линкольнский в 1235—1253). Как единая корпорация магистров и студентов ун-т впервые фигурирует в одном из документов, изданных кор. Генрихом III (1231) и подтверждавших его финансовые и судебные привилегии. В 1254 г. университетские привилегии впервые подтвердил буллой папа Римский *Иннокентий IV* (1243—1254). В февр. 1355 г. произошли крупные вооруженные столкновения между горожанами и студентами (ок. 90 погибших). После их подавления ун-т получил от кор. Эдуарда III (1327—1377) грамоту о дополнительных привилегиях.

Ун-т долгое время не имел собственных помещений. С сер. XIII в. для бедных бакалавров и магистров «свободных искусств», желавших продолжить образование, стали создаваться общежития-коллегии (колледжи): Университетский колледж (1249), Баллиол-колледж (1263). В 1264 г. канцлер Т. Мертон (епископ Рочестерский в 1274—1277) учредил Мертон-колледж, в 1274 г. издал его статуты, ставшие образцом для статутов др. колледжей Оксфордского и Кембриджского ун-тов. До нач. XVI в. в О. создан еще ряд колледжей: Эксетер (1314), Ориел (1326), Королевы (Куинс; 1340), Новый (Нью-колледж; 1379), Линкольн (1427), Всех душ усопших верных (Олл-Соулс-колледж; 1438), Марии Магдалины (Модлин; 1458), Брейзнос (1509) и Тела Христова (Корпус-Кристи; 1517). В 1525 г. кард. Т. Уолси вместо упраздненного приората св. Фридесвиды основал Кардинальский колледж. Статус колледжей имели также общины учившихся в О. монахов: бенедиктинцев (Дарем-колледж (1291) — для мона-

хов кафедрального приората Дарема; Кентербери-колледж (1362) — для монахов кафедрального приората Кентербери; Глостер-колледж (ок. 1283) — для монахов Глостерского аббатства, позднее также и для насельников др. мон-рей церковной провинции Кентербери), регулярных каноников (колледж Пресв. Девы Марии; 1435) и цистерцианцев (колледж св. Бернарда; 1437).

В XIII — 1-й пол. XIV в. в научной жизни ун-та доминировали представители т. н. оксфордской школы, последователи Гроссетеста, гл. обр. францисканцы: Роджер Бэкон, Иоанн Дунс Скотт, Уильям Оккам и др. Во 2-й пол. XIV в. в О. преподавал идеолог церковной реформы Джон Уиклиф, последователи которого участвовали в движении лоллардов. С кон. XV в. в О. получили распространение идеи европ. гуманистов, под влиянием которых получило развитие изучение и преподавание древнегреческого и древнееврейского языков. В числе ведущих оксфордских профессоров того времени был сторонник христ. гуманизма Дж. Колет (о нем см. в ст. Мор). В 1499 г. О. посетил Эразм Роттердамский, он прочел неск. лекций в ун-те. С 1478 г. в О. стало развиваться книгопечатание.

В ходе Реформации католич. монашеские общины были упразднены, за счет их конфискованного имущества образованы колледжи Св. Троицы (1554; на месте Дарем-колледжа) и св. Иоанна (1555; на месте колледжа св. Бернарда). После опалы кард. Т. Уолси Кардинальский колледж был переименован в колледж кор. Генриха VIII (с 1546 Крайст-Черч; церковь этого колледжа стала кафедральным собором англиканского Оксфордского еп-ства). Англ. кор. Генрих VIII (1509–1547) запретил преподавание церковного права, учредил в Оксфордском ун-те кафедру королевского профессора теологии (Regius professor of divinity, 1535). В правление кор. Марии Тюдор (1553–1558) в О. были сожжены сторонники Реформации: епископы Х. Латимер и Н. Ридли и архиеп. Т. Кранмер (в Англиканской Церкви почитаются как Оксфордские мученики). В 1571 г. парламентским актом была проведена инкорпорация ун-та, с 1581 г. преподавать и учиться в нем могли только члены Англиканской Церкви. Были основаны новые колледжи: Иисуса (1571), Уодем (1610), Пембрук (1624), Вус-



Интерьер
англикан. кафедрального собора
Иисуса Христа.

Фото: Thomas Nicolaou (Oxford)

тер (1714; на месте бывш. Глостер-колледжа), св. Екатерины (1868; реорганизован в 1962), Кибл (1870), Хартфорд (1874) и др.

В 1636 г. канцлер Оксфордского ун-та и архиепископ Кентерберийский У. Лод кодифицировал университетские статуты, действовавшие без существенных изменений до 1854 г. С XVI по XIX в. ун-т сохранял репутацию крупнейшего центра англиканской теологии, библеистики (Дж. Лайтфут, С. Драйвер, Ч. Додд и др.), философии (Дж. Локк, А. Смит), филологии, права, математики (Л. Кэрролл), в меньшей степени — естествознания (Р. Бойль, Р. Гук). В XVIII в. из религиозного кружка оксфордских студентов во главе с Дж. Уэсли выросло движение методистов. В 30–40-х гг. XIX в. ун-т стал центром оксфордского движения, выступавшего за обновление англиканства в духе католич. традиции. К 1840 г. среди студентов 34% составляли сыновья англикан. священнослужителей, 59% выпускников избирали церковную карьеру. В 1842 г. были учреждены кафедры королевских профессоров церковной истории и моральной и пастырской теологии. В 1854 г. по итогам работы специальной комиссии в ун-те был принят новый статут, радикально реформирована учебная программа: приведена в соответствие с запросами времени, расширено преподавание естественных наук, новых и вост. языков, экономики, агрономии и др. К 1871 г. отменены все религ. ограничения для студентов.

С кон. XIX в. начали создаваться жен. колледжи: Леди-Маргарет-холл (1878), Сомервилл (1879), св. Гуго (1886), св. Хильды (1893), св. Анны (1952). Окончательно ограничения для женщин в ун-те отменены в 1920 г.

С кон. XIX в. при ун-те возникают религ. коллегии католич. монашеских орденов, а также религ. учебные заведения протестантов-неконформистов (имеют статус «постоянных частных домов» (permanent private halls)): Кампион-холл (иезуиты; 1896), Сент-Бенетс-холл (бенедиктинцы; 1897), Грейфрайарс (францисканцы; 1910, закрыт в 2008), Блэкфрайарс (доминиканцы; 1921, совр. статус с 1994), Риджентс-Парк-колледж (баптисты; 1927, совр. статус с 1957), Манчестер-колледж (унитари; 1990, с 1996 — полноправный колледж Харрис-Манчестер). Аналогичный статус в наст. время имеют англикан. семинарии Сент-Стивенс-хаус (1876) и Уиклифф-холл (1877). Несмотря на больший уклон в сторону естественных и социальных наук в XX — нач. XXI в., Оксфордский ун-т сохранил значение крупнейшего учебного и научного центра в области теологии и церковной истории. В 1959–1970 гг. кафедре королевского профессора теологии занимал патролог Г. Чедвик (1920–2008). С 1951 г. в О. проводятся международные конференции по патристике.

В 2018 г. в ун-те насчитывалось ок. 2 тыс. преподавателей и ок. 24 тыс. студентов. Ун-т включает 38 колледжей, более 70 департаментов в 4 отделениях (в т. ч. фак-т теологии и церковной истории, входящий в отд-ние гуманитарных наук), научно-исследовательские ин-ты и научные центры (в т. ч. аффилированные с ун-том центры исследований буддизма, индуизма, иудаизма и ислама), ряд музеев (крупнейший — музей Ашмола, основан в 1683) и др. В ун-те действует более 100 б-к, крупнейшая — Бодлианская (основана в 1602, названа по имени своего основателя — Т. Бодли; насчитывает ок. 9 млн томов, в т. ч. большое собрание рукописей, среди них — древнейшие библейские кодексы, важнейшие манускрипты творений отцов Церкви). Изд-во Оксфордского ун-та (основано в 1586), крупнейшее университетское изд-во в мире, выпускает научную и справочную лит-ру, в т. ч. по богословию и церковной истории,

ок. 200 научных журналов (среди них: «The Journal of Theological Studies» (с 1899), «Journal of Church and State» (с 1959), «Journal of Islamic Studies» (с 1990)).

Лит.: The Victoria History of the County of Oxford. L., 1907–2016. 18 vol.; Mallet A. A History of the University of Oxford. L., 1924–1927. 3 vol.; Little A. G., Pelster F. Oxford Theology and Theologians, c. A. D. 1282–1302. Oxf., 1934; Emden A. B. A Biographical Register of the University of Oxford to A. D. 1500. Oxf., 1957–1959. 3 vol.; The History of the University of Oxford. Oxf., 1984–2000. 8 vol.; Tyack G. Oxford: An Architectural Guide. Oxf., 1998; Oxford before the University / Ed. A. Dodd. Oxf., 2003; Brockliss L. W. B. The University of Oxford: A History. Oxf., 2016.

С. Г. Мереминский

ОКСФОРДСКОЕ ДВИЖЕНИЕ

[англ. Oxford movement], движение внутри Церкви Англии, целью к-рого являлось обновление богословской и литургической жизни Церкви в духе «возвращения к корням» англикан. религ. традиции. Наименование «Оксфордское движение» связано с принадлежностью большинства его участников к Оксфордскому ун-ту; также их называли трактарианцами, поскольку свои размышления по богословским вопросам они публиковали в формате т. н. трактатов («Трактаты для нашего времени», англ. Tracts for the Times, 1833–1841). Первоначально трактаты представляли собой небольшие эссе, затем их формат был изменен и приближен к академическим статьям. За все время было опубликовано 90 трактатов. О. д. тесно связано с развитием англокатолицизма — наиболее консервативного течения внутри «высокоцерковной» (High Church) традиции Церкви Англии, близкого в ряде богословских и литургических вопросов к рим. католицизму. Самым плодотворным в деятельности О. д. считается период с 1833 по 1845 г.

Наиболее известными представителями О. д. были Джон Генри Ньюмен (1801–1890), вполн. перешедший в католичество и ставший кардиналом, и Эдвард Бувери Пьюзи (1800–1882), после ухода Ньюмена возглавивший О. д. Среди др. членов О. д. выделяют Джона Кибла (1792–1866), Чарлза Марриотта (1811–1858), Ричарда Фруда (1803–1836), Роберта Уилберфорса (1802–1857) (в 1854 принял католичество), Айзека Уилльямса (1802–1865) — автора «трактата» 80, вполн. обвиненного в симпатиях к католицизму и потерявшего

место преподавателя в Оксфорде, и Уильяма Палмера (1803–1885). На начальной стадии участие в О. д. принимал также Хью Джеймс Роуз (1795–1838), исследователь герм. протестантизма и основатель издания «British Magazine».

Религиозное по сути О. д. было вызвано к жизни политическими событиями т. н. конституционной революции 1828–1832 гг. В 1828 г. парламент проголосовал за отмену «Актов о проверке и корпорациях», что означало уравнивание в политических правах англикан и диссентеров (см. в ст. *Нонконформисты*). В 1829 г. был принят закон об эмансипации католиков, к-рый давал им право избирать и быть избранными в парламент. Это обстоятельство подрывало неофиц. статус парламента как «светского Синода» Церкви Англии. Большинство англикан. духовенства видело смысл существования и деятельности Церкви не столько как сакрального института, сколько как «министерства морали», помогающего поддерживать в обществе надлежащий порядок и оказывающего «добрые услуги в общественной жизни». Кроме того, священники часто исполняли обязанности мировых судей, осуществляя судебную-полицейскую власть и функции местного самоуправления в графствах. К тому же в своей массе они были связаны крепкими узами (родственными, брачными и т. п.) с земельной аристократией. Парламентская реформа 1832 г. окончательно направила развитие Англии по буржуазно-демократическому пути. Т. к. «старый порядок», с к-рым была связана Церковь Англии, уходил в прошлое, то многим казалось, что вскоре наступит и ее крах как «установленного института» (Establishment). Активное сопротивление англикан. духовенства, и особенно епископов, заседавших в палате лордов, идее парламентской реформы привело к резкому росту антиклерикальных настроений. В создавшейся ситуации сторонники О. д. видели свою задачу не в церковных реформах, а в восстановлении Церкви Англии как духовного института.

Датой начала О. д. принято считать 14 июля 1833 г., когда проф. Кибл выступил в Оксфордском ун-те с проповедью, получившей вполн. название «Национальное отступничество» (National apostasy). Поводом для проповеди послужила инициа-

тива пришедшей к власти партии вигов по упразднению 10 англикан. епархий на территории Ирландии. Кроме того, в этот период значительная часть населения Англии стала скептически относиться к христианству как таковому, поддавшись идеям религ. индифферентизма, рационализма и атеизма. Кибл воспринял это как индикатор надвигающейся на Англию религ. апостасии, а ситуация, сложившаяся в Соединённом Королевстве, напоминала ему события в ветхозаветном Израиле во времена пророка Самуила. Он заявил, что «законодательные институты страны, чьи представители не обязаны исповедовать веру в Спасителя, узурпировали власть над Церковью, вмешиваются в духовные вопросы и считают, что Апостольская Церковь — всего лишь одна из сект и всеми своими привилегиями обязана случайным историческим обстоятельствам. Те, для кого Церковь — Божественное установление, не могут и не должны смириться с существующим положением вещей» (цит. по: Соловьёва. 2000. С. 336).

Первые действия по организации О. д. были предприняты сразу после выступления Кибла. 25–29 июля в Кембридже состоялась организованная Фрудом встреча, в которой приняли участие Палмер, Роуз и др. Результатом стала декларация, распространённая на территории Англии осенью 1833 г., где в качестве целей движения назывались «поддержание в чистом и неизменном виде доктрины, богослужения и дисциплины Церкви» и «предоставление духовенству возможности обмена взглядами и кооперации в больших масштабах» (Hall S. A Short History of the Oxford Movement. L., 1906. P. 126).

Уже на уровне предварительных дискуссий между участниками зарождавшегося О. д. возникли определённые организационные разногласия. Если Палмер выступал за создание сплочённой «Ассоциации консервативных клириков и богословов», то Ньюмен предлагал влиять на ситуацию в Церкви с помощью индивидуальных публикаций представителей О. д. — так зародилась идея написания трактатов. В итоге уже на начальном этапе наиболее активные сторонники оздоровления англиканства, Палмер и Ньюмен, действовали параллельно

но друг другу. Палмер и Роуз в результате создали «Ассоциацию друзей Церкви» (Association of Friends of the Church), а Ньюмен 9 сент. 1833 г. опубликовал трактат № 1 — «Мысли о служении священника, с уважением представленные духовенству» (всего он написал 26 трактатов). Среди др. авторов трактатов можно отметить Кибла, Пьюзи, Уилльямса, Ч. Марриотта, Дж. Боудена.

В 1-м трактате Ньюмен развивает идею об апостольском преемстве как об основании авторитета священника. Он задается вопросом о том, чем будет основан авторитет священника, «если государство и страна настолько забыли Бога, что готовы презреть Церковь, лишиться ее мирского достоинства и имущества», и отвечает, что единственным основанием является апостольское преемство. С его т. зр., Англиканская Церковь получила дары Св. Духа от апостолов через рукоположение епископов, линия преемственности которых не прерывалась. Не менее важным было отстаивание необходимости веры в «единую, святую, католическую и апостольскую Церковь» (трактат № 2), «чистой» ветвью к-рой, как уточняется в трактате № 5, является Церковь Англии. В трактате № 4 Кибл ставит вопрос: «Почему мы так много говорим об установленном статусе Церкви и так мало — об апостольском преемстве?» Он подчеркивает, что приходская церковь или кафедральный собор — это не просто место, поддерживаемое гос-вом с целью получения людьми «моральных и религиозных» инструкций, но «дом Божий». Следует не говорить об «установленном» статусе Церкви, а внушать тем, кто ее покинули, что они отделили себя не просто от «порядочного, организованного, полезного сообщества, но от единственной церкви в этом королевстве, которая может быть совершенно уверена в том, что предлагает людям Тело Христово». На священника же следует смотреть не просто как на достойного человека, но как на «связующего со Христом» (Стецкевич. 2014. С. 58).

Постепенно приоритетной темой трактатов и др. сочинений участников О. д. стало отстаивание «истинности и католическости» Церкви Англии (напр., трактаты № 2, 4, 5, 11, 20, 29, 36, 38, 41, 71 и сочинение Ньюмена «Лекции о пророческой власти Церкви» (1837)). В трактате № 2



Светоч мира.

1851 г.

Худож. У. Х. Хант
(Кибл-колледж, Оксфорд,
Великобритания)

Ньюмен пишет: «Являемся ли мы просто созданием государства, подобно директорам школ и учителям, или военным, или магистрам, или другим общественным должностям. Государство ли создало нас? Может ли оно нас переделать... законодательная власть, тем более такая, которая состоит не только из наших единоверцев, а некоторые ее члены даже не являются фактическими христианами, имеет такое же право на осуществление духовных функций, как миряне — на совершение причастия. Единственный возможный ответ — борьба за сохранение «Единой Католической Апостольской Церкви» — апостольской, поскольку она ими основана, католической, поскольку распространяет свои ветви везде, то есть видимой церкви с епископами, священниками и диаконами. И это несомненно самая важная доктрина...» (цит. по: *Он же*. Социально-политические аспекты Оксфордского движения // Актуальные проблемы истории и историографии стран Зап. Европы и Америки в новое и новейшее время. СПб., 2012. С. 111).

Трактарианцы прекрасно ощущали неоднородность англиканства как конфессии, к-рая, по словам У. Питта, живет с «папистской литургией, кальвинистскими статьями (име-

ются в виду «Тридцать девять статей» англиканской веры. — А. Б.) и армянским клиром», поэтому решили продолжить дело каролинских богословов (идеологов англикан. «Высокой Церкви» XVII в.) и попытались описать англиканство как «царский путь» — срединный между крайностями «папизма» и методизма. Так, в трактате № 29 Дж. Боуден говорит об Англиканской Церкви как о ветви той самой Церкви, которая была создана Иисусом Христом и будет существовать до скончания века, а в трактате № 38 Ньюмен пишет, что «слава английской Церкви заключается в ее приверженности «срединному пути»» (via media). Благодаря О. д. в рамках сер. «Библиотека англо-католической теологии» (Library of Anglo-Catholic Theology) вновь стали печататься сочинения каролинских богословов — Л. Эндрюса, У. Лоуа, Дж. Козина и др. В 1836 г. Пьюзи основал книжную сер. «Библиотека отцов святой католической церкви: перед разделением Востока и Запада». Всего было опубликовано 48 томов.

Кроме публицистической и издательской деятельности члены О. д. принимали активное участие в жизни Оксфордского ун-та. В кон. 1834 г. представители диссентерского движения, легализованного вигами, предложили отменить студенческую присягу верности «Тридцати девяти статьям», к-рую традиционно требовали принести при поступлении в Оксфордский ун-т. Трактарианцы, и прежде всего Ньюмен, призвали защитить давнюю университетскую традицию. Активная позиция О. д. привела к тому, что «в конце концов главам домов (колледжей) было предложено представить Оксфордской конвокации предложение об отмене присяги при сдаче экзамена, и оно было в мае 1835 г. отвергнуто большинством — пять к одному, и это подавляющее большинство было подлинным выражением духа университета» (Church. 1891. P. 158).

В 1836 г. О. д. столкнулось еще с одним вызовом — уже внутри университетской среды. Причиной конфликта стало выдвижение на должность профессора богословия Ренна Диксона Хампдена — одного из главных сторонников отмены студенческой присяги на верность «Тридцати девяти статьям». Как следствие, обучаться в Оксфорде, по его мнению,



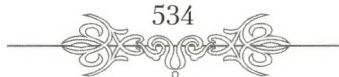
смогли бы не только англикане, но и, напр., методисты и католики. Хампден также был склонен рассматривать англикан. доктрину не как четкую богословскую систему или свод догматов, а как почву для философско-богословского диалога. Свои взгляды он представил на суд обществу в 1832 г. в рамках т. н. Бэмптонских лекций. Концепция Хампдена вызвала критику со стороны консерваторов. Более того, он был обвинен в ереси — настолько непривычными были его представления о догматике в целом и о Св. Троице (в частности, Хампден не видел особой разницы между «тринитаризмом» и «унитаризмом»). Однако выступление трактарианцев не помешало Хампдену занять должность профессора богословия. Желая создать оппозицию Хампдену, Ньюмен стал читать студентам неофиц. курс англикан. доктрины, в котором развивал свою идею об англиканстве как о срединном пути между протестантизмом и католицизмом.

Развитие теории срединного пути Церкви Англии неизбежно приводило к вопросу о том, в чем заключается ее отличие от Римско-католической и протестант. Церквей. Когда представители О. д. пишут о Церкви с большой буквы, то имеют в виду Церковь первых веков существования христианства, часто они используют термин «древняя Церковь» (без уточнений). В трактате № 45 («Основание нашей веры», 1834) Ньюмен говорит о том, что в Библии нет ясных высказываний о таких важных предметах, как догмат о Троице, практика крещения младенцев и др. Но христиане следуют им, исходя из представлений древней Церкви, т. е. следуя традиции. Библия же представляет собой «закон веры, но не практики... поведения или дисциплины». Поэтому абсолютизацию Писания можно рассматривать как негативную тенденцию, а при его интерпретации необходимо опираться на авторитет древней Церкви. Возникает идея «второй Реформации», к-рая необходима для восстановления учения древней Церкви и очищения его не только от «папизма», но и от ложных протестант. наслоений. Хотя во мн. трактатах (напр., № 41, 71, 79) критикуются «папистские заблуждения», внимание критиков привлекали те работы трактарианцев, где

они усматривали явное отступление от протестант. веры в сторону римско-католической. В нач. 1836 г. был опубликован памфлет «Пастырское послание папы оксфордским писателям», автор к-рого обвинял трактарианцев в стремлении вернуть англикан в лоно Римско-католической Церкви. Ответная реакция участников О. д. выявила разницу в их богословских взглядах. Так, напр., Пьюзи стал утверждать, что если трактарианцы и соглашались в чем-то с католич. доктриной, то они всего лишь следуют традиции классических англикан. богословов. В «Письме епископу Оксфорда» Пьюзи заявляет, что главная символическая книга англикан, «Тридцать девять статей», в самой англикан. среде понимается не совсем корректно. Те вещи, к-рые критики О. д. приписывают католикам, на самом деле принадлежали и принадлежат англиканам. По мысли Пьюзи, эта книга должна восприниматься как средство по возвращению к истинному наследию Церкви, свободному от крайностей католицизма и радикального протестантизма. Так, Пьюзи выразил уверенность в том, что поклонение Богородице и святым, как оно существует в Римской Церкви, является искажением того должного почитания, к-рое существовало раньше (*Pusey E. B. A Letter to the Bishop of Oxford. Oxf., 1839. P. 194*). В 1838 г., спустя 2 года после смерти одного из основателей О. д. — Фруда, были опубликованы 2 первых тома собрания его сочинений под названием «Наследие» (*Remains*). Внимание критиков привлекли не осуждения «римского католицизма» и не заявления о том, что «мы католики без папизма и Люди Церкви Англии без протестантизма», а осуждение и неприятие Фрудом Реформации. Он называет ее «плохо сросшимся переломом, который необходимо повторить заново с целью исправления нынешней ситуации», а также признаётся в том, что с каждым днем все больше ненавидит реформаторов и Реформацию. Кроме того, Фруд полагает, что нужно «отказаться от государственной Церкви, чтобы возродить Истинную» (*Church. 1891. P. 46*). Публикация «Наследия» вызвала критику как в либеральных, так и в консервативных церковных и политических кругах. Тема «Наследия» была затронута даже в пар-

ламентских дискуссиях. Представителей О. д. обвиняли в том, что под видом католич. доктрин древней Церкви они пропагандируют римско-католические. Трактарианцы были вынуждены оправдываться, но их аргументы, с т. зр. англ. общественности, не выглядели убедительными, а поведение — отказ Ньюмена и Кибла пожертвовать деньгами на создание в Оксфорде памятника «Мученикам Реформации» — говорило о неприятии идей Реформации.

В 1838 г. Ньюмен стал редактором ежеквартального изд. «Британская критика» (*British critic*), основанного еще в кон. XVIII в. и отражавшего позицию «Высокой Церкви». Благодаря сугубому консерватизму издания, к-рый оборачивался близостью к позициям католицизма, Ньюмена и его сторонников стали именовать англокатоликами. В то время как Пьюзи оставался верен доктрине *via media*, Ньюмен начиная с 1837 г. склоняется к переосмыслению «срединного пути» англиканства. Если в «Лекциях о пророческом служении» (*Lectures on the Prophetic Office, 1837*), а также в др. сочинениях Ньюмен еще отстаивает теорию *via media*, то в 1839 г., изучая историю монофизитства, он уже задумывается о соответствии англикан. учения принципам древнего христианства, к-рые считал единственно правильными. В итоге концепцию «срединного пути» Ньюмен отверг, назвав англиканство «Церковью на бумаге». В 1841 г. он опубликовал последний из трактатов — 90-й, в к-ром доказывал совместимость «Тридцати девяти статей» (он рассматривает 14 из 39 статей) с вероучением Римско-католической Церкви. Хотя статьи и являются продуктом «некатолической эпохи», но любой «католик в сердце и по убеждениям» может их принять. Ньюмен пишет о единстве видимой и невидимой Церкви, о соответствии церковных обычаев Свящ. Писанию, об их важности и необходимости. Говоря о ст. 38, в к-рой отрицается власть папы Римского над Англией, он проводит параллель между королевской супрематией и властью папы, заметив, что обе они не являются богоустановленными. Публикация трактата вызвала небывалый резонанс как в Церкви, так и в обществе. Вновь о трактарианцах заговорили в парламенте, упрекая их в подрыве протестант. характера Церкви Англии.



15 апр. 1841 г. главы колледжей Оксфорда выступили с офиц. осуждением трактата № 90. Издание трактатов было остановлено. Трактат № 90 и некоторые др. произведения трактарианцев было запрещено печатать. В февр. 1843 г. Ньюмен в «Оксфордском консервативном журнале» официально объявил, что отрекается от всех обвинений и осуждений, к-рые кому-либо адресовал. 9 окт. 1845 г. он официально присоединился к Римско-католической Церкви.

В 1843 г. под церковным запрещением оказался Пьюзи. После проповеди «Святая Евхаристия: утешение кающемуся», в к-рой он, ссылаясь на св. отцов, убеждал, что в таинстве Евхаристии происходит действительное пресуществление Св. Даров, ему в течение 2 лет было запрещено проповедовать. Несмотря на возникшие сложности, именно Пьюзи после ухода Ньюмена стал лидером О. д. К кон. 50-х гг. XIX в. О. д. перестало быть исключительно университетским явлением, распространившись за границы Оксфорда. Акцент ставился не на теологических дискуссиях, а на практической деятельности: развитии духовной жизни в приходах, сакрализации англикан. богослужения. Как отмечалось в христ. прессе того времени, «то, что двадцать лет назад проповедывалось только в одном месте, теперь можно услышать во всех регионах страны...» (The Christian Remembrancer, L., 1866. Vol. 51. P. 168). Под влиянием идей О. д. в 1840–1870 гг. развивало деятельность Кембриджское кемденское архитектурное об-во, одними из главных задач к-рого стали сакрализация храмовой архитектуры и строительство церквей в неоготическом стиле. Появились монашеские общины. Возникло движение ритуалистов — священников, использовавших во время богослужений церковное облачение, напоминавшее католическое, ладан, свечи и т. д. Количество приходских священников-трактарианцев росло: от 141 в 1845 г. до 442 в 1870 г. (цит. по: *Стецкевич*. 2012). Благодаря их усилиям в Церкви Англии утвердилась традиция более частого причащения, возродились индивидуальная исповедь.

Лит.: Church R. W. The Oxford Movement: Twelve Years, 1833–1845. L., 1891; O'Connell M. R. The Oxford Conspirators: A History of the Oxford Movement, 1833–1845. L., 1969; Yates N. The Oxford Movement and Anglican

Ritualism. L., 1983; Соловьёва Т. С. Оксфордское движение: Борьба за церк. возрождение в Англии // АиО. 2000. № 3(25). С. 334–353; Стецкевич М. С. Основные идеи Оксфордского движения // Религиоведение. 2010. № 4. С. 49–55; он же. Совр. проблемы историографии Оксфордского движения // Религия в меняющемся мире. СПб., 2012. С. 228–244; он же. «Движение внутри движения»: Путь Дж. Г. Ньюмена от англиканства к католицизму // ФН. 2014. № 5. С. 57–71.

Свящ. Антоний Борисов

ОКТАВИАН АВГУСТ — см. *Август Октавиан*, император.

ОКТАВИЙ [лат. Octavius], мч. (пам. зап. 1 июня). Пострадал в Фессалонике. Сведения об О. содержатся в Вайсенбургском списке (VIII в.) Мартиролога Иеронима, в Мартирологах Ноткера Заики, Рабана Мавра и Узуарда. Время мученической кончины неизвестно.

Ист.: MartUsuard. P. 156; MartRaban. Col. 1148; PL. 131. Col. 1095; MartHieron. P. 70; ActaSS. Iun. T. 1. P. 42.

ОКТАВИЙ [лат. Octavius], мч. (пам. 10 июля). Отдельного Мученичества О. не существовало. Возможно, пострадал в нач. 20-х гг. IV в. вместе с *Никопольскими мучениками*, 45. Также, вероятно, был в числе др. дружины, из 36 мучеников, в Александрии, время кончины которых неизвестно. Сведения об О. содержатся в Мартирологе Иеронима (MartHieron. P. 90). Обстоятельства жизни святого неизвестны.

Ист.: MartHieron. P. 90.
Лит.: ActaSS. Iul. T. 3. P. 187.

ОКТАВИЯ [лат. Octavia], мц. (пам. зап. 15 апр.). Пострадала в сир. Антиохии (пыне Антакья, Турция) в дружине мучеников вместе с мученицами *Домшиной*, *Вириней* и *Продоккой*. Отдельного текста Мученичества не существовало. Сведения об О. содержатся в Эхтернахском кодексе (VIII в.) Мартиролога Иеронима. Время мученической кончины неизвестно.

Ист.: ActaSS. Apr. T. 2. P. 377; MartHieron. P. 44.

ОКТОИХ [греч. Ὀκτώηχος, от ὀκτώ — восемь и ἦχος — глас], литургическая книга православной Церкви, содержащая песнопения седмичного богослужебного круга. Основным принципом организации сборника является систематизация гимнографии по 8 гласовым группам, чем и обусловлено название сборника.

В совр. корпусе слав. богослужебных книг сборник представлен кн. *Октѡиѣхъ сиречь Осмогласникъ* (в 2 частях), в греческой богослужебной лит-ре песнопения О. организованы в 3 сборниках: «Октоих иже во святых отец наших Иоанна Дамаскина» (Ὀκτώηχος τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ), «Параклитик, или Великий Октоих» (Παρακλητική ἢ τοῦ Ὀκτώηχος ἢ Μεγάλῃ) и «Богородичник» (Θεοτοκάριον νέον...), из к-рых «Октоих...» является кратким О., содержащим песнопения воскресного дня; «Параклитик...» представляет собой полный О.; однако оба сборника не содержат богородичные каноны повечерия, к-рые представлены в 3-м греч. сборнике — Богородичнике. Последний сборник утратил свою литургическую функцию, поскольку в совр. греч. богослужебной практике на повечерии каноны Богородице не поются; однако сборник продолжает оставаться востребованным как для келейного, так и для богослужебного пользования (так, в афонском богослужении каноны «Богородичника» исполняются в конце вседневной вечерни либо на литургии после «Святая святым» (см.: Святогорский устав. 2002. С. 21, 24–27 и ст. *Богородичник*)).

Гимнография О. для каждого дня седмицы содержит изменяемые песнопения вечерни, малого повечерия, утрени и литургии, а для воскресного дня также — малой вечерни и полунощницы. Греч. «Октоих...» в отличие от «Параклитика...» не имеет последования малой вечерни, а «Параклитик...» (как и слав. О.) содержит и нек-рые неизменяемые песнопения воскресной службы. Формуляр песнопений О. буднего дня (о составе песнопений воскресной службы см. ст. *Воскресенье*) состоит из стихир на «Господи, воззвах» и стиховни вечерни; богородичного канона на повечерии (с седальном по 6-й песни); 3 групп седальнов, 2 канонов и стихир на стиховне на утрени; блаженн на литургии. Формуляр субботней службы отличается отсутствием третьей группы седальнов и наличием стихир на хвалитех на утрени. Будничные песнопения О. имеют строгую систему двойного посвящения дням седмицы (посвящение посвящен теме покаяния и святым ангелам, вторник — покаянию и св. Иоанну Предтече, среда

и пятница — Св. Кресту и Богородице, четверг — святым апостолам и свт. Николаю, суббота — святым мученикам и др. святым и умершим), и, как правило, каждый элемент формуляра будничной службы содержит по 2 набора соответствующих песнопений (кроме наиболее древних гимнов будничного О., стихир на стиховне и седальнов, в основе своей имеющих песнопения лишь 1-й темы посвящения буднего дня). Слав. и греч. О. содержат ряд приложений, основу к-рых составляют песнопения, исполняемые в определенных, оговоренных Типиконем случаях или же не обладающие строгой двойной зависимостью от седмичного и/или гласового кругов. В отличие от греч. О. в слав. О. приведены также уставные указания о совершении воскресной и субботней служб (глав 1–5, 7 Типикона без примечаний и последований, не относящихся к чину пения О., и глав 12–15) и таблица столпов евангельских, определяющая, какое из 11 утренних евангельских чтений относится к конкретному воскресенью церковного года, разбитого на 6 полных циклов осмогласия (столпов). Формуляры воскресной и будничной служб слав. О. и греч. «Параклитика...» идентичны, однако в этих сборниках несколько иные порядок и состав песнопений: более всего различий наблюдается в богородичных и крестобогородичных будничных стихир и седальнов; во мн. случаях тропари будничных седальнов в слав. О. имеют иной состав или порядок, чем в греч. О.; меньше различий наблюдается в составе будничных стихир на «Господи, воззвах» и тропарей на блаженнах; богородичные каноны среды (гласы 1, 2, 6–8) и пятницы (все, кроме 6-го гласа) слав. О. не соответствуют представленным в греч. О.; то же относится к канонам всем святым 1-го гласа и свт. Николаю 2-го гласа; корпус богородичных канон повечерия слав. О. и греч. «Богородичник» содержат лишь 4 одинаковых канона; наконец, отметим, что в греч. «Параклитике...» отсутствует 3-я группа стихир на «Господи, воззвах» вечера субботы, в слав. О. приписываемых Павлу Аморийскому († 1054).

В богослужбной практике книга О. фактически используется на протяжении всего года, за исключением периода от Лазаревой до Великой

субботы и нек-рых отдельных дней, оговоренных богослужбным уставом. Однако в периоды Великого поста и Пятидесятницы объем песнопений О. за богослужением существенно сужается за счет гимнографии Постной и Цветной Триодей.

Устав о пении О. и соединении песнопений О. со службами годового богослужбного круга приведен в слав. Типиконе в главах 1–5, 7, 9, 11–13, 15, 16 и 48 (Месяцеслов) основной части и в храмовых главах, согласно к-рым, в частности, пение О. безусловно упраздняется в двенадцатые Господские праздники; в двенадцатые же Богородичные праздники, а также в периоды пред- и попразднства всех двенадцатых праздников и в дни памяти святого с полиелеем и выше О. не поется в случае совпадения праздника с будним днем (хотя в последних случаях отдельные песнопения О., как то: догматик, богородичен тропаря и богородичный канон на повечерии — могут исполняться).

О. выполняет неск. богослужбных функций. Во-первых, он является собранием воскресных песнопений, входящих в число самых известных гимнографических текстов правосл. традиции, имеющих высокую художественную ценность и обладающих бесспорным духовным авторитетом. Во-вторых, О. назначает песнопения на каждый будний день, причем статус этой функции существенно ниже первого, поскольку пение будничного О. нередко сокращается или совсем отменяется в пользу песнопений подвижного или неподвижного годовых кругов богослужения. В-третьих, О. является коллекцией вспомогательных песнопений (богородичнов, крестобогородичнов, светильнов, «троичных» гимнов, заупокойных канон и др.) и мелодико-метрических моделей (т. е. содержит самоподобные песнопения для канон (ирмосы), тропарей, стихир, седальнов и кондаков) для гимнографии других богослужбных сборников.

В книжной певч. культуре песнопения О. представлены как в специальных певч. книгах, содержащих произведения исключительно О. (см., напр., Октай — слав. нотированный сборник песнопений О., и Анастасиматарий — греческий нотированный сборник песнопений воскресного О.), так и в жанровых

певч. сборниках (таких, как Ирмологий и Стихирарь).

Гимны О., прежде всего воскресные, значимы не только как поэтико-муз. произведения, их особая ценность с т. зр. богословия и экзегетики состоит в том, что это святоотеческие творения великих отцов и учителей Церкви преподобных Иоанна Дамаскина, Космы Маюмского и Феодора Студита. Известны неск. редакций (*Hannick*. 1972. P. 58–59) комментариев Иоанна Зонары (кон. XI в. — между 1162 и 1166) на воскресные каноны О. (см., напр., ркп. Verolin. SB. gr. 58, 226 и 286). В научной лит-ре встречается мнение (см. ст. *Иоанн Зонара*) о существовании комментариев Иоанна Зонары на О. (см. ркп. Vat. Ottob. gr. 339. Fol. 256–298), однако и этот текст является фрагментом комментариев на воскресные каноны (в редакции, близкой к представленной в ркп. Verolin. SB. gr. 226). Никифор Каллист Ксанфопул († ок. 1350) и прп. Никодим Святогорец (1749–1809) составили комментарии на воскресные степенные антифоны (Ερμηναία. 1862; Νέα κλίμαξ. 1844).

Формирование. По всей видимости, ладовая система осмогласия и первоначальная гимнография О. сформировались в Иерусалимской Церкви (*Froyshov*. 2007). Подтверждением тому служит недавно выявленный значительный пласт доиконоборческой гимнографии палестинской традиции в совр. О. (*Епифаний Булаев*, *Желтов*. 2018). Однако некоторые исследователи указывают на сир. корни О., связывая возникновение этого сборника с именем Севира Антиохийского († 538).

«*Октоих Севира*» был введен в научный оборот Иосифом Симоном *Ассемани* (1686–1768), к-рый, составляя каталог ватиканских рукописей Востока, обнаружил сир. рукопись XI в. (Vat. syr. 94), озаглавленную именем *Севира*, патриарха Антиохийского († 538), и содержащую *ma nyātā* и *taḫṣpātā*, сирийский аналог визант. тропарей или стихир, первые из которых исполняются антифонно (*Baumstark*. 1910. S. 47; *Husmann*. 1972. S. 65–66; *Cody*. 1982. P. 90). Для большинства песнопений этой рукописи был характерен музыкальный (гласовый порядок), а не литургический (хронологический) принцип классификации, что и явилось поводом к названию этой рукописи Иосифом Ассемани терми-

ном «октоих» (*Assemani*. Т. 1. Р. 487, 613).

Т. о., «Октоих Севира» стал известен в кругах исследователей вост. гимнографии (см.: *Wright*. 1894. Р. 135, 149; *Duval*. 1900. Р. 319–320; *Krumbacher*. 1897. S. 674), и в результате получило распространение мнение о том, что формирование осмогласия, а также особого рода гимнографии О. (не имеющей, впрочем, ничего общего с известным визант. аналогом), — плод трудов Севира Антиохийского (*Baumstark*. 1910. S. 45–48; *Jeannin*. 1913). Суждение это, однако, не выдержало серьезной научной критики. Э. Коды (*Cody*. 1982. Р. 90–94), проведя детальный анализ известных древних сир. рукописей, содержащих *maḥyātā* и *takšpātā* (Севира Антиохийского и др.), показал, что самые древние из них (рукописи VIII–IX вв.: *Lond. Brit. Lib. Add.* 17134, 14520 и 17172 и *Vat. syr.* 93) еще не имеют обозначений гласовой принадлежности песнопений, в нек-рых рукописях IX в. (*Lond. Brit. Lib. Add.* 18816 и 14514) появляются гласы с обозначениями, а систематизация песнопений по гласам возникает только в рукописях XI в. (*Vat. syr.* 94 и *Lond. Brit. Lib. Add.* 17140). Следов., становится очевидным, что ни восьмигласовая система О., ни гимнография О. никак не связаны с именем Севира.

О. в составе древнего Тропология. О. древней иерусалимской богослужебной традиции (доиконоборческой и иконоборческого периода) не являлся самостоятельной литургической книгой, а входил в Тропологии — сборник изменяемых песнопений подвижного и неподвижного годовых и седмичного богослужебных кругов, основу к-рого составляет гимнография доиконоборческого периода (см. статьи *Иадгари*, *Иерусалимское богослужение*, *Гимнография*).

Воскресные гимны древнего Тропология составляют вполне развитый корпус песнопений, имеющих четкую восьмигласовую систему и по объему, вероятно, даже превышающий современный воскресный О. Так, на «Господи, воззвах» и на хвалитех в списках древнего сборника находим в среднем более 40 песнопений на каждый глас, а каждая из 9 библейских песней имеет в среднем ок. 10 тропарей (см.: *Древнейший Иадгари*. 1980. С. 367–510), причем этот набор тропарей

на библейские песни еще не выделялся в особый гимнографический жанр канона, т. е. является не многострофом с соответствующей структурой, но набором монострофов — тропарей, как правило, не связанных друг с другом музыкально-тоническим подобием (см. ст. *Канон*), хотя и имеющих в своем составе некоторые используемые в современном богослужении ирмосы (см.: *Renoux*. 2000. Т. 1; 2010. Т. 2–3). Отличительной чертой воскресного О. древнего Тропология является наличие восьмигласовых групп песнопений на входе, на «Се ныне благословите» (Пс 133) и Св. Кресту на вечерне; песнопений, исполняемых после чтения Евангелия на утрене; гимнов на умовение рук и на вынос Святых Даров на литургии (см. статьи *Иадгари*, *Литургия апостола Иакова*).

Наряду с воскресными песнопениями нек-рые рукописи древнего Тропология содержат также корпус будничных песнопений со строгой системой осмогласия, но еще недостаточно развитым вариативным формуляром. Так, рукопись *Sinait. iber.* 40 в каждой гласовой группе будничных песнопений имеет тропари на «Господи, воззвах» и на вход на вечерне, вечерний прокимен и тропари на хвалитех; рукопись *Sinait. iber.* 53 и 34, кроме того, содержит песнопения на стиховне вечерни и утрени, а последняя — еще и гимны на литии и тропари к 9 библейским песням. Эти песнопения не дифференцированы по дням седмицы, однако содержат уже достаточно развитую систему посвящения: тропари на «Господи, воззвах» и хвалитех состоят из покаянных, крестных, мученичных (отдельно — св. первомч. Стефану), заупокойных, богородичных и посвященных св. Иоанну Предтече; каждая библейская песнь будничного «канона» в рукописи *Sinait. iber.* 34 содержит тропари воскресению, Св. Кресту, святым мученикам, святителям, тропари заупокойные и Богородице (*Хевсуриани*. 1984. С. 143–150; *Froyshov*. 2007. Р. 168–169; *Idem*. *Byzantine Rite*. 2013). Рукопись *Sinait. iber.* 34 имеет сложную структуру, содержащую пласты гимнографии как иерусалимской (кафедральной) традиции, так и савваитской (монашеской), как древнего, так и нового Тропология. В частности, эта рукопись является свидетельством зарождения системы

тематического наполнения каждого дня седмицы: день воскресный посвящен празднику Воскресения Христова, понедельник и вторник — теме покаяния, среда и пятница — Кресту, четверг — Пресв. Богородице и суббота — всем святым и умершим (*Хевсуриани*. 1984. С. 144–145; *Froyshov*. 2007. Р. 168–169).

Богатый репертуар древнего Тропология практически полностью обновился в новом Тропологии, однако нек-рые песнопения этого гимна все же сохранились и вошли в современные богослужебные сборники. В современном О. находится ряд «воскресных» и «анатолиевых» стихир (всего ок. 30 песнопений), текстуально близких к некоторым гимнам древнего Тропология. Такие текстуальные параллели между печатным О. и древним гимналом характеризуются в большинстве случаев также идентичной гласовой принадлежностью, однако лишь в половине случаев древние гимны Тропология сохранили свои литургические функции: некоторые современные стихирны на «Господи, воззвах» и на хвалитех ранее являлись гимнами на литии или же исполнялись после чтения утреннего Евангелия или на литургии (*Епифаний (Булаев)*, *Желтов*. 2018). Помимо стихир и некоторых ирмосов воскресного О. небольшая часть песнопений древнего Тропология вошла в будничный О. в качестве стихир (см.: *Древнейший Иадгари*. 1980. С. 643–650), причем большинство таких совпадений отмечено не в соответствующей (вседневной) части древнего Тропология, а в его минейном или же триодном разделе. Т. о., общие гимны древнего Тропология и печатного О. обнаруживают пласт доиконоборческой гимнографии в современном сборнике.

О. нового Тропология. Неудивительно, что расцвет гимнографии VII–VIII вв., представленный творениями таких святителей, как *Софроний I Иерусалимский* († 638), *Андрей Критский* († 740), *Герман I Константинопольский* († до 741), *Косма Майюмский* († ок. 787) и, конечно же, прп. *Иоанн Дамаскин* († до 754), потеснил предшествующую гимнографию древнего Тропология. Явление это обусловлено не только возникновением новой поэзии, но и разработкой концепций богородична и пения на подобен (*Froyshov*. *Rite of Jerusalem*. 2013);

си Sinait. gr. 777 назван Тропологием, в рукописи Сгурт. Δ. γ. I — канонами Октаиха (κανόνες σὺν Θεῷ τῆς Ὀκταίχου), а в рукописи Sinait. gr. 793 — канонами Параклитика



Греческий Октоих.
Кон. VIII — сер. IX в.
(Lond. Brit. Lib. Add. 26113. Fol. 3r)

(κανόνες σὺν Θεῷ τοῦ Παρακλιτικῆς) (более подробно об этом см.: Лозовая. 2009. С. 39–40).

Самостоятельные сборники песнопений О. содержат ряд особенностей, отличающих их от предшественников — соответствующих разделов древнего и нового Тропологиев. В отличие от последних, а также печатного О., песнопения к-рых расположены согласно чинопоследованиям, т. е. хронологически или литургически, для древних О. характерна жанровая классификация песнопений, при к-рой сборник разбит на отдельные осмогласные комплекты песнопений, имеющих жанровое родство (Husmann. 1972). Типичным является деление О. на 2 части: стихирокафизматарь (часть, содержащая только монострофы, — стихиры и седальны) и каноний (преимущественно состоящий из многострофов — канонов, блаженн и степенн). Однако среди ранних сборников О. встречаются памятники и более строгого жанрового типа. Так, рукопись X в. Sinait. gr. 779 разбита на отдельные восьмигласовые циклы стихир, седальнов, троичных гимнов, эксапостилариев, блаженн и канонов (Husmann. 1972. С. 34–35; Епифаний (Булаев). 2017. С. 15). В рукописи XII в. Sinait. gr. 791 сохранился фрагмент канонов буднично-

го О., причем сборник состоит из отдельных октав канонов, дифференцируемых по теме посвящения. Вероятно, такой способ организации сборника канонов передает структуру первоначального оригинала будничного О. преподобных Феофана Начертанного († 845) или Иосифа Песнопisca († ок. 886).

Древнейшим сохранившимся греч. О. является рукопись кон. VIII — сер. IX в., 4 фрагмента к-рой хранятся в 3 рукописных собраниях: Sinait. gr. 1593; Lond. Brit. Lib. Add. 26113; Cantabr. Add. 1879.3; Sinait. gr. 776. Сборник относится к жанровому типу, в к-ром Sinait. gr. 1593 является фрагментом 1-й (стихирокафизматарной) его части, а остальные 3 рукописи представляют собой 2-ю часть О., содержащую блаженны и каноны О., причем недавно обнаруженный Г. Р. Парпуловым (см.: Parpulov. 2014. P. 106, Footnot. 26) фрагмент сборника, рукопись Cantabr. Add. 1879.3, восполняет лакуну рукописи Lond. Brit. Lib. Add. 26113, а Sinait. gr. 776 является органическим продолжением Лондонского фрагмента (подробно о структуре и составе сборника см.: Husmann. 1972. S. 33; Крашенинникова. Ранневизант. и слав. источники. 2006. С. 302–315).

В О. уже отсутствует осмогласный комплект стихир на синаксис (т. е. на литургии), однако в нем появляются такие песнопения, как воскресные эксапостиларии, будничные светильны, «троичны» гимны, степенны, тропари на блаженнах. Последние ранее не относились к песнопениям литургии ни иерусалимской (кафедральной), ни к-польской традиций (см.: Пенковский, Йовчева. 2001. С. 33, 36–37 и ст. Блаженны), а исполнялись на утрене по 6-й песни канона, после степенн и перед чтением Евангелия (чин чтения Евангелия по 6-й песни канона сохранился, например, в последовании общего молебна, древний чин исполнения блаженн на утрене имеется в последовании Великой пятницы, после пения антифонов и перед исполнением трипеснца дня). Этим и объясняется то, что в нек-рых рукописях (см. рукописи Lond. Brit. Lib. Add. 26113; Sinait. gr. 776, 778) тропари на блаженнах помещены не после, а перед канонами утрени. В рукописи XI в. Сгурт. Δ. γ. I степенны и блаженны расположены согласно чинопоследованию, т. е. по

6-й песни воскресных канонов, однако, напр., в рукописи X–XI вв. Sinait. gr. 781/782 и XII в. Sinait. gr. 795 по 6-й песни воскресных канонов включены только степенны и прокимны; блаженны же в последней рукописи, а также в нек-рых других (среди них и древний Часослов IX в. Sinait. gr. 864), обретаются после утренних воскресных стихир. Это свидетельствует о том, что уже в IX в. существовали разные традиции пения тропарей на блаженнах.

Стихиры и седальны 1-й части жанрового О. (стихирокафизматаря) не дифференцированы по дням седмицы, но скомпонованы по темам посвящения почти той же структуры, что и осмогласные группы будничных тропарей и «каноны» Тропология: за воскресными песнопениями следуют покаянные, крестные, апостольские, мученичны (в нек-рых рукописях также присутствуют гимны преподобным отцам и женам и иерархам), заупокойные богородичные. Большинство будничных стихир и седальнов жанрового О. обретаются в изданном О., причем эти стихиры ныне поются на вечерних и утренних стиховнах. Блок воскресных седальнов, как правило, содержит воскресный тропарь (как седален на «Бог Господь») и ипакои и завершается «троичными» гимнами. Основу стихир воскресенья составляют «воскресные» стихиры на «Господи, воззвах», вечерней стиховне, хвалитех и утренней стиховне. Наличие стихир (ныне это 4-я хвалитная «воскресная» стихира) или стихир на стиховне воскресной утрени является особенностью жанрового О., отличающей его от древнего и Нового Тропологиев, сборников раннего иерусалимского богослужения (впрочем, иерусалимский Часослов Sinait. gr. 864 уже содержит деление воскресных утренних стихир на 3 хвалитные и 1 стиховную). Большинство рукописей жанрового О. отражают богослужебную традицию, еще не знакомую с корпусами «алфавитных» и «Анатолиевых» стихир изданных О.; тем не менее это не является доказательством их более позднего происхождения: как показано выше, часть «анатолиевых» стихир обретаются в Тропологии, нек-рые из них содержатся и в жанровых О. (см. рукописи Sinait. gr. 824, 780 и 784), а полные корпуса «алфавитных» и «Анатолиевых» стихир уже содержатся

в рукописях X (Crypt. E. α. VII и Sinait. gr. 794) и XI (Ath. Laur. Γ. 4; Ath. Vatop. 1488; Sinait. gr. 790 и Hieros. Sab. 610) вв. Наряду с известными стихирами изданного воскресного О. древние рукописи О. содержат ряд воскресных стихир (нам известно более 30 таких гимнов), ныне вышедших из богослужебного употребления, причем нек-рые из них обнаруживаются и в Тропологии. Часть этих стихир входила в корпус «анатолиевых» стихир (в дополнение к известным по печатным О. 4 стихирам вечера субботы и 4 — утра воскресенья), включавший в себя также по 3 стихире на каждый глас, исполняемые в воскресенье вечером (см., напр., Стихирари: Сгурт. E. α. VII и Hieros. Sab. 610 и жанровые О.: Sinait. gr. 795 и 817), т. е. состоящий из 88 стихир, чем и объясняется распространенное когда-то название этого корпуса как «80 стихир» (греч. στιχηὰ...τὰ π' или τὰ ὀδοήκοντα; такое заглавие для простоты отражает не точное число песнопений, но порядок этого числа).

Рукописи жанрового О. содержат от 1 до 4 воскресных и крестовоскресных канонов на каждый глас, надписанных именами преподобных Иоанна Дамаскина и Космы Маюмского, монахов Дамиана (канон 5-го гласа) и Василия (канон 5-го гласа; ирмосы этого канона в Ирмологии не Ath. Laur. B. 32 надписаны именем Георгия Анатолийца) и свт. Мефодия I († 847), патриарха К-польского (канон 6-го гласа). Поскольку состав многострофов этих памятников неоднороден и в нек-рых случаях уникален, то в общей сложности можно выявить от 4 до 7 воскресных и крестовоскресных канонов на каждый глас. Значительно больше сохранилось комплектов ирмосов воскресных канонов. Древнейший греч. Ирмологий (ркп. X–XI вв. Ath. Laur. B. 32) содержит до 18(!) комплектов на каждый глас, большинство из к-рых атрибутированы песнопителям доиконоборческого и иконоборческого периодов. Трудно поверить в то, что гимнографы создавали не только набор соответствующих ирмосов, но и полные каноны. Однако в самих Ирмологиях можно найти подтверждения этому. Так, в вышеупомянутой рукописи в каждой гласовой группе ирмосы организованы не по песням (как в совр. сборнике), а по отдельным канонам, причем иногда указывается акростих пол-

ного канона. Напр., 11-й комплект ирмосов 4-го гласа в надписании имеет следующий акростих полного канона: «Гимн Космы 4-й. Слава Богу. Аминь» (греч. Ὕμνος Κοσμά δ'. Δόξα τῷ Θεῷ. Ἀμήν), а 31-й 8-го гласа, надписанный именем свт. Илии II (III), патриарха Иерусалимского († ок. 796), — «Христово воскресение и страдания пою» (греч. Χριστοῦ ἔγερσιν σὺν τοῖς παθήμασι μέλω). Полный крестовоскресный канон с первым акростихом содержится в рукописи Сгурт. Δ. γ. I, канона же с последним акростихом в рукописях О. обнаружить не удалось.

В отличие от стихирокафизматаря, т. е. монострофной части жанрового О., многострофная его часть имеет четкую систему дифференциации песнопений по дням седмицы. Нек-рые рукописи О. по этой структуре схожи с представленной в древнем Тропологии (см. выше). Так, в рукописях Sinait. gr. 793, Сгурт. Δ. γ. I (1-й раздел будничных канонов) и Сгурт. Δ. γ. XIV будничные каноны понедельника и вторника посвящены теме покаяния, среды и пятницы — Св. Кресту, четверга — святым апостолам, субботы — всем святым и умершим. Др. рукописи О. отражают альтернативную традицию посвящения седмичных дней. Напр., Шестоднев рукописи Sinait. gr. 824 в понедельник содержит песнопения бесплотным силам, во вторник — св. Иоанну Предтече, в среду — Богородице, в четверг — святым апостолам, в пятницу — Св. Кресту, в субботу — умершим. Такую же систему посвящения имеют будничные каноны рукописей Sinait. gr. 794, 790 и 789. Совмещение этих 2 традиций приводит к совр. системе двойного посвящения седмичных дней, уже усвоенной рукописями X–XI вв., но и с нек-рыми локальными особенностями. Напр., рукописи Sinait. gr. 779 (X в.) и Sinait. gr. 783 (XI в.) имеют схожую с печатным О. систему посвящения будничных канонов с той лишь разницей, что в первой рукописи в субботу кроме канонов всем святым и заупокойного полагается еще и третий, посвященный вмч. Феодору Тирону; а в последней рукописи вместо богородичных канонов среды и пятницы указаны каноны соответственно свт. Иоанну Златоусту и св. ап. Иоанну Богослову. Рукопись Sinait. gr. 778 (X–XI вв.) также имеет схожую с печатным О. систему посвящения будничных канонов, од-

нако к 2 канонам дня добавляется 3-й, богородичный, канон; в четверг вместо канона свт. Николаю (к-рый находим в последовании среды) полагается канон свт. Иоанну Златоусту, а в пятницу 3-м канонам является посвященный 40 Севастийским мученикам. Последняя рукопись (др. пример, — ркп. Sinait. gr. 781/782) является свидетельством того, что уже к X–XI вв. вполне сформировался восьмигласовый корпус богородичных канонов на каждый день седмицы, позже уже представленный как отдельный раздел, напр. в рукописях Сгурт. Δ. γ. I (XI в.) и Sinait. gr. 785 (XII в.). Часть этих канонов была исключена из богослужебного употребления, другая же их часть вошла в печатный О. в качестве утренних канонов воскресенья, среды и пятницы и канонов повечерия.

Рукописи О. с жанровой классификацией песнопений известны вплоть до сер. XIII в. (см., напр., Sinait. gr. 817). Такая структура литургического сборника уместна в процессе систематизации, формирования соответствующей гимнографии, но не совсем удобна в литургической практике. Принцип организации сборника песнопений в хронологическом порядке (т. е. в соответствии с последовательностью их литургического использования) становится определяющим в рукописях начиная с XII в. Однако предшественник О., древний Тропологий, являлся сборником литургического типа классификации песнопений, а древнейшим О. литургического типа считается Sinait. gr. 781/782, рукопись X–XI вв. Переход от жанровой к литургической структуре сборника песнопений О. прослеживается по рукописям О. XII–XIV вв., причем структура некоторых рукописей этого периода относится к промежуточной, переходной форме систематизации песнопений сборника. Напр., основная часть рукописи О. Sinait. gr. 787 (XII–XIII вв.) имеет, так же как и печатный О., всего один круг осмогласия, но внутри каждой гласовой группы песнопения организованы не хронологически, а в соответствии с их жанром: сначала помещены стихире (воскресные и будничные), затем — блоки седальников и канонов. Рукописи Sinait. gr. 814 (XIII–XIV вв.) и Paris. gr. 263 (XIV в.) являются стихирокафизматарями со вставленными в них воскресными степенными и канонами перед (в 1-м случае) или

после (во 2-м случае) будничных седальнов.

Наиболее распространенной формой систематизации песнопений О. переходного этапа является комбинированная, при к-рой воскресные песнопения организованы хронологически (литургически), а будничные — систематически (т. е. по жанрам). Среди воскресных песнопений О. в сборниках этого типа прочное место занимают «алфавитные» и «анатолиевы» стихиры, причем, как уже ранее упоминалось, корпус последних состоял не из 64, а из 88 песнопений. Нек-рые рукописи О. комбинированного (жанрово-литургического) типа сохранили традицию чтения воскресного Евангелия по 6-й песни утреннего канона. В рукописях Sinait. gr. 787 (XII–XIII вв.), а также Срурт. Δ. γ. IX (XIII в.) и Срурт. Δ. γ. V (XIV в.) по 6-й песни помещены степенны и воскресный прокимен. Кроме того, во мн. рукописях комбинированного О. по 6-й песни воскресного канона указан воскресный кондак с икосом (часто в редакции, отличной от печатной версии). Корпус воскресных кондаков с икосами известен и нек-рым жанровым О. (см., напр., Sinait. gr. 794 и 795). Рукописи О. XII–XIV вв. свидетельствуют также о богослужебном употреблении восьмигласового комплекта песнопений воскресной тематики, исполняемых после утреннего евангельского чтения по 50-м псалме (в греч. рукописях такие песнопения имеют надписание τὰ λευτικῶστάρια) (см.: *Hannick*. 1972. P. 47–48). В совр. богослужебной практике литургическую функцию этих гимнов обычно (кроме периода пения Постной Триоди) исполняют песнопения 6-го гласа: **Слава: Млтвами ἀγαπῶς... И ныне: Млтвами βίης... Воскресъ иѣс ѿ гроба...** Последняя стихира присутствует и в рассматриваемом осмогласном корпусе песнопений в качестве гимна 6-го гласа. В нек-рых рукописях (Sinait. gr. 787 и 817; Срурт. Δ. γ. VII и IX; Vat. gr. 1827) указано лишь по 1 такому гимну на глас, в др. рукописях (Срурт. Δ. γ. VIII и V) — по 2 (их наиболее распространенная редакция опубликована в: *Ἐρολόγιον ...κατὰ τὴν ἔκπλαλιν τὰς τιν τῆς μονῆς τῆς Κρυπτοφέρρης*. R., 1772. Σ. 58–60), встречаются рукописи (Sinait. gr. 821) и с 3 песнопениями на каждый глас.

Некоторые рукописи О. комбинированного типа, так же как и пе-



Греческий Октоих.

XII в.

(Messan. S. Salv. 51. Fol. 52v)

чатные О., включают по 3 канона в утро воскресенья: воскресный, крестовоскресный и богородичный (см., напр., ркл. София. Дуйчев. Код. Д. Гр. 93 и Ath. Vator. 1159; ркл. Sinait. gr. 805 к тому же имеет 4-й канон, посвященный св. ап. Марку), однако большинство таких О. имеют краткий набор воскресных канонов, состоящих либо из одного воскресного (Срурт. Δ. γ. VII, XXXIV), либо из 2 канонов, 2-м из которых является канон крестовоскресный (Срурт. Δ. γ. V и Corsin. 41. E. 9) или богородичный, ныне совершаемый в воскресный день (Messan. S. Salv. 51 и 143; Sinait. gr. 787, 812, 821) или в среду (Vat. gr. 772; Срурт. Δ. γ. VIII, IX; Messan. S. Salv. 165).

В нек-рых рукописях О. литургического типа впервые появляется последование малой вечерни субботы (см. рукописи Ath. Dokhiar. 25 и Hieros. Sab. 221). Начиная с XII в. частью гимнографии воскресного О. становится октава канонов Св. Троице (см. рукописи Ath. Dokhiar. 25, 47; Ath. Pantel. 43; Ath. Vator. 1157 и Срурт. Δ. γ. IV); впрочем, октава «троичных» канонов присутствует и в древнейшем литургическом О., рукопись X–XI вв. Sinait. gr. 781/782, однако в этой рукописи каноны Св. Троице (отличные от печатного варианта) полагаются к исполнению в понедельник утра. В XV в. стала преобладающей традиция, не использующая осмогласный комплект стихир по 50-м псалме (греч. τὰ λευτικῶστάρια), а также корпус воскрес-

ных кондаков. Известные нам рукописи О. этого периода либо совсем не содержат песнопений между 6-й и 7-й песнями канонов воскресенья (см., напр., рукописи Sinait. gr. 1333; Ath. Pantel. 710 и РГБ. Сев. греч. 20), либо содержат богородичный кондак: **Предстательство христѣанъ непостыдное** с соответствующим икосом (см., напр., рукописи Sinait. gr. 2098; Paris. gr. 266 и Hieros. Sab. 221). Судя по указаниям рукописей РНБ. Греч. 547 (XIV в.) и Ath. Vator. 1153 (1421 г.), по 6-й песни канона в утро воскресенья полагается к исполнению кондак святому дня, и только в случае его отсутствия исполняется вышеуказанный богородичный кондак. Такое «исчезновение» корпуса воскресных кондаков из репертуара О. XV в. породило ошибочное мнение о том, что эти песнопения — наиболее поздние в воскресном О. и появились ок. XV в. (см.: *Скабалланович*. 1910. Вып. 1. С. 460; 1913. Вып. 2. С. 285). Однако в опровержение этого тезиса можно указать более 20 рукописей О. X–XIV вв., содержащих эти песнопения с той же литургической функцией, что и в печатном О.

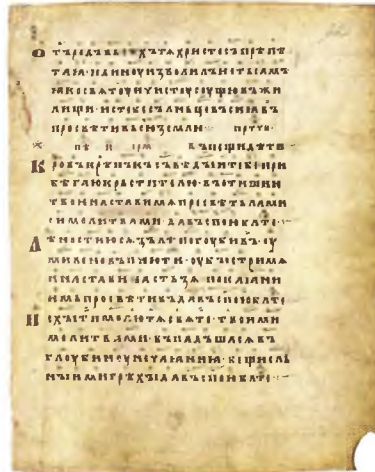
Славянские рукописи О. сохранились начиная с кон. XII в. (древнейшие слав. рукописи: РГБ ОРМ. 11074; РГАДА. Син. тип. 80, Vindob. slav. 37 и нижний слой палимпсеста ркл. Varb. gr. 388). Мн. типологические признаки греч. рукописей О. присущи и слав. памятникам. Среди последних можно выделить, вероятно, древнейший тип рукописи жанровой классификации песнопений, к-рый в слав. палеографии именуется Изборным Октоихом (описание этого типа ркл. О. см.: *Крашенинникова*. Ранневизант. и слав. источники. 2006. С. 344–353). Слав. О. литургического типа не был характерен для письменности Др. Руси (Там же. С. 343) вплоть до т. н. периода второго южнославянского влияния на рус. письменность. Слав. О. этого типа по структуре и основному составу, разумеется, родственен своему греч. оригиналу и отражает отпечаток архаических особенностей своего предшественника, таких как вышедшие из богослужебного употребления крестовоскресные каноны прп. Космы Маюмского, осмогласный комплект тропарей, исполняемых на воскресной утренней службе после чтения Евангелия 50-го псалма, «Анатолиевы» стихиры вечера воскресенья и др.

(см.: *Амфилохий (Сергиевский)*. 1874; *Йовчева*. 2004).

О. комбинированного (литургико-жанрового) типа, достаточно популярного для греч. памятников XII–XIV вв., не выявлен в числе слав. сборников. Однако для слав. О. характерен особый тип сборника, крайне редко встречающийся в греч. рукописной традиции. Речь идет о Шестодневе — кратком О., содержащем осмогласный корпус воскресных песнопений О. (часто включающем также апостольские и евангельские чтения на литургии), и 6 последований на каждый будничный день, отличающихся по гласам (см.: *Крашенинникова*. Ранневизант. и слав. источники. 2006. С. 360–367). Одной из особенностей нек-рых рукописей Шестоднева XIV в. (РГАДА. Син. тип. 71; РНБ. Соф. 157 и БАН. Арх. ком. 171) является включение в воскресные стихирь на стиховне субботы вечера и на хвалитех (или стиховне утра) особой стихирь, посвященной святым апостолам (см.: *Йовчева*. 2004. С. 104, 211–212, 215–216; *Крашенинникова*. Ранневизант. и слав. источники. 2006. С. 364). Подобной особенностью отличается и «Струнничий» О. (ГИМ. Хлуд. 136), сборник литургического типа 1-й пол. XIII в., в котором среди воскресных хвалитных стихирь 5-го гласа присутствует стихира св. ап. Фоме (см.: *Амфилохий (Сергиевский)*. 1874. С. 8). Традиция исполнения апостольских стихирь в воскресный день сближает указанные слав. памятники с нек-рыми палестинскими греч. О. XIV в. (Ниегос. Sab. 67 и 68), также имеющими в своем составе апостольские стихирь (октава стихирь, посвященных св. ап. Иакову), исполняемые в конце воскресной утрени.

Слав. сборники канонов О., так же как и греческие, весьма вариативны по структуре и количеству и особенностям редакции канонов (см.: *Крашенинникова*. Ранневизант. и слав. источники. 2006. С. 353–360; *Лозова*. 2003; *Она же*. 2009. С. 34–69). Уникальность рукописных слав. «Параклитиков» является наличие пласта древнеслав. гимнографии, который, к сожалению, не вошел в совр. богослужебные сборники. Сохранившаяся в рукописных памятниках оригинальная слав. гимнография О. в основе своей содержит творения свт. Климента Охридского († 916), к-рому приписываются находящиеся в нек-рых слав. рукописях

октава канонов святым апостолам Петру и Павлу, 5 канонов св. Иоанну Предтече (1-го, 2, 5, 6 и 8-го гласов), 3 богородичных канона (3-го гласа среды и пятницы и 4-го гласа пятницы), 6 парных канонов Св. Троице (2–4-го и 6–8-го гласов) и покаянный канон 6-го гласа (см.: *Крашенинникова*. Древнеслав. Октоих. 2006. С. 9–10; *Федоскина*. 2000). К наследию свт. Климента Охридского при-



Славянский Параклитик.
XII–XIII вв.
(РГАДА. Син. тип. 80. Fol. 32r)

мыкает осмогласный цикл троичных стихирь с акrostихом на всю группу: БОЖЕ МОИ, ТРОИЦЕ, ПОМОЗИ МИ. ИАМН, и, возможно, осмогласный комплект молебных стихирь, посвященных св. ап. Петру (см. критическое издание канонов и стихирь в: *Крашенинникова*. Древнеслав. Октоих. 2006). Принадлежность этой гимнографии свт. Клименту подтверждается текстологическим и поэтическим единством указанного корпуса песнопений, но прежде всего наличием имени святителя в акrostихе 8-й и (или) 9-й песней нек-торых указанных канонов, а именно канона св. Иоанну Предтече 1-го гласа, св. ап. Петру 2-го гласа, святым апостолам Петру и Павлу 6-го и 8-го гласов, богородичных канонов пятницы 3-го и 4-го гласов (Там же. С. 5–10; *Йовчева*. 2017).

Печатные издания О. Первым печатным О. является слав. инкунабула, изданная в Кракове в 1491 г. нем. печатником *Фиолем Швайпльтом*. Это 1-я слав. книга, напечатанная кириллическим шрифтом. Сборник представляет собой Шестоднев, в котором формуляр песнопений всей седмицы практически тот же, что и в совр. О., однако имеется ряд раз-



Первопечатный Октоих
(Краков, 1491)

личий в составе песнопений. В частности, в первопечатном О. по 6-й песни утренних канонов воскресенья вместо воскресного кондака полагается петь кондак святому дня, а в случае его отсутствия — богородичный кондак *Застѣпнице хрѣстіаномъ*: (в совр. редакции — *Предстательство хрѣстіанъ*); в составе «алфавитных» и «анатолиевых» стихирь присутствуют песнопения, ныне вышедшие из употребления; октава крестовоскресных канонов существенно отличается от совр. редакции. Так, в качестве соот-



Славянский Октоих первогласник
(Цетин, 1494)

ветствующих канонов 2-го и 3-го гласов сборник имеет не вошедшие в совр. богослужебные сборники каноны прип. Космы Маюмского с акrostихами, соответственно «второй

гимн Космы Святоградца» (греч. оригинал канона с акростихом Δεῦτερος ὕμνος Κοσμῶ Ἀγιοπολείτου см., напр., в ркп. Sinait. gr. 778) и «третий гимн Космы Иерусалимского» (греч. оригинал канона с акростихом Τρίτος ὕμνος Κοσμῶ Ἱεροσολυμίτου см., напр., в ркп. Стурт. Δ. γ. I.).

Издание 1-го печатного полного О. было предпринято в Цетинском монастыре (Черногория) в 1494 г. В монастыре был издан Октоих первогласник — первый том О., содержащий песнопения 1–4-го гласов. Это издание является 5-й кириллической инкунабулой. В том же или следующем году было начато печатание 2-й половины О., Октоиха пятигласника, но вполне возможно, что издание так и не было окончено; сохранились лишь фрагменты начальной части этой книги. Состав воскресных песнопений сборника имеет сравнительно мало отличий от совр. редакции, отметим только иной состав богородичных стихир на стиховне малой вечерни субботы, отсутствие воскресного кондака по 6-й песни канонов и «оригинальную» редакцию 9-й песни крестовоскресного канона 2-го гласа, т. е. соответствующую акростиху канона, в отличие от современной «испорченной» ее редакции (как греческой, так и славянской). Существенной особенностью О. этого издания является набор стихир на «Господи, воззвах» будних дней: вне зависимости от дня седмицы 1-я группа стихир посвящена Спасителю, 2-я — Богородице (ср. с греч. ркп. Hieros. Sab. 68, имеющей ту же особенность). Кроме того, в О. издания 1494 г. в утро субботы 1-й канон посвящен Богородице, а заупокойный канон исполняется на повечерии пятницы.

Первый греч. О. (содержащий только воскресные песнопения) был напечатан в 1520 г., 2 годами позже был издан полный О., или Параклитик (Legrand. 1885. P. 172–173). Последующие издания этих 2 сборников отличаются лишь незначительными изменениями в составе и тексте песнопений, и так же, как совр. издания греч. О., не содержат корпус богородичных канонов повечерия. Последние впервые были напечатаны в 1643 г. в Венеции афонским мон. Агапием Ландом в качестве отдельного сборника — Богородичника (см. статьи *Агапий Ланд(ос)* и *Богородичник*). Этот сборник выдержал

неск. изданий, однако в XIX в. его вытеснила др. редакция, впервые изданная в 1796 г. прп. Никодимом Святогорцем (см. ст. *Богородичник*). По содержанию корпус канонов Богородичника прп. Никодима существенно отличается от своего предшественника: сборники имеют лишь 2 одинаковых богородичных канона.

Вплоть до сер. XVII в. слав. О. московской печати характеризуются стабильностью структуры и состава гимнографии. Пожалуй, единственным отличием в составе изданий О. при патриархе *Иосифе* (1642–1652) в сравнении с предыдущими изданиями является включение в сборники воскресных кондаков с икосами по 6-й песни воскресных канонов. В предшествующих печатных слав. О., так же, как и в первопечатном О., вместо воскресных кондаков полагалось исполнять кондак Миней, а в случае отсутствия такового — богородичный кондак *Застѣпнице хрѣс.*



Славянский Октоих
(Москва, 1666)

тѣланомъ: (в совр. ред. — *Предстательство хрѣстіанъ*). Следующее издание О., осуществленное в период междупатриаршества, значительно отличается от предыдущих особенностями редактуры текста и составом песнопений, однако структура сборника сохранилась. Наибольшие изменения состава гимнографии наблюдаются в песнопениях воскресного дня, а именно в богородичных стихирах малой вечерни, седальных, крестовоскресных канонах и блаженнах. В результате набор воскресных песнопений слав. О. практически полностью соответствует представленному в греч. печатном О., что, вероятно, и являлось основной целью такой правки. Изменения коснулись и состава будничных песнопений О. Наиболее значимым новшеством является увеличение ко-

личества тропарей будничных седальных, были заменены также некоторые стихиры и тропари на блаженнах. Корпус будничных канонов утрени остался без изменений, за исключением богородичных канонов среды 3-го гласа и пятницы 6-го гласа, новая редакция к-рых согласуется с аналогами греч. печатного О. Несмотря на эти изменения состава О., слав. сборник сохранил ряд существенных особенностей, отличающих его от греч. О. (перечень различий слав. и греч. О. см. выше). Последующие издания слав. О. являются фактически перепечаткой О., изданного в период междупатриаршества. Кроме полных сборников песнопений О. издавались и краткие слав. О., Шестодневны, а также отдельные сборники богородичных канонов повечерия, т. е. Богородичники.

Песнописцы О. Репертуар совр. печатного О. представляет собой не просто собрание произведений христ. гимнографов разных эпох (начиная с доиконоборческого периода и заканчивая классическим средневе-

ковьем); в вопросе становления гимнографии О. наряду с исторической перспективой внешних изменений корпуса песнопений О., касающихся структуры и состава гимна, существенным является и внутренняя эволюция гимнографии О., обусловленная исправлением, редактированием, обновлением значительной части текста О. с целью улучшения его стилистических, музыкальных и, возможно, вероучительных качеств. В связи с этим трудным и подчас неразрешимым является вопрос атрибуции для мн. песнопений совр. О., в целом представляющего собой плод многовекового христ. соборного творчества.

Первые творцы гимнов О., а в посл. и их переписчики не считали важным вопрос авторства произведений. Т. о., не сохранилось сведений об авторстве древнейших песнопений О., к к-рым относятся самогласные воскресные и будничные стихиры и седальны (в число воскресных седальных ранее входил и воскресный



Славянский Октоих.

1497 г.

(РГБ. Ф. 304.1. № 368. Fol. 6r)

тропарь), ипакои и «троичны» гимны. Несмотря на то, что большинство литургических рукописей создание воскресных стихир связывают с творчеством прп. Иоанна Дамаскина, установлено (см.: *Епифаний (Булаев), Желтов. 2018*), что значительный пласт этой гимнографии (более трети воскресных стихир) принадлежит доиконоборческому периоду; впрочем, нет никаких оснований для отрицания участия прп. Иоанна Дамаскина в редактировании имевшихся текстов, их дополнении и формировании корпуса воскресных стихир как целого. Атрибуция «Анатолиевых», или «восточных», стихир О. осложняется противоречивостью свидетельств рукописных источников. В качестве их автора указываются: свт. Анатолий, патриарх К-польский († 458) (РГБ. Сев. греч. 44), свт. Софроний Иерусалимский (София. Дуйчев. Код. Д. Гр. 93; ЦИАИ. Гр. 815 и Paris. gr. 270), свт. Андрей Критский (Ath. Vator. 1491 и РГБ. Ф. 173. 1 369. 1), прп. Иоанн Дамаскин (Hieros. Sab. 610; Ath. Laur. Г. 67 и ЦИАИ. Гр. 812) и прп. Косма Маюмский (Ath. Pantel. 43 и Сруфт. Е. α. X). Несмотря на то, что нек-рые из «анатолиевых» стихир обнаруживаются в древнем Тропологии (см.: *Епифаний (Булаев), Желтов. 2018*), сборнике, основу к-рого составляет гимнография доиконоборческого периода, эти стихир не являются компилятивным собранием разнородных песнопений, но представляют собой единый гимнографический корпус, характеризующийся устойчивым составом и высоким поэтико-мелодическим качеством. Этими свойствами «анатолиевы» стихир О. отличаются, в частности, и от воскресных стихир, поэтому неудивительным кажется включение корпуса «анатолиевых» стихир в состав песнопений древних нотированных Стихирарей (см., напр., рукописи X в. — Сруфт. Е. α.; VII и XI в. — Ath. Vator. 1488 и Hieros. Sab. 610), в то время как воскресные стихир О. появляются в этих сборниках начиная с XVI в. В древних Стихирарях неизменным спутником «анатолиевых» стихир являются «алфавитные» стихир, корпус к-рых безусловно принадлежит творчеству прп. Иоанна Дамаскина, поскольку их богородичны содержат акrostих «Иоанна. Аминь» (греч. ΙΩΑΝΝΟΥ. ΑΜΗΝ, последнее слово заключено в богородичном 8-го гла-

ска, в первых буквах строк этого четверостишия).

Не сохранилось сведений об авторстве воскресных кондаков, будничных светильнов и стихир, написанных на подобен. Исключением является осмогласный корпус заупокойных стихир на утренней стиховне субботы (имеющий общий акrostих), традиционно приписываемых творчеству прп. Феодана Начертанного. Среди рукописных свидетельств нет разногласий в атрибуции воскресных степеней и корпуса 11 воскресных эксапостилариев и утренних стихир; первые обычно надписываются именем прп. Феодора Студита († 826), вторые же — именем визант. имп. Льва VI Мудрого († 912). Слав. печатные О. и нек-рые рукописные сборники (см., напр., РГБ. Ф. 304.1. № 20 и 21) 3-ю группу стихир на «Господи, возвах» вечера субботы, исполняемых в случае отсутствия соответствующих стихир святому дня или же на литии, приписывают творчеству прп. Павла Аморийского († 1054). Усомниться в правильности такой атрибуции заставляет тот факт, что обнаруженная часть этих стихир в древних греч. рукописях О. X–XII вв. (Sinait. gr. 782, 787 и 795 и Ath. Vator. 1157) составляет единый корпус песнопений, но представлена в разрозненном виде и без указания автора. Кроме того, в рукописи XVI в. Hieros. Sab. 434 2 стихир 2-го гласа этой группы надписаны именем Митрофана, еп. Смирн-

ского (IX в.), а 3 др. стихир помещены в печатном греч. О. в качестве богородична (1-го гласа) и стихир на «Господи, возвах» (5-го гласа) и стиховне (8-го гласа) наряду с другими, не относящимися к этой группе стихирами и опять без указания авторства.

Автором первых воскресных канон является прп. Иоанн Дамаскин. Атрибуция же вторых, крестовоскресных канон воскресенья, сопряжена со мн. трудностями, и вряд ли будет правильным приписывать их создание прп. Косме Маюмскому (см.: *Hannick. 1972. P. 48; Крашенинникова. Ранневизант. и слав. источники. 2006. С. 315, 317, 360*). Действительно, прп. Косма является творцом нек-рых крестовоскресных канон, выше упоминались его акrostишные каноны 2–4-го гласов, однако они не вошли в репертуар совр. О. В отличие от воскресных крестовоскресные каноны рукописных источников имеют очень нестабильный состав, обусловленный перемешиванием песней и даже отдельных тропарей разных канон. Таким примером служит крестовоскресный канон 2-го гласа, 9-я песнь к-рого в совр. печатных О. не соответствует акrostиху канона, но взята из другого, присутствующего в нек-рых рукописях, крестовоскресного канона. Еще один пример — крестовоскресный канон 5-го гласа, ирмос и богородичен 1-й песни и полностью 2-я песнь к-рого заимствованы из вышедшего из употребления крестовоскресного канона Дамиана (полный текст этого канона см. в ркп. Сруфт. Δ. γ. 1). Об этом творце канон (Ирмологион — Ath. Laur. В. 32 содержит ирмосы ок. 10 канон с его именем) практически ничего не известно. Сложный, часто испорченный состав крестовоскресных канон затрудняет решение вопроса их авторства. С полной уверенностью можно говорить об авторстве лишь крестовоскресного канона 4-го гласа, акrostих к-рого («Хвалу Иоанн сладостную четвертую воспеваает» — греч. Αἶνον Ἰωάννης μελιθεᾶ τέταρτον ᾄδει) свидетельствует о том, что автор канона — прп. Иоанн Дамаскин.

Известными творцами канон О. являются Митрофан, еп. Смирнский, составивший октаву канон Св. Троице; прп. Иосиф Песнописец, к-рому принадлежат каноны покаянные, крестные и посвященные св. Иоанну Предтече, свт. Николаю

и всем святым; прп. *Феофан Начертанный*, написавший каноны Бесплотным силам и заупокойные. Октава канонов, посвященных святым апостолам, традиционно приписывается прп. Феофану Начертанному (см.: *Филарет (Гумилевский)*. 1902. С. 263; *Скабалланович*. 1910. Вып. 1. С. 458; см. также надписание соответствующих канонов в слав. печатном О.). Такая атрибуция встречается в нек-рых рукописях О. (см. рукописи Sinait. gr. 782 и 790), однако существует достаточное количество рукописных свидетельств о принадлежности апостольских канонов прп. Иосифу Песнописцу (см. рукописи Sinait. gr. 794, 824, 778 и 780), хотя только канон 7-го гласа в акростихе 9-й песни явно содержит имя этого гимнографа.

Большинство рукописей О. признаёт прп. Иоанна Дамаскина автором третьих воскресных, богородичных канонов О., а прп. Иосифа Песнописца – творцом богородичных канонов, в греч. печатном О. полагаемых к исполнению в среду. Богородичные каноны пятницы 2-го и 8-го гласов греч. О. в рукописях Sinait. gr. 778 и 785 надписываются именем прп. Феофана Начертанного, в рукописях Sinait. gr. 778, 790 и 791 каноны пятницы 1-го и 3-го гласов атрибутируют Игнатию (вероятнее всего, *Игнатию Диакону*, ум. после 847), а канон 7-го гласа, судя по акростиху богородичных тронарей, принадлежит *Клименту* (творцу канонов, жившему в IX в., к-рого, возможно, следует отличать от Климента, игумена Студийского мон-ря, см.: *Froyshov*. Rite of Jerusalem. 2013).

Корпус богородичных канонов повечерия не представляет собой единый цикл произведений к.-л. автора и является компилятивным сборником достаточно вариативного состава (при сравнении рукописных источников), содержащим творения неск. песнописцев.

Ист.: Παρακλητικὴ ἤτοι Ὀκτώηχος ἡ Μεγάλη. Περιέχουσα πάσαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῇ ἀκολουθίαν. Ἐνετίησιν, 1871; *Амфилохий (Сергиевский)*, архим. О самодревнейшем Октоихе XI в. югослав. юсового письма, найденном в 1868 г. А. Ф. Гильфердингем в Струмнице. М., 1874; Ὀκτώηχος τοῦ ἐν ἀγίοις πατρός ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ. Βενετία, 1883; Древнейший Иадлари / Под ред. Е. Метревели, Ц. Чанкиевой, Л. Хевсуриани. Тб., 1980; Θεοτοκάριον νέον, ποικίλον καὶ ὀρατότατον, οκτώηχον. Ἐν Βόλῳ, 1991; *Renoux* C. Les Hymnes de la Résurrection. P., 2000. Т. 1: Hymnographie liturgique géorgienne: Textes du Sinait 18. (Sources liturgiques; 3); Turnhout, 2010. Т. 2: Hymnographie liturgique géorgienne. Texte des manu-

scrits Sinait 40, 41 et 34. (PO; 52. Fasc. 1. N 231); Т. 3: Hymnographie liturgique géorgienne: Introduct., trad., annot. des manuscrits Sinait 26 et 20 et index analytique des 3 vol. (PO; 52. Fasc. 2. N 232); *Йовчева* М. Солунский октоих в контекста на южнославянските октоихи до XIV в. София, 2004. (КМС; Кн. 16); *Крашенинникова* О. А. Древнеслав. Октоих св. Климента, архиеп. Охридского: По древнерус. и южнослав. спискам XIII–XV вв. М., 2006. Лит.: *Assemani*. BO. Т. 1; Νέα κλίμαξ ἤτοι ἔρμενεῖα εἰς τοὺς ἑβδομήκοντα πέντε ἀναβαθμοὺς τῆς Ὀκτώηχου, ἀπὸ διαφόρων ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων ἐρανισθεῖσα ὑπὸ τοῦ ἐν μοναχοῖς Νικόδημου Ἀγιορείτου. Ἐν Κωνσταντινουπόλει, 1844; Ἐρμενεῖα εἰς τοὺς ἀναβαθμοὺς τῆς Ὀκτώηχου: παρὰ Νικηφόρου Καλλιέστου τοῦ Ἐπιθροπούλου... Ἐν Ἱεροσολύμων, 1862; *Legrand* E. Bibliographie hellénique: ou description raisonnée des ouvrages publiés en Grec par des Grecs aux XV^e et XVI^e siècles. P., 1885. Т. 1; *Wright* W. A Short History of Syriac Literature. L., 1894, 2016; *Krumbacher* K. Geschichte der byzantinischen Litteratur. Münch., 1897; *Duval* R. La littérature syriaque. P., 1900. (Biblioth. de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique. Anciennes littératures chrétiennes; 2); *Филарет (Гумилевский)*, архиеп. Исторический обзор песнопевцев и песнопений Греческой Церкви. СПб., 1902. Серг. П., 1995^р; *Baumstark* A. Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten: Eine liturgiegeschichtliche Vorarbeit. Paderborn, 1910, 2012¹. (Studien z. Geschichte u. Kultur d. Altertums; III/3–5); *Скабалланович* М. Толковый Типикон: Объяснит. изложение Типикона с ист. введением. К., 1910, 1913. Вып. 1–2; *Jeannin* J., *Puyade* J. L'Octoëchos syrien // Oriens Chr. Ser. 2. 1913. Т. 3. P. 82–104, 277–298; *Hannick* C. Le texte de l'Oktoechos // Dimanche: Office selon les huit tons. Ὀκτώηχος. Chevagne, 1972. P. 37–60. (La prière des Eglises de rite byzantin; 3); *Husmann* H. Hymnus und Troparion: Stud. zur Geschichte der musikalischen Gattungen von Horologie und Tropologie // Jb. des Staatl. Inst. für Musikforschung, Preussischer Kulturbesitz, 1971. В., 1972. S. 7–86; *Cody* A. The Early History of the Octoechos in Syria // East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period / Ed. N. G. Garsoian e. a. Wash., 1982. P. 89–113; *Хевсуриани* Л. М. Структура дневного Тропология: Канд. дис. Тб., 1984; *Крашенинникова* О. А. Октоих и Параклит (к истории двух названий одной литург. книги) // ГДРЛ. 1993. Сб. 6. С. 398–406; *она же*. Ранневизант. и слав. источники по истории формирования слав. Октоиха IX–X вв. // *Она же*. Древнеслав. Октоих св. Климента, архиеп. Охридского: По древнерус. и южнослав. спискам XIII–XV вв. М., 2006. С. 290–382; *Федоскина* Е. Покаянный канон Климента Охридского в составе древнеслав. Октоиха // ВМУ: Филол. 2000. Вып. 3. С. 75–83; *Пентковский* А. М., *Йовчева* М. Праздничные и воскресные блаженны в визант. и слав. богослужении VIII–XIII вв. // Старобългаристика. София, 2001. Кн. 3. Вып. 25. С. 31–60; Святогорский устав церковного последования. Серг. П., 2002; *Лозовая* И. Е. Типология древнерус. Параклитов и их отношение к действующему литургическому уставу // Гимнология. 2003. Вып. 3. С. 64–73; *она же*. Древнерус. нотированный Параклит XII в.: Визант. источники и типология древнерус. списков. М., 2009; *Froyshov* S. S. R. The Early Development of the Eight Mode Liturgical System in Jerusalem // SVTQ. 2007. Vol. 51. P. 139–178; *idem*. Byzantine Rite // The Canterbury Dictionary of Hymnology. Norwich, 2013; *idem*. Rite of Jerusalem // *Ibid.*; *Никифо-*

рова А. Ю. Из истории Миней в Византии: Гимногр. памятники VIII–XII вв. из собр. мон-ря св. Екатерины на Синае. М., 2013; *Parpulov* G. R. Toward a History of Byzantine Psalters ca. 850–1350 AD. Plovdiv, 2014; *Епифаний (Булаев)*, *иеродиак*. Воскресные стихиры 1-го гласа в древнейших синайских рукописях Октоиха // Вестн. Екатеринбургской ДС. 2017. № 4(20). С. 11–26; *Йовчева* М. Текстовата история на октоиховите канони на св. Климент Охридски: типология на различията // ГСУ, ЦВСП. 2017. Т. 99(18). С. 481–506; *Епифаний (Булаев)*, *иеродиак*, *Желтов* М., *свящ*. Стихиры воскресного Октоиха в Древнем Тропологии // ХЧ. 2018 (в печати).

Иеродиак. Епифаний (Булаев)

ОКУНЕВ Николай Львович (22.04.1885, Варшава – 22.03.1949, Прага), историк искусства, исследователь монументального искусства и архитектуры Византии, Др. Руси и Балкан XI–XV вв. Во время учебы на историко-филологическом фак-те С.-Петербургского ун-та О. входил в число учеников Д. В. *Айналова*, принимал участие в обследовании памятников Новгорода и Пскова (1909, 1910) и посвятил исследование росписям ц. св. Феодора Стратилата на Ручью в Новгороде (в тот момент находились в процессе раскрытия), воссоздав систему настенной декорации. В 1911 г. окончил ун-т и был оставлен на кафедре теории и истории искусств для подготовки к профессорскому званию. Тема диссертации (не защищена) – исследование лицевой рукописи Иоанна Кантакузина (Paris. gr. 1242). В 1911 г. принимал участие в раскопках средневек. столицы Армении Ани под рук. Н. Я. Марра (систематизировал типы гротескских сооружений VII–XIII вв.). В 1913 г. совершил поездку по российским городам, исследуя происхождение архитектурных форм древнерус. храмов, и вслед за *Айналовым* развил идею о древнерус. зодчестве как явлении, самостоятельно формировавшемся на ранних этапах развития. Ввел в научный оборот фрески крещальни собора Св. Софии в Киеве.

12 июня 1913 г. О. назначен на должность научного секретаря Рус. археологического ин-та в К-поле (обследовал архитектуру собора Св. Софии), однако уже 28 окт. 1914 г. вернулся в Россию и был прикомандирован к АН, где работал под началом Н. П. *Кондакова*, сотрудничал с редакцией Нового энциклопедического словаря Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона (статьи «Византийское искусство», «Грановитая палата»,

«Иконостас, Иконописание или иконопись», «Древнехристианское искусство»), написал вступительную статью для альбома «Памятники русского искусства Московской эпохи» (СПб., 1913). Летом 1917 г. участвовал в экспедиции, посвященной охране памятников в районе военных действий на Кавказском фронте. В 1917–1920 гг. жил в Одессе, преподавал в Новороссийском ун-те. В 1920 г. эмигрировал в Королевство сербов, хорватов и словенцев, преподавал археологию и историю искусства в отделе Белградского ун-та в Скопье. 1 марта 1923 г. принял приглашение Мин-ва иностранных дел Чехословакии и переехал в Прагу. Обладая опытом полевой работы, преподавательской и научной деятельности, О. внес существенный вклад в становление медиевистики в Югославии и в Чехословакии. До конца жизни преподавал в Карловом (с марта 1935 — профессор, с 1948 — ординарный профессор) и Славянском ун-тах Праги; его ученики — Н. М. Беляев, Й. Мысливец, С. Н. Радойчиц. Основал архив и галерею слав. искусства при ун-те, целью к-рых было спасение, исследование и популяризация художественного наследия России, вывезенного за рубеж после революции. Входил в редакционный совет ж. «*Vuzantinoslavica*». Принимал активное участие в работе Комиссии по строительству храма-памятника во имя прав. Иова Многострадального в память имп. Николая II в Брюсселе. Во время второй мировой войны работал в Славянской б-ке в Праге.

С нач. 20-х гг. XX в. и до конца жизни О. совершал ежегодные (за исключением периода второй мировой войны) экспедиции, изучая памятники Балкан. На основе иконографического и стилистического анализа сербской церковной живописи XIII–XV вв. в программной ст. «Сербские средневековые стенописи» (1923) сравнил особенности художественного процесса на Балканах и в Италии. Ввел в научный оборот большое количество сербских и македонских памятников, издав альбомы с фотографиями фресок (*Monumenta artis Serbicae*. 1928–1932). Собственноручно произвел первые расчистки живописи ц. вмч. Пантелеимона в *Нерези*, открыв визант. фрески XII в., охарактеризовал их иконографию и стиль, реконструировал алтарную прегра-

ду. На примере живописи церквей в Нерези и Св. Софии в Охриде О. поставил вопросы об эволюции художественного стиля, сохранении и развитии антикизирующих форм, взаимосвязи искусства Комниновской и Палеологовской династий. Основываясь на анализе стиля, особенностей состава росписей и иконографии композиций, привлекая исторические свидетельства, О. выделил в художественной жизни Македонии и Сербии XII–XV вв. отдельные направления, проследил линии их происхождения, создал 1-ю научную схему эволюции средневек. искусства Балканского региона. Посвятил монографии ц. вмч. Георгия в мон-ре Джурджеви Ступови (1927), мон-рю Давидовица (1928), ц. Св. Софии в Охриде (1930), ц. Вознесения в Милешеве (1937–1938), ц. Св. Троицы в Сопочани (1929), ц. св. Ахиллия в Арилье (1936).

Соч.: *Вновь открытая роспись ц. св. Федора Стратилата в Новгороде* // ИИАК. 1911. Вып. 39. С. 88–101; *О груз.-греч. рукописи с миниатюрами* // XV. 1912. Т. 1. Вып. 1. С. 43–44; *Город Ани* // Старые годы. СПб., 1912. № 10. С. 3–16; *Крещальня Софийского собора в Киеве* // ЗОРСА. 1915. Т. 10. С. 113–137; *Храм Св. Софии в К-поле*. Пг., 1915; *Сербские средневек. стенописи* // *Slavia*. Praha, 1923. Т. 2. N 2/3. P. 371–399; *Пек-рые черты вост. влияния в средневек. искусстве юж. славян* // Сб. в честь на В. Н. Златарски. София, 1925. С. 229–251; «*Столпы св. Георгия*»: Развалины храма XII в. ок. Нового Базара // SK. 1927. Т. 1. С. 205–245; *La découverte des anciennes fresques du monastère de Nèrèz* // *Slavia*. 1927. Т. 6. N 2/3. P. 603–609; *Архитектура Пскова и нек-рые ее особенности* // *Conférence des historiens des états de l'Europe orientale et du monde slave*. Varsovie, 1928. Pt. 2. P. 147–156; *Monumenta artis Serbicae*. Prague, 1928–1932. 4 vol.; *Алтарная преграда XII в. в Нерезе* // SK. 1929. Т. 3. С. 5–21; *Состав росписи храма в Сопочанах* // Bsl. 1929. Т. 1. P. 119–144; *Портреты королей-киторов в сербской живописи* // Ibid. 1930. Т. 2. P. 74–96; *Fragments des peintures de l'église Sainte-Sophie d'Ochride* // *Mélanges Ch. Diehl*. P., 1930. Pt. 2. P. 117–131; *Les peintures de l'église de Nèrèz et leur date* // *Actes du III^e Congrès intern. d'études byzantines*. Athenes, 1932. P. 247–248; *Výzkum Cařihradu: К-поль и вопрос об исслед. его древностей* // Bsl. 1935/1936. Т. 6. P. 343–345; *Арилье: Памятник серб. искусства XIII в.* // SK. 1936. Т. 8. С. 221–255; *Милешеве: Памятник серб. искусства XIII в.* // Bsl. 1937/1938. Т. 7. P. 33–107; *Армяно-груз. церковная архитектура и ее особенности* // *Рус. зодчий за рубежом*. Прага, 1938. № 9/10. С. 17–20; *Д. В. Айналов* // Bsl. 1946. Т. 8. P. 322–324. Лит.: *Myšlivec J. N. L. Okunev* // Bsl. 1949. Т. 10. N 2. P. 205–218; *Вздорнов Г. И.* Мат-лы для биографии Н. Л. Окунева // ЗЛУ. 1976. Т. 12. С. 309–318; *Янчаркова Ю.* Жизнь и науч. творчество проф. Н. Л. Окунева (1885–1949): Дис. [Прага], 2007/2008 (Библиогр.); *она же.* Историк искусства Н. Л. Окунев (1885–1949): Жизненный путь и науч. наследие. Фг./М.; В.; Bern, 2012 (Библиогр.); *Захарова А. В.*,

Мальцева С. В. Мат-лы экспедиции Н. Л. Окунева (1917 г.) о фресках Пархали // *Актуальные проблемы теории и истории искусства: Сб. науч. ст.* СПб., 2017. Вып. 7. С. 679–688.

А. А. К.

ОЛАВ I ТРЮГВАСОН [Олаф; лат. Olauus, Turgonis filius; Olaph, Thrusconis filius; древнеисл. Óláfr Tryggvason; норвеж. Olav Tryggvason] († 999/1000), король (конунг) Норвегии (с 995), сын Трюгви Олавссона, конунга обл. Вик. Традиционно считался правнуком Харальда Прекрасноволосого (сер. IX – 1-я треть X в.), основателя династии норвеж. конунгов (в наст. время эти сведения рассматриваются как миф, созданный средневековыми норвеж. историками с целью представить Норвегию как наследственное владение). С именем О. Т. связано распространение христианства в Норвегии и Исландии.

Исторические свидетельства о жизни О. Т. скудны: лишь в современной ему «Англосаксонской хронике» и древнесканд. скальдических произведениях описываются нек-рые из его военных подвигов и упоминается о принятии им христ. веры. После смерти О. Т. краткие сведения о нем вошли в соч. «Деяния епископов гамбургской церкви» (*Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*; 70-е гг. XI в.) нем. хрониста *Адама Бременского* и в несохранившуюся 1-ю версию (не позднее 1120) «Книги об исландцах» (*Íslendingabók*) исл. историка Ари Торгильссона Мудрого. В кон. XII в. об О. Т. на лат. языке писали 2 норвеж. хрониста — анонимный автор в «Истории Норвегии» (*Historia Norwegiæ*; ок. 1170) и мон. Теодорик в «Истории о древних норвежских королях» (*Historia de antiquitate regum Norwagiensium*; 1177–1180). Главы об О. Т. есть в составленном на древнесканд. языке «Обзоре саг о норвежских конунгах» (*Agrip af Nóregskonungasögum*; ок. 1190). Значительно подробнее об О. Т. повествуется в исл. сагах. Древнейшие из них написаны на латыни монахами Тингейрарского мон-ря Оддом Сноррасоном («Сага об Олаве Трюгвасоне», между 1180 и 1200; сохр. 3 списка перевода саги на древнеисл. язык — «*Saga Óláfs Tryggvasonar*») и немного позднее Гуннлаугом Лейвссоном (не сохр. ни оригинал на латыни, ни перевод на древнеисл. язык, но этот текст был использован в соч. «Большая сага об Олаве Трюгвасоне», составленном



на рубеже XIII и XIV вв. аббатом монашества в Мункатверпу Бергом Сокрасоном — *Bjarni Aðalbjarnarson*. *Om de norske kongers sagaer // Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. Hist.-Filos. Kl., 1936. Oslo, 1937. N 4. S. 85–135*). Жизнеописание О. Т. приводится в своде королевских саг «Красивая кожа» (*Fagrskinna*; 20–30-е гг. XIII в.) и излагается Снорри Стурлусоном в «Круге земном» (*Heimskringla*; ок. 1230).

Согласно разным источникам, О. Т. род. либо за 3 года до, либо вскоре после гибели отца, который предположительно в 963 г. был убит конунгом Харальдом I Серая Шкура (960/1–975/6), стремившимся устранить возможного претендента на власть в Норвегии. Мать бежала с ребенком в Швецию, а затем на Русь, где служил ее брат Сигурд. По дороге О. Т. был захвачен пиратами-эстами и продан в рабство. Через 6 лет Сигурд, собиравший дань на землях эстов для «конунга Вальдамара», т. е. кн. *Владимира (Василия) Святославича*, выкупил племянника и привез его на Русь. Мальчик воспитывался при княжеском дворе в Новгороде, по возмужании служил в войске кн. Владимира Святославича, провел на Руси 9 или 11 лет. В 986/7 г. О. Т. уехал от кн. Владимира, с отрядом викингов совершал набеги на земли по берегам Балтики. Попав в шторм у земли вендов, остался там на зиму и женился на Гейре, дочери правителя вендов Бурислава (исследователи считают, что в сагах отражен собирательный образ польск. кн. *Мешко I* († 992) и его сына, кн. *Болеслава I Храброго* (992–1025)). Согласно «Саге об Олаве Труггвасоне» мон. Одда Сноррасона, после смерти жены О. Т. принял крещение в Византии, вернулся на Русь и обратил в христианство кн. Владимира и его жену, а затем уехал в Англию. Совр. исследователи признают, что рассказ об участии О. Т. в обращении кн. Владимира Святославича в христианство, к-рый содержится лишь в 2 редакциях «Саги об Олаве Труггвасоне» мон. Одда Сноррасона и пересказывается затем в «Большой саге об Олаве Труггвасоне», является легендой (*Джаксон*. 2000. С. 43–49; *Она же*. 2012. С. 210–214). В ее основе лежат, с одной стороны, воспоминания о крещении мн. скандинавов в Византии во время их службы рус. князьям и визант. императорам в X в. и, возможно,

о крещении самого кн. Владимира Святославича, с другой — сформировавшийся в средневек. исл. сагах образ конунга-миссионера, распространявшего христ. веру в разных частях сканд. мира. Не исключено, что мон. Одду Сноррасону принадлежит не создание самого сюжета, а лишь лит. обработка и детализация легенды об О. Т., к-рая могла зародиться значительно раньше, в устной традиции (*Мельникова*. 2017. С. 418–425).

Согласно др. источникам, от вендов О. Т. отправился на запад, в Англию, где на о-вах Сюдлинги (ныне Силли) некий отшельник крестил его. Упоминается также, что О. Т. женился на Гюде (Гиде), сестре Олава Куарана, ярла (правителя) Дублина.

В «Англосаксонской хронике» под 993 г. (в редакции А, в др. редакциях указан 991) рассказывается о битве при Молдоне армии англосаксон. кор. Этельреда II Неразумного (978–1013, 1014–1016) в сражении участвовал элдормен (наместник) Бюрхтнот) с викингами во главе с вождем по имени Унлаф или Анлаф, к-рого обычно отождествляют с О. Т. После победы он заключил с кор. Этельредом II мирный договор (993) и получил огромную контрибуцию. Согласно одной из редакций «Англосаксонской хроники», предводитель викингов был крещен и нек-рое время провел в Англии.

В 995 г. О. Т. вернулся в Норвегию. Воспользовавшись недовольством норвеж. знати и бондов правлением ярлов Хладира (на территории совр. Тронхейма), вассалов дат. кор. Свена I Вилобородого (ок. 987–1014), О. Т. добился провозглашения себя королем (конунгом) Норвегии. Его правление ознаменовалось попытками объединить норвеж. владения и утвердить в стране христ. веру. Считается, что О. Т. объявил об установлении в стране христианства на тинге в Мостре (Хёрдаланд). В 997 г. О. Т. основал г. Нидарос (ныне Тронхейм). Согласно «Большой саге об Олаве Труггвасоне», король построил в городе церковь, освященную во имя сщмч. Климента Римского. Начатая в Норвегии христианизация осталась незавершенной и была продолжена норвеж. кор. *Олавом II Святым*. В исл. традиции О. Т. почитается как конунг-миссионер: он послал еп. Сигурда-Йона (Иоанна), священников Тангбранда (Теобранда) и Тормода про-

поведовать христианство в Исландию, и в 1000 (или 999) г. христианство там было принято как офици. религия.

Против О. Т. заключили союз дат. кор. Свен Вилобородый, хладирский ярл Эйрик Хаконарсон, женатый на дочери кор. Свена, и швед. кор. Олав Шётконунг (ок. 995–1022). В 999/1000 г., во время похода на земли вендов, флот О. Т. был перехвачен совместным датско-норвеж. войском у о-ва Свёлд в Балтийском м. Во время морского сражения король утонул (согласно Адаму Бременскому, это сражение произошло не в Балтийском м., а в проливе между Сконе и Зеландией — *Adam. Brem. Gesta*. II 40). Впосл. ходили слухи о чудесном спасении О. Т. и об отъезде в Иерусалим, где он якобы стал монахом в одном из мон-рей.

Ист.: *Saga Ólafs Tryggvasonar af Oddr Snorrason munk. Kbh., 1932; Snorri Sturluson. Heimskringla / Ed. Bjarni Aðalbjarnarson. Reykjavík, 1941. Bd. 1. Bls. 225–372* (рус. пер.: *Снорри Стурлусон. Круг Земной / Изд.: А. Я. Гуревич и др. М.; Л., 1980, 1995². С. 97–166; Джаксон Т. Н. Исландские королевские саги о Вост. Европе. М., 2012². С. 123–228; Агишев С. Ю. Теодорик Монах и его «История о древних норвежских королях». М., 2013. С. 330–354; Не только саги...: Ранняя история Норвегии в средневек. памятниках / Ред.: С. Ю. Агишев. М., 2017 (по указ.).*

Лит.: *Рыдзевская Е. А. Легенда о кн. Владимире в саге об Олаве Труггвасоне // ТОДРЛ. 1935. Т. 2. С. 5–20; Fjeldstol B. Olav Tryggvason som missionær: Eit litterært bilete frå mellomalderen // Ordet og sverdet: Historiske foredrag på Moster, 1984–1993 / Ed. M. Eriksen. Oslo, 1993. S. 133–155; Джаксон Т. Н. Четыре норвеж. конунга на Руси: Из истории рус.-норвеж. полит. отношений посл. трети X — 1-й пол. XI в. М., 2000. С. 15–49; Успенский Ф. Б. К анализу древнесканд. представлений о крещении Руси — конунг Олав Труггвасон как «апостол норманнов» в саге монаха Одда // *Он же*. Скандинавы. Варяги. Русь. М., 2002. С. 391–400; *Sveinbjörn Rafnsson. Ólafs sögur Tryggvasonar: Um gerðir þeirra, heimildir og höfunda. Reykjavík, 2005; Bagge S. The Making of a Missionary King: The Medieval Makings of Olaf Tryggvason and the Conversion of Norway // JEGPh. 2006. Vol. 105. N 4. P. 473–513; Abram Ch. Modeling Religious Experience in Old Norse Conversion Narratives: The Case of Óláfr Tryggvason and Hallfreðr vandræðaskáld // *Speculum. Camb. (Mass.)*, 2015. Vol. 90. N 1. P. 114–157; *Мельникова Е. А. Эпоха Владимира в древнесканд. лит-ре // Русь эпохи Владимира Великого: Гос-во, Церковь, культура / Отв. ред.: Н. А. Макаров, А. В. Назаренко. М.; Вологда, 2017. С. 410–441.***

Е. А. Мельникова

ОЛАВ II СВЯТОЙ [Олаф Харальдссон; лат. *Olauus*; древнеисл. *Óláfr hinn helgi*; норвеж. *Olav den hellige, Heilag Olav*] (ок. 995 — 29.07.1030, близ Стиккластадира, Норвегия), св. (пам. зап. 29 июля), король





сохранившаяся не полностью; после 1210 г.— «Легендарная сага об Олаве Святом» (*Helgisaga Óláfs konungs* На-

Алтарь
кор. Олава II Святого.
Ок. 1330 г.
(Нидаросский собор,
Тронхейм).
Фото: Frode Ynge Helland

raldssonar) и «Жизнеописание Олава Святого» Стурмира Карасона (сохр. фрагментарно). К 20–30-м гг. XIII в. отно-

сится жизнеописание О. С. в своде саг «Красивая кожа» (*Fagrskinna*). Автором «Отдельной саги об Олаве Святом» (*Óláfs saga helga in sérstaka*) обычно считается Снорри Стурлусон, который составил и сагу об О. С. в своде «Круг земной» (*Heimskringla*; ок. 1230). Все эти произведения опирались на поэзию скальдов, устную традицию, а также на несохранившиеся сочинения исландцев Сэмунда Мудрого Сигфуссона и Ари Торгильссона (1-я пол. XII в.); они тесно переплетались как между собой, так и с обширной *житийной литературой*.

Сведения сканд. саг о ключевых моментах жизни и деятельности О. С. дополняет и верифицирует информация из хроник «Деяния епископов гамбургской церкви» (*Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*; 70-е гг. XI в.) нем. хрониста Адама Бременского и «Хроники» (*Chronicon ex chronicis*; 1-я пол. XII в.) Иоанна Вустерского и др. **Жизнь.** О. С.— сын областного конунга из Вестфольда Харальда Гренландца, убитого незадолго до его рождения. Воспитывался отчимом Сигурдом Свиньей, областным конунгом из Уплёнда (Оппланна), отцом кор. Норвегии Харальда III Сурового (1046–1066). При жизни О. С. имел прозвище Толстый (*hinna digri*). В 12 лет, получив от отчима корабль и снаряжение, участвовал в походах викингов, совершил неск. нападений на земли в Вост. Прибалтике, Швеции и Дании. Стихи скальдов дают основание полагать, что в 1014 г. О. С. возглавлял нападение на Лондон, приведшее к поражению *Кнуда I Великого* (король Англии в 1016–1035, Дании с 1018 и Норвегии с 1028), правившего там после

смерти отца, дат. кор. Свена I Виллобородого (ок. 987–1014), и к восстановлению власти англосаксон. кор. Этельреда II Неразумного (978–1013, 1014–1016). Согласно сагам, в том же 1014 г. О. С., находясь в Нормандии, принял крещение в Руане (в «Истории о древних норвежских королях» мон. Теодорик сообщал, что он крестился в Англии). В следующем году он вернулся в Норвегию, чтобы заявить свои права на власть в стране, где после смерти кор. Олава I Трюггвасона (999/1000) от имени дат. короля правили ярлы Хладира (на территории совр. Тронхейма) Хакон и его дядя Свейн. В случайном столкновении по пути в Норвегию О. С. захватил в плен ярла Хакона, который в обмен на жизнь дал обещание навсегда уехать из Норвегии. При поддержке отчима и др. конунгов из вост. обл. Уплёнд, недовольных датским правлением, на областных тингах (собраниях свободных бондов) О. С. был провозглашен королем Норвегии. 25 марта 1016 г. в морской битве при Несьяре (в Осло-фьорде) он одержал победу над ярлом Свейном, вынудив его бежать в Швецию, и стал т. о. единоличным правителем всей Норвегии.

Главной целью О. С. стало объединение Норвегии под своей властью, для чего требовалось подчинить или устранить многочисленных областных конунгов. Важным инструментом в достижении этой цели стало утверждение в стране христианства. На протяжении 1015–1026 гг. О. С. со значительным войском объезжал страну, останавливался в каждой области и на тингах требовал от правителя отказаться от статуса конунга, признать власть короля и принять христ. веру. Сопротивление беспощадно подавлялось, в числе прочих были убиты или ослеплены упплёндские конунги, к-рые оказали О. С. поддержку при его приходе к власти, многие бежали из страны. Свою власть норвеж. король распространил также на Оркнейские о-ва; их ярлы стали его вассалами.

При О. С. на юго-востоке Норвегии был основан г. Борг (ныне Сарпборг; 1016), значительно расширился г. Нидарос, заложенный Олавом I Трюггвасоном. Сделав Нидарос столицей Норвегии, О. С. учредил там епископскую кафедру и поставил епископом дружинного священника англосакса Гримкея.

На тинге в Мустере (1024) О. С. и еп. Гримкель огласили законы, определявшие положение христ. Церкви в Норвегии (выплата десятины и др.), а также, возможно, нек-рые из церковных установлений (в частности, запрет на браки между близкими родственниками). Предполагается, что при О. С. была осуществлена запись этих законов, которые позднее вошли в древнейший норвежский обл. судебник «Законы Гулатинга» (*Gulathings-lov*, XII в.).

Противостояние Норвегии и Дании в союзе со Швецией, возникшее еще при Олаве I Трюгвасоне и приведшее к его гибели, продолжилось и усилилось в период правления О. С. Изгнание наместников Кнуда Великого и отказ выплачивать ему дань усугубили конфликт, но Кнуд на протяжении 1015–1024 гг. не вступал в открытое противостояние с О. С., как считается, из-за необходимости укрепить свое положение в Англии (ввиду бездеятельности Кнуда и ярла Эйрика, отца изгнанного О. С. ярла Хакона и брата ярла Свейна; швед. исследователь У. Муберг предполагал, что приход О. С. к власти в Норвегии был санкционирован Кнудом Великим; см.: *Moberg*. 1941). Отношения со Швецией резко ухудшились после захвата О. С. пограничных областей Ранрике и Зап. Гаутланд, считавшихся наследством норвеж. конунга Харальда Прекрасноволосого (сер. IX – 1-я треть X в.), но отошедших швед. кор. Олаву Шётконунгу (ок. 995–1022) после битвы при Свёлде (999/1000). Не принесли успеха ни попытка примирения при встрече О. С. с Олавом Шётконунгом на о-ве Хисинген в устье р. Гёта-Эльв, ни брак О. С. с Астрид, дочерью Олава Шётконунга от наложницы-вендки (сватовство О. С. к Ингигерд, законной дочери Олава Шётконунга, выданной позднее за блгв. кн. *Ярослава (Георгия) Владимировича* Мудрого († 1054), было отклонено швед. королем). Однако после смерти Олава Шётконунга пришедший к власти в Швеции его сын Анунд (Энунд) Якоб (ок. 1022 – ок. 1050) резко сменил отношение к О. С. и в последовавшей в 1025 г. борьбе О. С. с Кнудом Великим выступил в союзе с Норвегией. Отказ О. С. признать верховную власть Кнуда Великого над Норвегией и выплачивать ему дань привел к возобновлению военных действий. Летом, вероятно

1026 г., объединенный флот О. С. и Анунда Якоба потерпел, судя по последствиям, поражение (хотя Снорри Стурлусон писал о победе союзников) в битве в устье р. Хельгео в Сконе.

Вернувшись по суше в Вик, О. С. столкнулся с сопротивлением со стороны как родовой знати, недовольной лишением наследственной власти, передаваемой О. С. своим приближенным, так и бондов, которые противились сокращению традиц. прав и свобод, а также насильственной христианизации (особенно в Трёнделаге – исконном владении хладирских ярлов – и во внутренних областях Норвегии). Кнуд Великий деньгами и обещаниями поддерживал это сопротивление. В кон. 1028 г. преследуемый войском бондов во главе сначала с наиболее могущественным из представителей норвеж. знати Эрлингом Скъяльгссоном (под его властью находилась Юго-Зап. Норвегия; погиб в сражении с О. С. во фьорде Бокн 21 дек. 1028), а затем с вернувшимся в Норвегию ярлом Хаконем О. С. бежал в Швецию. Оттуда на корабле он отплыл на Русь. Согласно «Саге о гутах» (*Gutasaga*; XIII в.), по пути он остановился на о-ве Готланд и крестил одного из знатных готландцев по имени Ормика, который построил 1-ю на острове церковь. На Руси О. С. оказался, вероятно, летом или осенью 1029 г.

О пребывании О. С. на Руси источники сообщают мало достоверных сведений, подтверждая лишь факты его приезда и отъезда. Предполагается, что он остановился в Новгороде, но, возможно, побывал и в Киеве. Из сочиненной им самим поэмы следует, что он встречался с Ингигерд (Ириной), следов., и с кн. Ярославом Мудрым, место пребывания к-рого в 1029 г. неясно. В 1030 г. князь во время похода на чужь должен был побывать в Новгороде, однако, по-видимому, уже после отплытия О. С. на родину. В дек. 1029 г. О. С. получил сообщение о том, что утонул ярл Хакон, к-рого Кнуд Великий после бегства короля назначил правителем Норвегии. Весной 1030 г. О. С. отправился обратно в Норвегию, оставив при дворе Ярослава Мудрого сына Магнуса (впосл. кор. Норвегии Магнус I Добрый).

Получив поддержку в Швеции, О. С. с отрядом и с присоединившимися к нему шведами и норвеж-

цами прибыл в Трёнделаг, где его встретило многочисленное войско бондов (по словам Снорри Стурлусона, самое большое из когда-либо собиравшихся). В битве у Стиклас-тадира (ок. 90 км к северо-востоку от Тронхейма) О. С. был убит и тайно похоронен поблизости от места гибели. Многие из его сторонников, в т. ч. его сводный брат Харальд Сигурдарсон (впосл. король Норвегии Харальд III Суровый), бежали из страны.

Почитание. Опираясь на сообщения о знаменьях у места захоронения О. С. (сияние, звуки колокольного звона), еп. Гримкель получил от Свейна, сына и наместника Кнуда Великого, разрешение на эксгумацию тела. Останки О. С. были перенесены в Нидарос и погребены у ц. св. Климента (3 авг. 1031). О святости и о чудесах О. С., а также о паломничестве к его гробнице сообщали Сигват Тордарсон в «Поминальной драпе об Олаве Святом» (*Erfidrápa Oláfs helga*) и Торарин Славослов в «Песни о тиши на море» (*Glælognskviða*) (30-е гг. XI в.). Вскоре почитание О. С. укрепилось благодаря нетленности его останков и многочисленным чудесам (гл. обр. исцелениям); еп. Гримкель установил гроб короля на алтаре церкви. Большую роль в распространении почитания О. С. сыграли возвращение власти в Норвегии его сыну – Магнусу I Доброму (1035–1047), к-рого после смерти Кнуда Великого пригласили на правление норвеж. лендерманны, и последующее правление сводного брата О. С. – Харальда III Сурового (1046–1066). Кор. Магнус I Добрый построил в Нидаросе ц. О. С. и велел поместить в ней мощи отца; впосл. святыня была перенесена в ц. Пресв. Девы Марии, при кор. Олаве III Тихом (1067–1093) – в построенный этим королем каменный собор Св. Троицы.

Вероятно, почитание О. С. было одной из причин возведения еп-ства Нидарос в статус архиеп-ства (1152/53). Считается, что для празднования этого события скальд Эйнар Скуласон составил стихотворный панегирик святому (*Geisl*). С сер. XII в. по 1-ю пол. XIV в. продолжалось строительство нового кафедрального собора в Нидаросе. Предположительно при архиеп. Эйстейне Эрлендссоне была возведена капелла-октагон, пристроенная с вост. стороны к алтарной части собора;



в капелле хранилась покрытая серебром рака с мощами святого. Мощи О. С., к которым приходили на поклонение многочисленные паломники, считались главной норвеж. святыней. Начиная со 2-й пол. XII в. О. С. почитался не только как св. покровитель, но и как «вечный король» Норвегии (*rex perpetuus Norvegiae*). Нидарос оставался центром почитания О. С. до Реформации в Норвегии (1536–1537), когда католич. архиеп. Олав Энгельбректссон (1523–1537) покинул страну и собор перешел к протестантам. Ценности, в т. ч. рака О. С., были вывезены в Данию и уничтожены; мощи святого остались в Норвегии и в 1568 г. по распоряжению королевской комиссии были скрыты в безымянной могиле в нидаросском соборе, чтобы т. о. прекратилось их почитание (*Ekroll*. 2007). В 1684 г. для Королевского музея в Копенгагене был приобретен реликварий с частью мощей (малой берцовой костью) святого; с 1862 г. реликвия хранится в католич. ц. О. С. (ныне католич. кафедральный собор) в Осло. Проведенное в 2012 г. исследование подтвердило, что кость могла принадлежать О. С. В Стокгольме хранятся шлем и шпоры (XV в.), к-рые якобы принадлежали норвеж. королю и были вывезены в 1564 г. из Тронхейма; до 1866 г. они находились в лютеран. ц. св. Николая (Стурчюрка), впосл. — в Гос. историческом музее.

За пределами Норвегии почитание О. С. получило распространение прежде всего в Англии. В «Англосаксонской хронике» (редакция С) о короле говорится как о святом (запись составлена предположительно в сер. XI в.) (*Two of the Saxon Chronicles Parallel / Ed. Ch. Plummer. Oxf., 1892. Vol. 1. P. 157*). Под 1055 г. в хронике упоминается о погребении ярла Сиварда в построенной им ц. О. С. в Йорке. Литургические тексты в день памяти святого содержатся в Коллектарии еп. Леофрика (3-я четв. XI в.) и в сакраментарии из Шерборна (Красная книга Дарли, ок. 1060) (*Iversen*. 2000).

По свидетельству нем. хрониста Адама Бременского (70-е гг. XI в.), почитание святого было распространено среди всех сканд. народов (*Adam. Brem. Gesta. II 61*). О. С. был самым известным из сканд. святых; посвященные ему храмы были в Англии, Германии, Ирландии и Вост. Прибалтике. Ок. 1500 г. в Любеке



Кор. Олав II Святой.
Роспись ц. Рождества Христова
в Вифлееме. 2-я пол. XII в.

был напечатан перевод «Страстей блаженного Олава» на нижненем. языке (*Jiroušková*. 2014. Bd. 1. S. 592–595).

Выходцы из Скандинавии способствовали распространению культа О. С. на правосл. землях. В Новгород его почитание было принесено, вероятно, Харальдом Сигурдарсоном в 30-х гг. XI в. (о чуде О. С. на Руси упом. скальд Сигват Тордарсон). Не позднее кон. XI в. на подворье сканд. купцов в Новгороде действовала церковь, освященная во имя О. С., о ней упоминается в одной из швед. рунических надписей, в неск. статьях Новгородской летописи и в проекте договора Новгорода с ганзейскими городами (1262/63). Предполагается, что Пресв. Богородице и О. С. была посвящена «варяжская церковь» в К-поле, находившаяся рядом с ц. Св. Ирины. Одно из самых ранних изображений О. С. — фреска в базилике Рождества Христова в Вифлееме (2-я пол. XII в.).

Реформация в Сев. Европе негативно сказалась на культе О. С. Короля стали воспринимать в первую очередь как исторического деятеля, объединившего Норвегию и сыгравшего решающую роль в христианизации ее жителей. В народной традиции с его именем связывали осуждение церквей, чуда, изгнание

демонов и троллей. В 1847 г. кор. Швеции и Норвегии Оскар I учредил орден О. С.; лев, держащий в лапах боевой топор святого, изображен на гербе Норвегии. В 1989 г. протестант. собор в Тронхейме посетил папа Римский *Иоанн Павел II* (1978–2005). В кон. XX в. восстановлена традиция отмечать день памяти О. С. празднованиями в Тронхейме. 29 июля 1997 г. впервые проведено экуменическое богослужение, в к-ром приняли участие представители лютеран. Церквей Норвегии и Гренландии, а также РПЦ, Римско-католической Церкви, Церкви Англии, баптистов и пятидесятников. На рубеже XX и XXI вв. на средневек. дороге из Осло в Тронхейм, по к-рой некогда двигались паломники, был обустроен туристический маршрут.

Память О. С., короля Норвегии и мученика, внесена в Римский Мартиролог. Поминование святого совершается в католич. приходах Норвегии (в 2007 введена также память его обращения в христианство 16 окт.), Гренландии, Фарерских о-вов и Финляндии. В архиеп-стве Гамбург и в еп-стве Оснабрюк (Германия) поминование О. С. вместе со святыми *Кнудом IV (II)* Датским и Эриком Шведским совершается 10 июля. В святцы РПЦ литургическое поминование О. С. не внесено, хотя существует его местное почитание, напр. в Выборге. В Норвегии действует правосл. ц. О. С. (с 2003 в сел. Фоллдал в Хедмарке, в 2014 перенесена в Стиккстад, на место гибели святого).

На изображениях XIII–XV вв. О. С. обычно представлен в королевском одеянии, в короне и со скипетром или державой; в правой руке у него — боевой топор или секира (согласно сагам, секирой О. С. был нанесен 1-й удар в колено), ногами он попирает дракона (иногда карлика или иное сказочное существо) с человеческим лицом, символизирующего диавола. Нередко морда этого существа изображалась похожей на лицо О. С. на том же рисунке. Нек-рые исследователи предполагают, что это мог быть не диавол, а сам О. С. в бытность язычником — т. о. он попирает свое языческое прошлое. Ист.: *Theodrici monachi Historia de antiquitate regum Norwagiensium // Monumenta historiae Norvegiae: Latinske kilder til Norges historie i middelalderen / Udg. G. Storm. Kristiania, 1880. S. 1–68* (рус. пер.: *Алишев С. Ю.* Теодорик Монах и его «История о древних норвежских



короля». М., 2013. С. 354–385); Fagrskinna: Noregs kononga tal / Udg. af Finnur Jónsson. Kbh., 1902–1903. 2 t. (Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur; 30); Finnur Jónsson. Den norsk-islandske skjaldedigtning: B — Rettet text. Kbh., 1920. Bd. 1: 800–1200; Snorri Sturluson. Heimskringla / Ed. Bjarni Aðalbjarnarson. Reykjavík, 1941. Bd. 1 (рус. пер.: *Снорри Стурлусон. Круг Земной* / Изд.: А. Я. Гуревич и др. М.: JL, 1980, 1995²); A History of Norway and the Passion and Miracles of the Blessed Óláfr / Ed. D. Kunin, C. Phepstead. L., 2001; Historia Norwegie / Ed. I. Ekrem, L. B. Mortensen; transl. P. Fisher. Cph., 2006; Agrip af nóregskonungasögum: A XIIth-Cent. Synoptic History of the Kings of Norway / Ed. M. J. Driscoll. L., 2008²; Джаксон Т. Н. Исландские королевские саги о Вост. Европе: Тексты, пер., коммент. М., 2012²; Jiroušková L. Der heilige Wikingerkönig Olav Haraldsson und sein hagiographisches Dossier: Text und Kontext der Passio Olavi. Leiden; Boston, 2014. 2 Bde.
Лит.: Moberg O. Olav Haraldsson, Knut den store och Sverige: Studier i Olav den heliges förhållande till de nordiska grannländerna. Lund, 1941. S. 66–87; *Lidén Дж.* Почитание сканд. святых на Руси и датско-рус. отношения XII в. // История СССР М., 1991. № 6. С. 188–198; Мельникова Е. А. Культ св. Олава в Новгороде и Константинополе // ВВ. 1996. Т. 56. С. 92–106; Helgonet i Nidaros: Olavskult och kristnande i Norden / Red. L. Rumar. Trondheim, 1997; *Lidén A.* Olav den helige i medeltida bildkonst: Legendmotiv och attribute. Stockh., 1999; *Iversen G.* Transforming a Viking into a Saint: The Divine Office of St. Olav // The Divine Office in the Latin Middle Ages: Methodology and Source Studies, Regional Developments, Hagiography / Ed. R. A. Baltzer, M. E. Fassler. Oxf., 2000. P. 401–429; Olavslegenden og den latinske historieskrivning i 1100-tallets Norge / Ed. I. Ekrem, L. B. Mortensen, K. Skovgaard-Petersen. Kbh., 2000; *Mortensen L. B.* Sanctified Beginnings and Mythopoietic Moments: The First Wave of Writing on the Past in Norway, Denmark, and Hungary, ca 1000–1230 // The Making of Christian Myths in the Periphery of Latin Christendom (ca 1000–1300) / Ed. L. B. Mortensen. Cph., 2005. P. 247–273; *idem.* Writing and Speaking of Saint Olaf: National and Social Integration // Saints and Their Lives on the Periphery: Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe (c. 1000–1200) / Ed. H. Antonsson, I. H. Garipzanov. Turnhout, 2010. P. 207–217; *Ekroll Ø.* The Shrine of St. Olav in Nidaros Cathedral // The Medieval Cathedral of Trondheim: Architectural and Ritual Constructions in Their European Context / Ed. M. Syrstad Andås et al. Turnhout, 2007. P. 147–207; *Bagge S.* Warrior, King, and Saint: The Medieval Histories about St. Óláfr Haraldsson // JEGPh. 2010. Vol. 109.N3. P. 281–321; *Jackson T.* The Cult of St Olaf and Early Novgorod // Saints and Their Lives on the Periphery: Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe (c. 1000–1200). Turnhout, 2010. P. 147–167; *Langslet L. R., Odegerd K.* Olav den hellige: Spor etter helgenkongen. Oslo, 2011; *Goeres E. M.* The Poetics of Commemoration: Skaldic Verse and Social Memory, c. 890–1070. Oxf., 2015. P. 111–145.

Е. А. Мельникова

ОЛАИ [швед. Olai] Эрикус († 24.12.1486, Уппсала, Швеция), швед. историк, католич. богослов. Род. предположительно в 20-х гг. XV в., место рождения неизвестно. Информа-

ция о предках отсутствует; вероятно, О. происходил из простонародья. Он учился в школе при кафедральном соборе Уппсалы. В 1447 г. уехал в Германию и стал студентом Ростокского ун-та. В 1452 г. получил степень магистра искусств. Во 2-й пол. 50-х гг. XV в. вернулся в Швецию и был избран членом соборного капитула в Уппсале (1459). В 70-х гг. XV в. совершил поездку в Италию, в 1475 г. сдал экзамен на степень магистра теологии в Сиене. Вернувшись в Швецию, преподавал в Уппсальском ун-те, основанном в 1477 г. В шведских источниках О. иногда упоминается как доктор богословия (*Ferm.* 1993), однако обстоятельства, при которых он получил докторскую степень, неизвестны. Возможно, титул «doctor sacrae theologiae» обозначал должность в ун-те или являлся выражением дани уважения.

О богословских взглядах О. дают представление его трактат «Regula sacrae theologiae» (Принципы священного богословия), лекции, к-рые он читал в ун-те (сохр. конспекты одного из слушателей), а также написанная им «Chronica regni gothorum» (Хроника Готского королевства). О. придерживался консервативных воззрений, указывал, что древних учителей — блж. *Иеронима Стридонского*, свт. *Амвросия Медиоланского*, блж. *Августина*, свт. *Григория I Великого* — следует предпочесть современным (см.: *Annerstedt.* 1877; *Nygeren.* 1953). В лекциях О. комментировал Евангелие от Матфея, часть трактата Бонавентуры «Breviloquium» (Краткое изложение богословия) о Св. Троице, трактат средневек. теолога Петра из Блуа о покаянии, соч. «De operibus trium dierum» (О трех днях творения) Гуго Сен-Викторского. Часто цитировал *Аристотеля*, *Бозция*, *Фому Аквинского*, *Альберта Великого*. О. приписывается швед. перевод посланий кард. Петра Дамиани. Значительное место в трудах О. отведено учению о непогрешимости Церкви в духовных вопросах, что нашло отражение и в «Хронике Готского королевства».

О. — автор песнопения на швед. языке на сюжет притчи о царе, который созывал гостей на брачный пир (Мф 22; Лк 14). Это песнопение было включено в сборник духовных гимнов, составленный в 1536 г. швед. богословом, реформатором Олаусом *Петри*. Впосл. оно входило в сбор-

ники псалмов, утвержденные лютеран. *Шведской церковью*.

Известность О. принесло соч. «Хроника Готского королевства». Для Швеции это 1-й научный труд, охватывающий историю страны с древнейших времен до сер. XV в., в связи с чем О. называют «отцом шведской историографии» (*Tjällén.* 2016. S. 680). Работу над «Хроникой...» он завершил примерно в нач. 70-х гг. XV в. Дискуссионным является вопрос, с какой целью и для какой категории читателей создана «Хроника...». Ранее считали, что О. приступил к работе в сер. XV в. по заказу швед. кор. Карла VIII Кнутсона (1448–1457, 1464–1465, 1467–1470). Совр. исследователи У. Ферм и Б. Челлен полагают, что это произведение создавалось с образовательными целями — чтобы читать лекции по истории Швеции для членов соборного капитула и др. клириков Уппсальского архиеп-ства. По мнению Я. Эберга, одного из издателей «Хроники...», сочинение предназначалось для международной аудитории (*Chronica.* 1995. Bd. 2. S. 13–14).

«Хроника...» сохранилась в неск. списках, наибольшее значение имеют 3 рукописи XVI в. (древнейшая 1508 г.). Первое издание «Хроники...», подготовленное историком и литератором И. Мессениусом, опубликовано в 1615 г. В 1678 г. издан шведский перевод, выполненный Й. Сильвиусом. Впосл. хроника не переводили, за исключением отрывков, переведенных на совр. шведский (*Röster från svensk medeltid.* 1991) и на рус. языки (Из «Хроники Готского королевства». 2018). Научное издание лат. текста осуществлено в 1993–1995 гг. (*Chronica.* 1993–1995).

В предисловии изложены основные экклезиологические идеи О.: Церковь является мистическим телом, в к-ром духовенство и миряне подобны 2 рукам — правой и левой. Власть папы Римского и власть короля уподобляются солнцу и луне; они должны сотрудничать, причем Церкви надлежит занимать главенствующее положение. В «Хронике...» важнейшее место автор отводит Уппсале — духовной столице Швеции: в древности этот город, как Иерусалим и Рим, был местом, где властвовали язычники и совершали обряды языческие жрецы, затем — вновь как Иерусалим и Рим — он стал центром, где сотрудничали христ. духовенство

и правители, принявшие истинную веру. О., подобно др. средневеков. хроникам, изобразил соотечественников как избранный народ, на к-рый возложена особая миссия. Следуя традиции, восходившей к трудам позднеантичных историков (*Иордан* (сер. VI в.), *Прокопий Кесарийский* (сер. VI в.) и др.), О. считал Швецию родиной готов. Он разделял т. н. гетицистские идеи, согласно к-рым шведы являются потомками готов, покоривших Европу, и поэтому стоят выше др. народов.

Начиная изложение с древности, О. описывает в «Хронике...» языческий храм Уппсалы (на территории совр. Ст. Уппсалы). Судя по приведенным в тексте деталям, историк был знаком с первоисточником сведений о храме — сочинением нем. хрониста *Адама Бременского* «Деяния архиепископов Гамбургской Церкви» (*Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*; 70-е гг. XI в.). Однако О. основывал свое описание преимущественно на швед. хронике XV в., искажившей рассказ Адама Бременского. Согласно О., храм находился на возвышенности; в нем были помещены изображения герм. языческих богов — *Тора*, *Одина* и *Фригга* (см. также *Древних германцев религия*). Главным был Тор, который якобы был представлен в храме в виде нагого юноши. К каждому из богов были приставлены жрецы: они принимали жертвоприношения и совершали обряды.

Рассказывая о начальном этапе христианизации Швеции, О. изложил предание об исцелении ослепшего жреца, приведенное Адамом Бременским. Согласно преданию, жрец, совершая языческие жертвоприношения, ослеп. Во сне ему явилась Пресв. Дева Мария и поведала, что он прозреет, если обратится в христианство. Уверовав, жрец прозрел и отправился в путешествие по стране, чтобы рассказывать о том, что с ним произошло, и убеждать всех отказаться от языческих верований и обратиться ко Христу. Узнав о проповеднической деятельности бывш. жреца, архиепископ Бремена (О. не называет его имени) направил в Швецию епископов Стафана и Адальварда, к-рые стали обращать жителей страны в христ. веру. Упоминает хронист и о др. христ. миссионерах — о св. *Анггаре* († 865), о принявшем мученическую смерть англ. еп. *Эскиле* (2-я пол. XI в.),

о прибывшем также из Англии еп. *Сигфриде*, который, по преданию, крестил швед. кор. *Олава Шёткунунга* (994/5–1021/22). В «Хронике...» отражены события из жизни норвеж. кор. *Олава I Трюггвасона* (995–999/1000; О. считал его «христианином только по имени» (*solo nomine Christianus*)). Подробнее О. рассказал о норвеж. кор. *Олаве II Святом* (1015–1028), его борьбе за власть в Норвегии и усилиях, направленных на укоренение христианства в стране.

Важное место в изложении событий швед. истории занимает рассказ о кор. *Эрике IX Святом* (1156–1160). Основа рассказа позаимствована из *Жития* (предположительно XIII в.), в к-ром швед. король представлен праведником, борцом за христ. веру. О. не только цитировал *Житие*, но и использовал его как тему для рассуждений. Он видел сокровенный смысл в том, что Эрик был избран королем в 1150 г. (согласно О., 1000, 100 и 50 — «самые совершенные числа»). Именно в этом году, подчеркивает хронист, из Англии прибыл еп. *Генрих* (Хенрик) и возглавил католич. Церковь в Швеции. Кор. Эрик Святой и еп. *Генрих* «являлись для всех людей словно двумя великими светочами» (ср.: Быт 1. 16): они просвещали народ и укрепляли его в христ. вере.

Дискуссионный вопрос о происхождении кор. Эрика Святого О. использовал для демонстрации неоспоримого авторитета католич. Церкви. Согласно *Житию*, Эрик был знатного рода; согласно др. источнику, он происходил из крестьян. О. был убежден, что Эрик Святой — аристократ, потому что это следует из проповедей и учения Церкви, к-рая не может ошибаться в вопросах, связанных с христ. верой. Но если король происходил из крестьян, тем большей чести, по мнению хрониста, он заслуживает, ведь в таком случае он достиг высокого положения лишь благодаря своим заслугам. О. убежден: неразумно оценивать человека, основываясь на происхождении, ведь все мы приходим от единого Отца. В рассуждениях об Эрике Святом хронист ссылаясь на ветхозаветные тексты и на сочинения блж. *Августина* и *Петра* из *Блуа* (*Chronica*. 1993. Bd. 1. S. 67–69; 1995. Bd. 2. S. 43).

Описывая события в Швеции в период зрелого и позднего средневе-

ковья, О. опирался преимущественно на рифмованные хроники XIV–XV вв.: «Хронику Эрика», «Хронику Карла» и др. Материал этих произведений он дополнил данными из др. источников — документов, анналов, откровений католич. св. *Бригиты*. Свообразным антиподом Эрика Святого в «Хронике...» представлен швед. кор. *Магнус II Эриксон* (1319–1364): он вел разгульную жизнь, не внимал советникам, пренебрегал наставлениями св. *Бригиты* и был наказан, потерпев поражение во время похода на Русь (кон. 40-х гг. XIV в.). Рассказывая о походах шведов на Русь, О. в традициях национальных историков изобразил русских жестокими, коварными и вероломными. Вместе с тем он смягчил нек-рые негативные характеристики: так, в отличие от автора «Хроники Эрика», О. не судил русским гореть в аду и не причислял их к язычникам.

С т. зр. стили историческое сочинение О. неоднородно. Нек-рые фрагменты написаны высоким слогом, украшены фигурами речи; др. части текста близки к стилю анналов и сводятся к перечислению событий (*Nyrin-Heuman*. 1944; *Scheglov*. 2018). Присутствует множество аллюзий на библейские тексты. «Хроника...» оказала значительное влияние на сканд. историков раннего Нового времени — шведов *Иоханнеса Магнуса* и *Олауса Магнуса*, датчанина *Арильда Витфельда*. Это сочинение стало важным источником для *Олауса Петри*, чья «Шведская хроника» в значительной степени основана на труде О. Совр. специалисты используют «Хронику...» О. как источник сведений о церковной и политической истории Швеции, исследуют произведение как памятник средневеков. исторической мысли.

Соч.: *Historia Suecorum Gothorumque* / Ed. J. Loccenius. Stockh., 1654; *Chronica regni gothorum* / Hrsg. E. Neuman, J. Öberg. Stockh., 1993–1995. 2 Bde; Из «Хроники Готского королевства» // «Для блага потомков»: У истоков швед. ист. мысли (XIII–XVI вв.) / Пер., предисл., коммент.: А. Д. Щеглов. М., 2018. С. 106–124.

Ист.: *Scriptores rerum svecicarum medii aevi* / Ed. E. G. Gejer, J. H. Schröder. Uppsala, 1828. Vol. 2: Roster från svensk medeltid / Ed. H. Aili e. a. Stockh., 1991.

Лит.: *Annerstedt C.* Upsala universitets historia. Uppsala, 1877. Т. 1; *Löw G.* Sveriges forntid i svensk historiskrivning. Stockh., 1908. Т. 1; *Schück H.* Illustrerad svensk litteraturhistoria. Stockh., 1926. Т. 1; *Nyrin-Heuman E.* Källkritiska, textkritiska och sprekliga studier till Ericus Olais *Chronica Gothorum*. Lund, 1944; *Arnoldsson S.*



Ericus Olai och periodindelningen i Sveriges historia. Göteborg, 1953; *Nygren E.* Ericus Olai // Svenskt biografiskt lexikon. Stockh., 1953. Vol. 14. S. 216; *Ferm O.* När och för vem skrev Ericus Olai sin Chronica regni gothorum? // *Lychnos*. Uppsala, 1993. S. 151–167; *Tjällén B.* Church and Nation: The Discourse on Authority in Ericus Olai's Chronica regni gothorum. Stockh., 2007; *idem.* Ericus Olai som historiker: Replik till A. Scheglov // *Historisk tidskrift*. Stockh., 2016. Bd. 136. N 4. S. 679–689; *Scheglov A.* Ericus Olai och Adam av Bremen // *Ibid.* 2014. Bd. 133. N 2. S. 145–169; *idem.* Ericus Olai som krönikeskrivare: Svar till B. Tjällén // *Ibid.* 2018. Bd. 138. N 1. S. 103–114.

А. Д. Щеглов

ОЛБРАЙТ [англ. Albright] Уильям Фоксуэлл (24.05.1891, Кокимбо, Чили — 19.09.1971, Балтимор, Мэриленд), амер. востоковед, эпиграфист, филолог, один из основоположников археологии библейской и археологического направления географии библейской. Основной его труд — «От каменного века к христианству: монотеизм и исторический процесс» (1940; *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process*). О. род. в семье амер. христ. миссионеров, вернувшихся в США в 1903 г.; старший из 6 детей. Окончил ун-т В. Айовы. В 1916 г. получил стипендию в ун-те Джонса Хопкинса (Балтимор, Мэриленд), где изучал историю Древнего мира, древние и современные языки (греческий, латынь, древнееврейский, аккадский, немецкий и французский). В этот период большое влияние на О. оказал проф. семитской филологии П. Хаупт. В 1916 г. О. сдал экзамен и получил степень доктора за дис. «Ассирийский эпос о потопе» (*The Assyrian Deluge Epic*).

В 1918 г. О., инвалид с детства, призван в армию США. Вскоре, по возвращении из армии, он впервые посетил Палестину. В 1927 г. получил звание профессора в ун-те Джонса Хопкинса, оставался именованным профессором с 1928 по 1958 г., вплоть до ухода на пенсию. Занимал должность директора *Американской школы исследований Востока* в Иерусалиме (1920–1929, 1933–1936).

Перу О. принадлежат неск. монографий и более тысячи научных статей. Основные монографии: «Яхве и боги Ханаана», «Археология Палестины: от Каменного века до христианства», «Библейский период от Авраама до Ездры». О. был редактором серии «Anchor Bible Series» книг, посвященных прор. Иеремии, Евангелию от Матфея и Откровению Иоанна Богослова.

Важнейшим вкладом О. в науку считается формирование нового подхода в изучении библейской археологии, объектом к-рой он рассматривал все библейские страны, от Индии до Испании и от юга России до юга Аравии, их историю начиная с 10-го тыс. до Р. Х. (или ранее) и до наст. времени. Опираясь на новейшую методологию анализа текста, О. настаивал на привлечении археологического, в частности палестинского, материала для исследования истории Др. Израиля в широком контексте истории древнего Ближ. Востока.

О. считается основателем библейского археологического движения. Особенно примечательно то, что, используя методы нем. радикальной библейской критики и основываясь на результатах своей археологической работы, он пришел к выводу, что библейские источники в целом довольно достоверны. О. поощрял публикации, к-рые иллюстрировали, помогали понять и в конечном счете подтверждали данные библейских источников. Так, он настаивал на том, что в целом картина книги Бытия — исторична, и нет причин сомневаться в общей точности биографических деталей (напр., таких исторических фигур, как Авраам). Аналогичным образом он утверждал, что археология доказывает историчность кн. Исход и завоевания Ханаана, описанные в книгах Иисуса Навина и Судей.

Первые раскопки О. провел на Тель-эль-Фуль (1922), к-рый он идентифицировал как библейскую Гиву Саулову, затем в течение 4 (вместе с М. Г. Кайлом) сезонов раскопок на Тель-Бейт-Мирсим (1926, 1928, 1930, 1932) он отождествил этот тель с библейским Давиром (Дебиром) (Кириаф-Сефер). Эти работы и публикации материалов в 1932 г., а также инновационный подход к обработке керамики закрепили за О. репутацию ведущего специалиста-археолога. Созданная им хронология (публикации 1926–1933 гг.) керамики железного и бронзового веков, несколько скорректированная в последующие десятилетия, не утратила актуальности и по-прежнему используется учеными. О. вслед за У. М. Питри, впервые предпринявшего попытку датировать палестинскую керамику, разработал систему керамических типов II и раннего I тыс. до Р. Х., спо-

собствовавшую углубленному подходу к изучению керамики. Он установил новые стандарты для публикации найденных артефактов: внимание уделялось не только целым сосудам, но также и их фрагментам, профили предметов рисовали с большой точностью, делали качественные фотоснимки. Типология О. послужила началом систематического исследования библейских памятников Палестины, а в посл. и вост. берега Иордана, изученного его учеником Н. Глюком.

О. принял участие в экспедициях в Беф-Цуре (1933) и Вефиле (1934), еще раз исследовал Тель-эль-Фуль (1933) и копал на Хирбет-эль-Адар (1934), присоединился к экспедиции, работавшей в Петре. Последние его раскопки были в Сарабит-эль-Хадиме (Синайская пустыня) (с У. Филлипсом, 1947–1948) и в вади Байхан (Йемен, 1949–1951).

О. мало интересовала методология полевой работы, и он использовал опыт предшественников, в частности метод Райзнера-Фишера, уже тогда подвергавшийся критике (см. в ст. *Археология библейская*). Снятие слоев целиком на Тель-Мегиддо экспедицией Чикагского ун-та О. считал оптимальным способом ведения археологических работ, сводящим к минимуму вероятность стратиграфических ошибок. Полевая археология представлялась ему в большей степени искусством, чем наукой, и 1-ю главу книги о палестинской археологии (*The Archaeology of Palestine*. L., 1954) О. назвал «Искусство раскопок палестинского телья»; главным же инструментом анализа материала для него всегда оставалась типология керамики. Многочисленные рецензии О. на опубликованные отчеты о раскопках различных памятников (в 1921–1970 он написал рецензии на 383 книги) позволяют выделить критерии оценки О. таких работ: во-первых, необходимо публиковать отчет как можно скорее по окончании раскопок, во-вторых, иллюстрации керамических изделий должны быть высокого качества и, в-третьих, составитель отчета не должен подгонять под собственные теории результаты раскопок.

В области изучения эпиграфики особый интерес у О. вызывало протохананейское письмо (наиболее ранний северо-западносемитский алфавит). Помимо небольшого числа



надписей, обнаруженных в Палестине, он изучал и те, к-рые были найдены Питри на юго-западе Синайского п-ова.

После обнаружения рукописей в районе Мёртвого м. (1947, см. в статьях *Кумран, Кумранская община*) О. первым предложил их правильную датировку (в научном сообществе нек-рые считали свитки подделкой или датировали их средними веками). Еще в 1932 г. О. датировал т. н. папирус Нэша II в. до Р. Х., и при получении фотографий свитков из района Мёртвого м. ему хватило беглого взгляда, чтобы понять, что это древние рукописи. Оценка возраста свитков, которую предложил О., сыграла ключевую роль в определении их подлинности и важности и позволила в сжатые сроки выкупить их и передать для последующей консервации.

Исследования О. и его научная репутация имели большое влияние на дальнейшее развитие левантйской археологии и на амер. систему теологического образования в XX в. Он руководил работой 57 диссертантов, его учениками были такие ведущие библеисты и востоковеды, как Й. Фитцмайер, Ф. М. Кросс, Р. Э. Браун, Д. Н. Фридман и др. В 70-х гг. XX в. главные представители «ревизионистской школы», Т. Томпсон, Дж. ван Сетерс, Н. Питер Лемке, Ф. Р. Дейвис, критически переосмыслив, развивали идеи О. о взаимосвязи археологических данных и письменных источников (*Dever*. 1993).

О. был членом целого ряда научных об-в: Американского восточного об-ва (директор, 1935), Американского философского об-ва (вице-президент, 1956–1959), Американской школы исследования Востока, Международной организации исследователей ВЗ (президент, 1956–1957), Палестинского исследовательского об-ва (президент, 1921–1922, 1934–1935), Об-ва библейской лит-ры (президент, 1939), Британской академии (член-корреспондент, 1967). Соч.: *The Archaeology of Palestine*. Harmondsworth, 1949; *An Indexed Bibliography of the Writings of W. F. Albright: Published in Honor of his 50th Birthday* / Ed. R. Orlinsky. New Haven (Conn.), 1941; *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process*. Baltimore, 1946; *Yahweh and the Gods of Canaan: An Hist. Analysis of Two Contrasting Faiths*. L., 1968;

Лит.: *Freedman D. N., ed. The Published Works of W. F. Albright: A Comprehensive Bibliography*. Camb., 1975; *King P. J. American Archaeology in the Mideast*. Phil., 1983; *Greenberg R. New*

Light on the Early Iron Age at Tell Beit Mirsim // *BASOR*. 1987. Vol. 265. P. 55–80; *Beek G. W., van. The Scholarship of W. F. Albright: An Appraisal*. Atlanta, 1989; *Moorey P. R. S. A Century of Biblical Archaeology*. Louisville, 1991; *Running L. G., Freedman D. N. W. F. Albright: A 20th-Century Genius*. Berrien Springs (Mich.), 1991; *Dever W. G. What Remains of the House that Albright Built?* // *BiblArch*. 1993. Vol. 56. N 1. P. 25–35; *Long B. O. Planting and Reaping Albright: Politics, Ideology, and Interpreting the Bible*. Univ. Park, 1997; *Finkelstein I., Silberman N. A. The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of its Sacred Texts*. 2001; *Beaulieu P.-A. W. F. Albright and Assyriology* // *NEA*. 2002. Vol. 75. N 3. P. 11–16; *Brody A. From the Hills of Adonis through the Pillars of Hercules: Recent Advances in the Archaeology of Canaan and Phoenicia* // *Ibid.* P. 69–80; *Crawford S. W. The Dead Sea Scrolls: Retrospective and Prospective* // *Ibid.* P. 81–86; *Dessel J. P. Reading between the Lines: W. F. Albright «In» the Field and «On» the Field* // *Ibid.* P. 43–50; *Elliott M. Biblical Interpretation Using Archeological Evidence, 1900–1930*. Lewiston (N. Y.), 2002; *Gitin S. The House that Albright Built* // *NEA*. 2002. Vol. 65. N 1. P. 5–10; *Hamilton G. J. W. F. Albright and Early Alphabetic Epigraphy* // *Ibid.* P. 35–42; *Herr L. G. W. F. Albright and the History of Pottery in Palestine* // *Ibid.* P. 51–55; *Davis Th. W. Shifting Sands: The Rise and Fall of Biblical Archaeology*. N. Y., 2004; *Schloen J. D. W. F. Albright and the Origins of Israel* // *Ibid.* P. 56–62; *Wright J. E. W. F. Albright's Vision of Israelite Religion* // *Ibid.* P. 63–68; *Feinman P. D. W. F. Albright and the Origins of Biblical Archaeology*. Berrien Springs (Mich.), 2004; *idem. Canaanites, Catholics, and Chosen People: W. F. Albright's Biblical Archaeology* // *NEA*. 2012. Vol. 65. N 1. P. 148–160.

К. Якобинец, С. Тарханова

ОЛЕАРИЙ [лат. Olearius; Эльшлегель, нем. Oehlschlegel/Ölschläger] Адам (1599 или 1600 (по др. данным – 16.08.1603), Ашерслебен, Саксония – 22.02.1671, замок Готторп (Готторф) близ г. Шлезвиг, герцогство Шлезвиг-Гольштейн), нем. ученый и дипломат, секретарь и советник посольства герц-ва Шлезвиг-Гольштейн в Русском гос-ве и Персии (1633–1639), автор описания Русского гос-ва. Из семьи портного. Учился на теологическом фак-те Лейпцигского ун-та (с 1620), параллельно изучал философию и математику, в 1627 г. получил степень магистра философии. Во время обучения и работы в ун-те изменил свою нем. фамилию на ее лат. перевод – Olearius, под к-рым опубликовал все свои работы. Преподавал в гимназиях св. Николая (с нач. 30-х гг. XVII в. помощник ректора) и св. Фомы, с 1632 г. ассессор философского фак-та Лейпцигского ун-та и член ученого об-ва «Klein Fürsten-Kollegium».

В связи с событиями Тридцатилетней войны О. был вынужден покинуть Лейпциг и оказался при дворе



А. Олеарий.
Портрет. 1669 г.
Худож. Ю. Овенс
(Государственный музей искусств,
Копенгаген)

герц. Шлезвиг-Гольштейнского Фридриха III. В 1633 г. герцог решил снарядить посольство в Русское гос-во и Персию для установления торговых отношений. О. был рекомендован на должность секретаря посольства как человек ученый и имевший способности к языкам. Есть предположения о том, что О. изучал рус. язык и сочинения о Русском гос-ве еще до прибытия в Москву. Однако свободно по-русски он не изъяснялся, о чем свидетельствуют фонетические черты его записей о языке и речи. Посольство возглавили дипломат и законовед Филипп Крузиус (с 1649 Крууз) и гамбургский купец Отто Брюгман. Путь посольства состоял из двух частей: приезд в Москву для получения разрешения на дальнейшую поездку в Персию по рус. землям (нояб. 1633 – апр. 1635) до столицы Персии г. Исфахан (окт. 1635 – авг. 1637). Обратный путь посольство проделало в дек. 1637 г. – авг. 1639 г.

С 1639 г. О. жил в замке Готторп, состоял придворным математиком, археологом и антикваром при герцогском дворе. В 1643 г., когда он посетил Москву в 3-й раз, царь Михаил Феодорович предложил ему остаться в Русском гос-ве в качестве придворного астронома и землеведа. О. отказался, полагая, что жители Москвы будут считать его волшебником и чернокнижником. По др. данным, ему было предложено место в герцогском совете Шлезвиг-Гольштейна, и он предпочел эту должность, обещавшую ему стабильное социальное и материальное положение. С 1649 г. заведовал кунстка-

мерой и б-кой, к-рую значительно обогатил вывезенными им с Востока персидскими и арабскими рукописями. Составил описание Готторпской кунсткамеры, работал над арабско-персидско-турецким словарем (не опубл.), перевел на нем. язык поэмы Абу Мухаммада Саади «Гулистан» (Розовый сад) и басни Лукмана. Автор кратких эпиграмм-сентенций. Вероятно, курировал работы и внес значительный вклад в создание Готторпского глобуса (1651–1664; см.: *Карпеев*. 2003. С. 12–16), который в 1713 г. подарен царю Петру I и в 1717 г. был привезен в С.-Петербург (Там же. С. 30–35).

О. похоронен в кафедральном соборе св. Петра в г. Шлезвиг.

Наибольшую известность получило сочинение О. «*Offt beehrte Beschreibung der neuen orientalischen Reise so durch Gelegenheit einer Holsteinischen Legation an den König in Persien geschehen durch M.*» (Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно; впервые опубл. на нем. языке

ненные на меди рисунки с изображениями и планами городов, зарисовками местных жителей и событий, очевидцем к-рых был О. (напр., обрядов поминовения усопших на кладбище в Троицкую родительскую субботу, освящения воды на Медовый Спас (1 авг.) и т. д.). Авторами рисунков были сам О. и врач посольства Г. Граман.

Книга О. приобрела широкую известность в Европе еще при жизни автора и уже с 50-х гг. XVII в. переводилась на английский, голландский, итальянский и французский языки. За свой труд О. был принят в члены лит. Плодоносного об-ва (*Die Fruchtbringende Gesellschaft*, лат. *Societas fructifera*) в Веймаре, в к-ром состоял под именем Многотрудник (*Vielbemühter*). Современники называли его голштейнским Плинием (*holsteinischer Plinius*) и готторпским Улиссом (*gottorffischer Ulysses*; Одиссеем).

Первый русский перевод «Описания...» сделан в кон. XVII или в нач. XVIII в., но остался не издан.

В рукописном тексте перевода (8 кн.; РНБ ОР. F.IV.115) О. назван «славным издателем Адамом Алиарием»; из заглавия

*Монастырь.
Гравюра из кн. «Описание
путешествия в Московию...».
Ок. 1647 г.*

следует, что перевод был сделан с нем. издания 1658 г. и включал помимо собственно «Описания...» переводы О. басен Лукмана и сочинений Саади. Первое полное издание труда О. на русском языке вышло в 1868–1869 гг. в ЧОИДР в переводе П. П. Барсова (отдельное изд.— М., 1870). В 1906 г. появился неполный, но значительно доработанный перевод «Описания...», сделанный А. М. Ловягиным.

В книге О. часто ссылался на предшественников, писавших о Русском гос-ве, однако уже в предисловии отметил тот факт, что он старался проверять и по возможности исправлять их сообщения.

Описания религии и церковного быта Русского гос-ва занимают 12 глав 3-й книги «Описания...» (Гл. 21, 23–32). Сведения О. о церковном быте подробны и энциклопедичны:

он привел списки митрополитов, объяснил символику правосл. крестного знамения, опубликовал переводы текстов молитв. Большое внимание О. уделял не только описанию архитектуры церквей и внешнему облику духовенства, но и связанным с церковью обычаям, проведению церковной службы и организации церковных дел в целом. О. сообщал, что видел слав. Библию и слушал чтение 1-й главы Евангелия от Иоанна, к-рая, по его словам, оказалась «вполне согласно с нашим текстом» (Описание. 1906. С. 22).

О. отметил огромное количество церквей в Москве: в одном Кремле он насчитал их 52, а по всей Москве — около 2 тыс., и при них — «попов или священников в Москве имеется до 4-х тысяч, в виду большого количества церквей; в иных церквах, которые побольше, имеются 6, 8 и до 10 священников» (Там же. С. 329). По сведениям О., князья и бояре часто содержали одну или неск. собственных домашних церквей и священников при них. Как и многие его предшественники, О. отмечал, что в основе монастырской жизни, как и литургии, был устав св. Василия Великого (Там же. С. 311). В книге содержатся краткие описания некоторых рус. мон-рей: Троице-Сергиева, новгородского Антониева, Варлаамиева Хутынского. О. отмечал, что в монастыри «иные направляются... и добровольно из особого благочестия, причем поступают так и весьма богатые люди» (Там же. С. 331). Он подробно описал ряд правосл. церковных праздников, таинств и церковных обрядов, очевидцем к-рых был О. отметил, что год у русских начинался 1 сент., лето-счисление было «греческим» (от Сотворения мира) и на каждый день года приходилась память одного или неск. святых, причем духовенство было «обязано в чести этих святых читать, петь и служить обедни» (Там же. С. 41, 311). О. описал празднование Покрова Пресв. Богородицы (при этом не дав ему названия; Покров отмечается только вост. славянами), Входа Господня в Иерусалим, Пасхи и т. д. О. привел список 13 великих правосл. праздников, к-рые полностью соответствовали двенадцатым праздникам, за исключением Пасхи (Там же. С. 311). Отмечал веротерпимость русских по отношению ко всем иноверцам, кроме католиков и иудеев.



в 1647). Основу «Описания...» составил отчет О. о поездке, который он представил герц. Фридриху III по возвращении. Впосл., во 2-м издании (1656; неоднократно переиздавалось) О. серьезно переработал текст, после чего его сочинение стало представлять собой одновременно путевой журнал, энциклопедическое описание Русского гос-ва и Персии и этнографические заметки, перемежавшиеся многочисленными личными подробностями, стихотворениями, перечнями, речами, произнесенными различными лицами, выдержками из деловых документов (грамот герц. Фридриха III, эстонских и латышских клятв, писем и т. д.). Текст дополняли выпол-

Описывая религ. быт, О. обращал внимание прежде всего на то, что значительно отличалось от быта европейцев — католиков и протестантов, напр., значение иконы в жизни правосл. человека: иконы во множестве присутствовали в домах, их брали с собой воины, отправляясь в поход; для совершения таинств Крещения или Венчания также требовалась икона. По сведениям О., иконы почитались настолько, что их нельзя было купить, только выменять или «обменять» на деньги в специальном Иконном ряду. Особо почитались в Москве и реликвии: напр., греч. монахи от К-польского и Иерусалимского патриархов являлись к рус. царю дважды или трижды в год, привозили святыни, а за них в качестве милостыни получали значительные суммы денег. Также О. отмечал, что в церквях не читают проповеди (Там же. С. 296, 312).

Удивительным для О., как и для мн. иностранных путешественников до него, было количество постных дней в правосл. церковном календаре. Одной из характерных черт набожности правосл. человека О. называл раздачу милостыни, однако считал этот обычай скорее недостатком, что было связано с этическими взглядами протестанта О. Для него было неприемлемо, что «люди, которые не только много средств жертвуют на церкви и монастыри, но, кроме того, щедрою рукою раздают милостыню бедным», одновременно «не очень совестятся обмануть своего ближнего при покупке, продаже и других делах» (Там же. С. 343).

К наиболее характерным недостаткам рус. духовенства и монашества О. относил низкий уровень образования: незнание ими латинского и греческого языков, а также частую неосведомленность в вопросах веры («едва десятый из них, да и вообще из русского простонародья... знает «Отче наш»»; см.: Там же. С. 332). Описал он и происшедший в Архангельске случай, когда 2 священника краской нанесли на иконы знаки, чтобы напугать прихожан (Там же. С. 317).

Рисунки с изображением городов Русского гос-ва в книге О. являются ценным источником для изучения рус. архитектуры и градостроительства XVII в.

Соч.: Kurtze Erinnerung und Bericht von der grossen und erschrecklichen Sonnen-Finsterniß so dieses 1630. Jahrs den letzten Maij... sich sehen lassen. Lpz., 1630; Lustige Historia woher das Tabacktrincken kompt. Schlesswig, 1643; Persianischer Rosenthal. Schlesswig, 1654; Davies J.

of *Kidwelly*. Travels of the Ambassadors sent by Frederic, Duke of Holstein, to the Great Duke of Muscovy and the King of Persia. L., 1662, 1669²; Kurtzer Begriff einer holsteinischen Chronik. Schlesswig, 1663; Gotorffische Kunst-Kammer, Worinnen Allerhand ungemeyne Sachen, So theils die Natur, theils kunstliche Hande hervorgebracht und bereitet. Schlesswig, 1674; Auserlesene Gedichte / Hrsg. W. Müller. Lpz., 1822; Подробное описание путешествия голштинского посольства в Московию и Персию в 1633, 1636 и 1638 годах, составленное секретарем посольства А. Олеарием // ЧОИДР. 1868. Кн. 1. Отд. 4. С. 1–76 (отд. паг.); Кн. 2. Отд. 4. С. 1–102 (отд. паг.); Кн. 3. Отд. 4. С. 103–226; Кн. 4. Отд. 4. С. 227–388; 1869. Кн. 1. Отд. 4. С. 389–530; Кн. 2. Отд. 4. С. 531–692; Кн. 3. Отд. 4. С. 693–796; Кн. 4. Отд. 4. С. 797–920; То же, перизд.: М., 1870; Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно / Введ., пер., примеч. и указ.: А. М. Ловягин. СПб., 1906; *Baron S. H.* The Travels of Olearius in 17th-Cent. Russia. Stanford, 1967.

Лиг.: *Костомаров Н. И.* Очерк домашней жизни и нравов великорус. народа в XVI и XVII ст. СПб., 1860; *Ключевский В. О.* Сказания иностранцев о Моск. гос-ве. М., 1866; *Барсов П. П.* Предисловие переводчика к рус. переводу путешествия Олеария // ЧОИДР. 1868. Кн. 1. Отд. 4. С. 1–XIV; *Рущинский Л. П.* Религиозный быт русских по сведениям иностр. писателей XVI и XVII вв. М., 1871; *Усов Д.* Иноземцы в Московии: (Путешествие Олеария в Россию). М., 1917; *Латто-Данилевский А. С.* Россия и Голштиния: Очерк из истории германо-рус. отношений в XVIII в. // ИА. 1919. Кн. 1. С. 255–282; *Полиевктов М. А.* Европейские путешественники XIII–XVIII вв. по Кавказу. Тифлис, 1935. С. 150–155; *Алексеев М. П.* Сибирь в известиях зап.-европ. путешественников и писателей: Введ., тексты и коммент. XIII–XVII вв. Иркутск, 1941. С. 287–300; *Rauch K.* Seidenstraße über Moskau: die große Reise von Adam Olearius nach Moskau und Isphahan zwischen 1633 und 1639. Münch., 1960; *Liszkowski U. A.* Olearius Beschreibung den Moskauer Reiches // *Kopelew L., Keller M.* Rußland und Russen aus deutscher Sicht. Münch., 1985. S. 223–263; *Dinnhaupt G. A.* Olearius (1599–1671) // Personalbibliographien zu den Drucken des Barock. Stuttg., 1991. Bd. 4. S. 2979–3004; *Prinz F.* Von den Historien fremder Völker. Des A. Olearius Gesandtschaftsreisen durch Rußland u. Persien // *Damals*. 1992. Bd. 24. S. 850–866; *Данилевский Р. Ю.* Между барокко и Просвещением: (А. Олеарий — путешественник и писатель) // Дипломаты — писатели; писатели — дипломаты. СПб., 2001. С. 66–82; *Карпеев Э. П.* Большой Готторпский глобус. СПб., 2003; *Чеснокова Н. П.* Христианский Восток и Россия. Полит. и культурное взаимодействие в сер. XVII в. М., 2011.

А. А. Преображенская

ОЛЕВИАН [нем. Olevian; лат. Olevianus] Каспар (10.08.1536, Трир — 15.03.1587, Херборн), нем. реформатский теолог, один из авторов *Гейдельбергского катехизиса*. О. род. в семье городского советника Герхарда Олевига, главы гильдии пекарей, и Анны Зенциг. Был воспитан в католич. вере. Трир являлся столицей одноименного курфюршества, возглавляемого католич. князем-епископом,

в соборе города хранится почитаемая реликвия — хитон Иисуса Христа. О. учился в школе, принадлежавшей *братьям общей жизни*, — полумонашеской общине, воспитывавшей мальчиков в русле религ. течения «нового благочестия» (см. *Devotio moderna*). В 1550 г. О. покинул Трир и отправился во Францию изучать право. Он посещал занятия в ун-тах Парижа, Орлеана и Буржа, где, по-видимому, познакомился с франц. гугенотами и их учением. Поворотным этапом в жизни О. стала смерть в 1556 г. его друга, Германа Людвиг фон Пфальца (сына курфюрста Фридриха III Благочестивого), утонувшего во время водной прогулки по р. Орон. О., попытавшийся спасти Людвиг, также едва не погиб. В момент, показавшийся ему последним в его жизни, О. попросил Бога о помощи и поклялся нести людям Трира свет Евангелия. В 1557 г. он окончил ун-т Буржа и вернулся в Трир, чтобы работать адвокатом. Однако он не забыл свое обещание Богу и через 8 месяцев оставил Трир и отправился в Швейцарию. Учился в Женеве у Ж. Кальвина, в Цюрихе у Петра Вермилия (1499–1562) в Scola Carolina, где слушал Г. Буллингера, и в Лозанне у Теодора Безы. О. провел в Швейцарии 2 года, изучая теологию, иврит и др. дисциплины, к-рые могли понадобиться в его пасторском служении. По возвращении в Трир получил место преподавателя философии и логики в лат. школе. В качестве учебника О. использовал «Диалектику» Ф. Меланхтона. 9 авг. 1559 г. выступил с 1-й проповедью, точнее публичной лекцией, на немецком языке, в которой изложил основные положения «катехизиса Реформации». Лекция имела успех, и О. получил разрешение проповедовать перед народом, выбрав первой темой «оправдание верой». Количество слушателей росло, и О. был вызван на заседание городского совета, где, несмотря на недовольство нек-рых советников, голосованием было принято решение о возможности для О. продолжить проповедовать, но не в зданиях, принадлежавших городу.

Вскоре после этого в Трире появилась быстро увеличивавшаяся кальвинистская община. Ситуация изменилась, когда на события в Трире обратил внимание князь-архиепископ Йоханн фон дер Лайен.



К. Олевиян.
Гравюра. 1662 г.

(Австрийская национальная б-ка,
Вена)

Он с войском вошел в город, запретил любые некаатолич. собрания и проповеди и отправил О. в тюрьму. Сторонникам Реформации был предложен выбор: изгнание или покаяние и возвращение в католич. веру. Через 10 недель благодаря заступничеству курфюрста Пфальца Фридриха III и заплаченному им огромному штрафу О. был выпущен из тюрьмы и отправился в Гейдельберг. В местном ун-те он получил степень д-ра теологии и должности профессора догматической теологии. Несмотря на открывшиеся перспективы научной карьеры, О. отдал предпочтение практической деятельности и совмещал должности пастора ц. св. Петра, а затем ц. Св. Духа и придворного проповедника. В этот период О. написал небольшой катехизис для использования в общине и неоднократно беседовал с курфюрстом о теологии Кальвина, а также высказывался в поддержку «жневской теократии». В 1561 г. О. женился на Филиппине, вдове из г. Мец, в этом браке родилось 3 детей. В 1562 г. курфюрст создал церковный совет, в который вошел О., и решил издать катехизис, где прояснялись бы спорные богословские вопросы. Катехизис должен был стать основой для последующего религ. воспитания и образования в Пфальце. Его написание было поручено З. Урсину и О. Итоговый текст Гейдельбергского катехизиса был составлен на основе 3 вариантов: 2 текстов Урсина, написанных на латыни, и немецкого текста, составленного О. под ред. Фридриха III.

Первое издание катехизиса на нем. языке вышло в февр. 1563 г. под заголовком «Катехизис, или Христианское наставление для обучения верующих в церквах и школах курфюршества Пфальца». О. сопровождал курфюрста в его поездках на религ. диспуты в Маульбронне (1564), Оппенхайме (1565) и Амберге (1566–1557). В 1576 г. Фридрих III Благочестивый скончался, и курфюрстом стал его сын — Людвиг, лютеранин и противник кальвинистов. О. был уволен, помещен под домашний арест, а затем выдворен из города. В 1577 г. он принял приглашение гр. Людвигу Витгенштейна и поселился с семьей в Берлебурге, где учил и воспитывал сыновей графа. В этот период О. составил т. н. Крестьянский катехизис — вариант катехизиса, предназначенного для простого народа. В 1584 г. по приглашению графа Нассау-Дилленбургского Йоханна О. переехал в Херборн. Он стал капелланом графа, продолжал проповедовать перед народом в городской церкви и принял деятельное участие в создании Академии Херборна — 1-й реформатской высшей школы в нем. княжествах, где стал ректором и профессором догматики. В 1585 г. О. опубликовал соч. «О сущности [природе] Завета Благодати между Богом и избранными» (*De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos*. Gen., 1585), ставшее одним из наиболее известных ранних сочинений, посвященных теологии завета. В 1586 г. председательствовал на Херборнском синоде, где 26 представителей местных конгрегаций из различных территориальных церквей объединились в единую реформаторскую церковь. После долгих дискуссий было принято решение создать церковную конституцию, включающую элементы как пресвитериального, так и консисториального устройства. В дек. того же года при посещении больных О. в результате несчастного случая получил тяжелые травмы, от которых скончался в марте 1587 г.

Соч.: *Expositio Symboli Apostolici, sive articulorum fidei*. Francofurti, 1576; *Epistolam Deum Pauli Apostoli ad Romanos notae*. Genevae, 1579; *In Epistolam Deum Pauli Apostoli ad Galatas notae*. Genevae, 1581; *In epistolas Pauli ad Philippenses et Colossenses notae*. Genevae, 1585. Лит.: *Scott Clark R.* Caspar Olevian and the Substance of the Covenant: The Double Benefit of Christ. Edinb., 2005; *Muhling A.* Caspar Olevian: Christ, Kirchenpolitiker und Theologe. Zug, 2008.

И. Р. Л.

ОЛЕГ [древнерус. Олгъ, Ольгъ] (ум. — после 2.09.911), кн. Киевский (кон. IX — 1-я четв. X в.). Первый из правителей Древнерусского гос-ва, чье имя засвидетельствовано в офиц. документе — тексте русско-визант. договора, заключенного 2 сент. 911 г. Имя князя является древнерусской адаптацией распространного древнесканд. имени Helgi, соответствующего древнеисл. helgi (слабая форма прилагательного heilagr; в языческую эпоху — священный, сакральный).

Источники сведений о жизни и деятельности О. Главный и практически единственный источник сведений о деятельности О. — древнерус. летописи, прежде всего «Повесть временных лет» (ПВЛ) и Новгородская I летопись младшего извода (НПЛ), к-рые существенно сходятся в определении статуса О., в изображении его деяний и в датировках связанных с его именем событий, включая дату его смерти. Главным различием является соотношение деятельности О. и кн. *Игоря*: в ПВЛ О. представлен родичем кн. *Рюрика* («от рода его суца» — ПСРЛ. Т. 1. Стб. 22), опекуном малолетнего кн. Игоря и киевским князем, совершившим поход на К-поль. Согласно ПВЛ, после смерти О. в 912 г. к власти пришел кн. Игорь. В НПЛ О. изображен воеводой кн. Игоря, совершившего неудачный поход на К-поль, осуществившим 2-й поход уже сам. Сообщение о смерти О. помещено под 922 г. Эти и более частные различия породили множество интерпретаций сохранившихся текстов и большое количество реконструкций событий кон. IX — нач. X в., к-рые основываются прежде всего на том, какому варианту (ПВЛ или НПЛ) отдается приоритет, при этом подавляющее число историков опираются на описание в ПВЛ.

По мнению А. А. *Шахматова*, НПЛ в целом отразила Начальный свод 90-х гг. XI в. и, соответственно, представляет более ранний текст, нежели ПВЛ (*Шахматов*. 2001. С. 228–243; относительно точным считают отражение Начального свода в НПЛ А. А. *Гишпиус* (см.: *Гишпиус*. 2012. С. 47) и ряд др. исследователей). Однако при этом Шахматов считал, что повествования об О. — князе, а не воеводе присутствовали уже в реконструированном им Древнейшем летописном своде 30-х гг. XI в. в составе «Сказания о первых русских

князьях» и потому ПВЛ в данном случае содержит более раннюю редакцию сказания об О., нежели НПЛ.

Все даты как ПВЛ, так и НПЛ условны, т. к. хронологическая сетка была внесена в летописный текст не ранее 70-х или 90-х гг. XI в. Все датировки для IX и большей части X в., за исключением 3 или 4 (Назаренко. 2016. С. 626–627), — результат собственных расчетов летописца, основанных на неск. датах, к-рые заимствованы из визант. источников и касаются собственно визант. истории. Ненадежность летописных датировок побуждает исследователей пересматривать хронологию описанных в этих текстах событий, связанных с О. Так, на основе отождествления О. с Х-л-г-у из «Кембриджского документа» К. Цукерман определил время правления О. как 911–941 гг. (Цукерман. 2007. С. 344–347). В связи с появлением сведений о росах в византийских источниках только в нач. X в., после почти 40-летнего молчания, у историков вызывает сомнение летописная датировка захвата О. Киева (882): это событие они предлагают отнести к самому кон. IX в. или даже нач. X в. (Щавелев. «Держава Рюриковичей». 2017). Единственными достоверными и опорными для исторических построений датами являются 2 сент. 911 г. (заключение О. договора с Византией) и 941 г. (нападение на К-поль кн. Игоря и разгром его войска в сент. того же года, засвидетельствованные в визант. источниках — см.: Половой. 1961).

За исключением бесспорного упоминания О. в русско-визант. договоре 911 г. в качестве «великого князя рускаго», от лица к-рого заключался этот договор, визант. источники О. не знают.

С походом О. на К-поль нередко связывают сообщение о росах-дромитах в «Хронике» Псевдо-Симеона при описании событий 904 г. (Symeonis Magistri. 2006. Р. 84*–91*, 139*). По обоснованной гипотезе А. Карпозилоса, это сообщение заимствовано из несохранившегося географического (или географо-этимологического) трактата (Карпозилос. 1988. С. 115–117). Как убедительно показал П. В. Кузенков, пассаж о росах «был вставлен на каком-то этапе в текст одной из хроник семейства Симеона Логофета (в виде схий?), а в редакции Псевдо-Симеона даже вытеснил основное по-

вестование» (Кузенков. 2011. С. 22), в к-ром речь шла или просто имелось упоминание о росах. Однако никаких указаний на то, что в этом месте говорилось именно о походе О., как полагает Кузенков (Там же. С. 25), нет: в сохранившемся тексте рассказывается о войне византийцев на море с араб. адмиралом Львом Триполитом, разгромленным патриkiem Имерием в 905/6 г. Более вероятно, что упоминание росов связано не с походом О. (Щавелев. «Держава Рюриковичей». 2017. С. 86–87), а с их участием в событиях 905/6 г. и 910–911 гг. (имп. Константин VII Багрянородный в трактате «О церемониях» (Const. Porphyr. 2012. Р. 651) писал об использовании Имерием отряда из 700 росов в морском походе против арабов в последние годы жизни имп. Льва VI Мудрого (886–912): по традиционному мнению исследователей, речь шла о сражении у о-ва Крит в окт. 911, по мнению Э. Арвейлер и К. Цукермана, — о походе в Сирию 910 г. (Ahrweiler. 1966. Р. 113. Note 4; Zuckerman. 2015. Р. 73–91; Роменский. 2017. С. 177)). Лишь в одном источнике, возможно, содержится намек на поход О.: по осторожному предположению А. П. Каждана, в комментарии Космы Иерусалимского на стихи Григория Назианзина упоминается о передвижении моноксил (так обычно назывались в византийских источниках корабли росов) по суше (Каждан. 1991. С. 149–150), что может (но не обязательно) служить отголоском тактического маневра О., описанного в летописи, — перемещения кораблей по земле, чтобы обойти препятствие на воде.

Среди достаточно многочисленных сообщений вост. авторов о русах (росах) начиная еще с IX в. (Ибн Хордадбех) выделяются 3, к-рые относятся в историографии с действительностью О. В кн. «Золотые копи и россыпи самоцветов» (ок. 947–948, переработана в 956) аль-Масуди упомянул 3 «царей (малик) ас-Сакалиба»: ад-Дира (к-рого сопоставляют с кн. Диром — соправителем кн. Аскольда в Киеве (см. в ст. Аскольд и Дир)), ал'-у.п.г — аль-Олванга (аль-Аванджа; аль-Алунджа; возможны и др. прочтения имени по разным рукописям) и ат-Турка. Второй из них, по сообщению аль-Масуди, имел многочисленное войско и воевал с ар-Румом (Византия), аль-Ифранджем (Фран-

кия) и ан-Нукубард (Maçoudi. 1864. Р. 64; перевод текста см.: Новосельцев. 2000. С. 472; Абу-л-Хасан ал-Масуди. 2018). Имя этого правителя сопоставляется нек-рыми исследователями с именем О. (Новосельцев. 2000. С. 742), а название ан-Нукубард (традиционно интерпретируемое как «лангобарды») — с Новгородом (Vasiliev. 1951. Р. 178–180; ср.: Кузенков. 2011. С. 33). Согласно гипотезе А. П. Новосельцева, сообщение аль-Масуди можно интерпретировать как отголосок столкновения северного и южного княжеств (Новосельцев. 2000. С. 472). Однако ненадежность чтения и неясность времени, к к-рому относится это сообщение, вызвали иные отождествления этого «малика славян», в т. ч. с блгв. кн. Чешским Вячеславом (Абу-л-Хасан ал-Масуди. 2018). От отождествления аль-Олванга с О. отказалась и Т. М. Калинина, не поместившая соответствующий текст аль-Масуди в свод известий вост. писателей о Др. Руси (Древняя Русь. 2009. С. 117).

На конец правления О. приходится неск. сообщений о нападениях русов на юж. побережье Каспийского м. (Коновалова. 1999): рассказ ибн Исфандийара в «Истории Табаристана» (1216–1217) о 2 походах — 909/10 и 911/2 гг. (на основании более поздних источников, походы можно датировать временем до 914; см. подробнее: Она же. 2013. С. 212–213, там же перевод текста); обстоятельный рассказ аль-Масуди в кн. «Золотые россыпи» о крупномасштабном походе русов на южное и западное побережья Каспийского м., отнесенный ко времени после 912/3 г. (при этом автор отметил, что точно не помнит дату похода, но указал его продолжительность — 2 года). Получив разрешение хазар. правителя, русы на 500 кораблях (по 100 чел. на борту каждого) прошли из Волги в Каспий, ограбили Табаристан, Гилян, Дейлем и др. области, захватив огромную добычу. На обратном пути они послали, согласно договору, хазар. царю половину награбленного, но в низовьях Волги подверглись нападению хазар. мусульман, стремившихся отомстить за гибель единоверцев; уцелевшие русы попытались спастись, поднявшись вверх по Волге, но были перебиты буртасами и волжскими булгарами (Maçoudi. 1864. Р. 18–24; Древняя Русь. 2009. С. 115–116).

Если повествование аль-Масуди сомнению не подвергается, то походы, упомянутые ибн Исфандийаром, по-разному оцениваются историками. Новосельцев отказывал его сообщениям в достоверности (Новосельцев. 1990. С. 243. Примеч. 491). М. И. Артамонов и др. полагали, что рассказы ибн Исфандийара и аль-Масуди относятся к разным событиям и на протяжении 909–914 гг. состоялось неск. независимых походов русов на Каспийское м. (см. также: Голб, Прицак. 1997. С. 165–167). В. Ф. Минорский считал, что речь во всех сообщениях идет об одном и том же крупномасштабном походе, описанном аль-Масуди, отдельные эпизоды к-рого были отмечены ибн Исфандийаром (Минорский. 1963. С. 150; см. также: Пчелов. 2018. С. 104–115).

Единственный вост. источник, который знает имя Олег (H.l.g.w), — письмо (точнее, копия письма) некоего анонима, подданного хазар. царя Иосифа, к кордовскому ученому и политическому деятелю Хасдаю ибн Шапруту (915–970), написанное в 60-х гг. X в. (по мнению Новосельцева, уже после разгрома Хазарского каганата, см.: Новосельцев. 1990. С. 217) и получившее название «документ Шехтера» (по имени его первооткрывателя в Каирской генизе) или «Кембриджский документ» (по месту хранения; см.: Голб, Прицак. 1997. С. 101–193). В письме сообщается о хазаро-русско-визант. конфликте, имевшем место в правление царя Иосифа и визант. имп. Романа I Лакапина (правил в 920–944). Привлеченный визант. дарами, царь (мэлэх) Руси Х-л-г-у разорил г. Самкерц (предположительно Тмутаракань), затем хазар. войско военачальника Песаха пало на визант. владения, включая Херсон, Х-л-г-у потерпел поражение и был вынужден дать согласие начать войну с Византией, завершившуюся разгромом флота русов. Остатки войска во главе с Х-л-г-у бежали в ФРС (интерпретируется исследователями как Фракия — Коковцов. 1932. С. 120) или на юж. побережье Каспийского м. (Голб, Прицак. 1997. С. 164) и погибли, а Русь была подчинена власти хазар. По мнению П. К. Коковцова и Новосельцева, письмо является «литературным произведением, в котором реальные исторические факты довольно свободно перемещаются автором» (Коковцов. 1932. С. 31; Новосельцев. 1990. С. 217).

Имя Х-л-г-у дало почву для отождествления «царя Руси» с О. и для разнообразных толкований и датировок описанных событий (обзор интерпретаций см.: Новосельцев. 1990. С. 216–217; сам исследователь скептически относился к возможности идентификации Х-л-г-у). Основными аргументами в пользу отождествления кроме совпадения имени и определения Х-л-г-у как «царя Руси» (мэлэх) является дата похода О. на К-поль и его смерти в НПЛ (922), а также упомянутое в НПЛ место смерти О. — «за морем» (НПЛ. С. 109). Однако аргументы эти сомнительны. На датировки НПЛ (как и ПВЛ) опираться вряд ли возможно. Гибель О. «за морем» приводится новгородским летописцем как один из известных в его время вариантов («друзии же сказаютъ...») наряду с более предпочтительным — «в Ладозе», где есть его «могила»; более того, для новгородского летописца естественнее было назвать просто «морем» ближайшее море — Варяжское (Балтийское), нежели Каспийское (Хвалиское), упомянутое в НПЛ один раз в парафразе библейского текста под 1242 г. Имя Олег было одним из немногих сканд. имен, усвоенных древнерус. именословом и распространенных в клане Рюриковичей. Т. о., Х-л-г-у мог быть или младшим родственником О. (Петрухин. 2000), или одним из независимых от Киева правителей восточнослав. политий, существовавших в 1-й пол. X в., или, наконец, просто предводителем одного из многочисленных отрядов викингов, совершавших походы «на восток» (таких вождей, особенно происходивших из правящих кланов, обычно называли морскими конунгами (*sækonungr*), что позволяло определить Х-л-г-у как «царя»). В. Я. Петрухин высказал предположение о контаминации в воспоминаниях автора «Кембриджского документа» 2 походов (О. в 907 и кн. Игоря в 941), что могло стать причиной упоминания о греч. огне, погубившем флот Х-л-г-у (см.: Петрухин. [Комментарии] // Голб, Прицак. 1997. С. 220–221). Т. о., вост. источники также ничего не сообщают о самом О. или его деятельности.

Летописные сказания об О. и их историческая основа. Летописные сообщения об О. восходят к устным дружинным преданиям (Халанский. 1902–1903; Stender-Petersen. 1934.

S. 91; Рыдзевская. 1978. С. 178–194; Чекова. 1994; Мельникова. 1999). Они группируются вокруг 4 основных сюжетов: утверждения О. в Киеве (в ПВЛ под 882, в НПЛ без даты); подчинения восточнослав. общностей в Ср. Поднепровье (в ПВЛ под 883, 884 и 885, в НПЛ эти статьи отсутствуют); похода на К-поль (в ПВЛ под 907; в НПЛ под 920 — поход кн. Игоря, под 921 — сбор в поход О. и кн. Игоря, под 922 — поход одного О.); предсказанной волхвами смерти «от коня» (в ПВЛ под 912, в НПЛ под 922). Возможно, в устной традиции существовал еще один, не развернутый в летописном повествовании, а только кратко упомянутый в ПВЛ под 903 г., сюжет — о «приведении» невесты (св. кн. *Ольги*) кн. Игорю, к-рого опекал О. (согласно НПЛ, кн. Игорь сам «привел» себе жену).

Сюжет о захвате О. Киева (по НПЛ кн. Игорем — см.: НПЛ. С. 107) и об убийстве княживших там «бояр Рюрика» (по ПВЛ; см.: ПСРЛ. Т. 1. Стб. 22–24; Т. 2. Стб. 16–17) Аскольда и Дира воплощен в форме традиц. эпического мотива овладения городом с помощью военной хитрости — переодевания и/или выдачи себя за нейтральное лицо (см.: Орлов А. С. Сказочные повести об Азове. «История» 7135 г. Варшава, 1906. С. 158–159), широко распространенного в т. ч. в Скандинавии (Flateyrbók. 1860. S. 204). Сходный мотив, герой к-рого «князь Руссии» Илья отождествляется с О. (Халанский. 1902. С. 331 и сл.), представлен в нем. поэме «Ортнит» (XIII в.; см.: Ortnit. 1964). В летописном изложении мотив «историзирован» и адаптирован к местным реалиям: О. представлялся купцом, к-рый плыл «в греки»; сообщается о местоположении курганов Аскольда и Дира во времена летописца. Летописец кон. XI — нач. XII в. дополнил текст «легитимирующим» замечанием о завоевании О. вместе с малолетним кн. Игорем Киева: право на власть имеют не «варяги» кн. Рюрика, «бояре» Аскольд и Дир, а представители княжеского рода Рюриковичей. Заявление об этом автор ПВЛ вложил в уста О.: ««Азь есмь роду княжа», и вынесопя Игоря: «А се есть сынъ Рюриковъ»» (аналогичную фразу, согласно НПЛ, произносит кн. Игорь).

С исторической т. зр. летописный рассказ отражает столкновение 2 отрядов скандинавов за власть над

Киевом: уже давно осевшего в Киеве и вновь прибывшего с Севера (Рыдзевская. 1978. С. 175). Сказание имело принципиально важное значение для исторической концепции летописца: с одной стороны, согласно его восприятию прошлого, в Киеве утвердилась «законная» династия князей, к-рая правила и в его время, с другой — вокняжение О. в Киеве рассматривалось им как начало Руси — Древнерусского гос-ва: пришедшее с О. войско, в состав к-рого (по реконструкции летописца) входили словене, варяги и воины из «племен», участвовавших в призвании варяжских князей (чуди, мери, веси, кривичей), получило обобщающее название «русь», а Киев был провозглашен столицей гос-ва («матерью городов русских»).

Группа известий под 883–885 гг. отражает предание (об устном его происхождении свидетельствует сохранение вопросно-ответных формул в тексте ПВЛ: ПСРЛ. Т. 1. Стб. 24; Т. 2. Стб. 17) о подчинении О. восточнослав. общностей в Ср. Поднепровье — древлян, северян и радимичей, последние из которых ранее платили дань Хазарскому каганату (в НПЛ покорение древлян и уличей отнесено ко времени правления кн. Игоря и помещено после рассказов о его неудачном походе на К-поль и об успешном походе О.— см.: НПЛ. С. 109). Предание, несомненно, имело под собой историческую основу: захватив Киев, О. должен был упрочить свое положение, во-первых, обеспечив экономическую основу для существования и деятельности своего войска, единственным способом для чего было обложение данью (т. е. подчинение) соседних слав. общностей (политий), а во-вторых, установив контроль над Днепровским путем, связывавшим Киев и Новгород (Щавелев. «Племена». 2017). После покорения киевскими князьями восточнослав. «племен» на протяжении 1-й пол. X в. была заложена территориальная основа Древнерусского гос-ва от Ладожско-Ильменского региона до Ср. Поднепровья и обеспечено экономическое процветание новой военной элиты за счет сбора дани, частично реализуемой на рынках К-поля.

Центральное место в цикле сказаний об О. занимает рассказ о его победоносном походе на К-поль, помещенный в ПВЛ под 907 г. (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 29–30; Т. 2. Стб. 21–22).



Поход Киевского кн. Олега на Царьград.
Миниатюра
из Лицевого летописного свода.
70-е гг. XVI в.
(БАН. F.IV.151. Л. 1085 об.)

В НПЛ он читается после описания неудачного похода кн. Игоря под 920 г. (в ПВЛ помещен под 941), целиком заимствованного из «Хроники» Георгия Амартола и Жития Василия Нового (в ПВЛ под 912 тот же текст дополнен пересказом устной традиции — впечатлений участников похода от использования византийцами «греческого огня»); под 921 г. сообщается о сборе войска О. и кн. Игорем, о походе же О. рассказывается под 922 г. (НПЛ. С. 108–109). Летописное повествование имеет сложный состав: в нем переплетены фольклорные (эпические) мотивы, рассуждения самого летописца и фрагменты визант. письменных текстов. Согласно ПВЛ, войско О. состояло из флота и конницы (к-рая далее не упом.; в НПЛ это сообщение отсутствует). Дальнейшее повествование в ПВЛ и НПЛ близко по содержанию, но текстуально не совпадает, за исключением речей персонажей. При появлении флотилии О. византийцы «замкнули Суд» (древнесканд. *sund* — пролив; сканд. название бухты Золотой Рог, вход в которую перекрывала цепь) и «затворили» город. Тогда О., сойдя на берег, начал грабить окрестности К-поля (описание разбоя в ПВЛ заимствовано из рассказа о походе кн. Игоря под 941), после чего поставил корабли на колеса, а ветер, надувая паруса, погнал их к городу. Испугавшиеся греки предложили

О. мир, обещая «дань», какую О. пожелает, и преподнесли ему отравленное вино, к-рое О. отказался пить («бе бо устроено с отравою»). Провидение О. еще больше напугало греков, усмотревших в нем свидетельство схождения О. и вмч. *Димитрия Солунского*, «посланного на них Богом». О. установил размер контрибуции: по 12 гривен на человека (в составе флота О., согласно ПВЛ, было 2000 кораблей с 40 воинами на каждом), возложил на греков дань, «юже дають и доселе княземь рускымь» (только в НПЛ), повесил свой щит на воротах Царьграда в знак победы и заключил «мир» с имп. Леоном (Львом VI Мудрым) и его соправителями (текст договора приведен в ПВЛ). Перед отплытием О. приказал шить паруса из драгоценной ткани («шаволочиты») для кораблей «руси» и полотняные («кропиныны», к-рые вскоре после отплытия были разорваны ветром) для словен. Возвратился О. на Русь с богатой добычей: золотом, драгоценными тканями, фруктами, винами и «всяким узорочьем».

В этом повествовании, историческом в основе, использован ряд эпических мотивов: перемещение кораблей на колесах по суше (см., напр.: *Saxo Gram. Gesta. IX. 4.21. P. 259; Саксон Грамматик. Т. 1. С. 330; Haralds saga Sigurdarsonar, kap. 58 // Snorri Sturluson. 1951. Bd. 3. Bls. 139–140; о др. аналогиях см.: Пчелов. 2018. С. 72–75); отказ от отравленного вина (пищи) (см., напр., в исл. «Сage об Эгиле Скаллаграмссоне» — *Egils saga. Kap. 44); щит на воротах К-поля в знак победы (см. напр.: Óláfs saga Tryggvasonar. Kap. 85 // Snorri Sturluson. 1941. Bd. 1. Bls. 333; Рыдзевская. 1978. С. 183); противопоставление качества (цвета, размера) в данном случае тканей, из которых изготовлены паруса для кораблей «руси» и словен флотилии О. (см.: Рыдзевская. 1978. С. 182–183).**

Устное предание о походе О., изложенное, вероятно, в сильно сокращенном виде (Там же. С. 179), было дополнено летописцем различными по происхождению текстами. Описание в ПВЛ зверств, чинимых войском О. в окрестностях К-поля, частично совпадает с описаниями в НПЛ походов кн. Игоря под 920 г. и О. под 922 г., за исключением упоминания о перекрытии залива Золотой Рог (входа в Босфор, как полагает Кузенков — см.: Кузенков. 2011)

и о «затворении» К-поля — эти описания основаны на рассказе о походе кн. Игоря 941 г. в ПВЛ.

К тексту Начального свода, видимо, относится сопоставление О. с вмч. Димитрием Солунским (дословно совпадает в ПВЛ и НПЛ), к-рое следует за эпизодом с отравленным вином: «И убояшася греци и рѣша: «Нѣсть се Олегъ, но святыи Димитрей, посланъ на ны от бога»». Оно противоречит контексту повествования: вмч. Димитрий считался покровителем Фессалоники и в целом византийцев, помогал им побеждать на поле брани (напр., являлся на белом коне впереди визант. войска и вел его на врагов), тогда как О. выступает не просто противником, но победителем греков. Источник этой фразы неизвестен, но очевидно, она была включена в летопись не позднее 90-х гг. XI в. и читалась в Начальном своде. По наиболее вероятному предположению И. Чековой, комплиментарная параллель О.— вмч. Димитрий вряд ли может восходить к визант. источнику. Она полагает, что популярность вмч. Димитрия на Руси уже в XI в. и представление о нем как о покровителе рус. воинов могли подсказать со-



Греки сравнивают кн. Олега со св. Димитрием Солунским.
Миниатюра
из Лицевого летописного свода.
70-е гг. XVI в.
(БАН. F.IV.151. Л. 1088 об.)

ставителю Начального свода (или летописцу более раннего времени) ввести в текст эту параллель, к-рая возвеличивала О. в глазах христ. аудитории (Чекова. 1994. С. 76).

Историческая оценка похода О. на К-поль колеблется от отрицания достоверности рассказа о походе (наиболее подробно см.: Grégoire. 1937 (считал и самого О. мифическим персонажем); Dolley. 1949; см. также работы С. Франклина и Дж. Шепарда, и др.) до признания историчности как самого похода (обстоятельно критику аргументации А. Трегуара и обоснование реальности похода см.: Ostrogorsky. 1940; Jenkins. 1949), так и приведенной в ПВЛ его даты (напр., см.: Сахаров. 1980. С. 104 и др.; обзор историографии см.: Vasiliev. 1951; Кузенков. 2011. С. 8–11). В совр. историографии преобладает мнение о том, что поход О., описанный под 907 г. в ПВЛ, имел место в действительности и был удачным (хотя, возможно, и не столь опустошительным, как он представлен в летописи — Vasiliev. 1951. P. 224–225), иначе вряд ли византийцы согласились бы на выгодные для Руси условия договора 911 г. (Литаврин. 2000. С. 64). А. А. Васильев, М. Я. Сюзюмов, С. А. Иванов указывали на то, что именно этот договор имел в виду Лев Диакон, излагая речь имп. Иоанна I Цимисхия к кн. Святославу Игоревичу, в к-рой он напомнил, что его отец, кн. Игорь, «презрев клятвенный договор», напал на К-поль (Leonis Diaconi. 1828. P. 106; Лев Диакон. 1988. VI. 10. С. 57). Однако и Лев Диакон, упоминая договор (возможно, 911 г.), ничего не сообщал о предшествовавшем договору походе.

Наиболее существенным является вопрос о целях и датировке похода. Общепринятой является оценка похода как грабительского набега, возможно с целью обеспечить выгодные условия для торговли на недавно открытых русами рынках Византии, прежде всего К-поля (Сахаров. 1977). Наряду с этим высказано предположение о том, что поход О. был не вражеским набегом на К-поль, а, напротив, дружеской акцией, сопряженной с оказанием помощи византийцам в их борьбе с арабами; выдающиеся заслуги войска О. (или демонстрация им силы из-за недовольства условиями найма) были вознаграждены заключением выгодного для О. договора (Роменский. 2017).

Сомнения в датировке похода 907 г. вытекают из общих соображений о недостоверности летописных дат. Большинство историков-русинов соглашаются с датиров-

кой похода в ПВЛ (Сахаров. 1977; Он же. 1980. С. 104; и др.). Византисты склонны относиться к этой дате более осторожно. Г. Г. Литаврин отметил отсутствие убедительных данных для установления даты похода О. (Литаврин. 2000. С. 65). Предполагая, что схолия в «Хронике» Псевдо-Симеона о росах-дремитах находится в том месте, где текст наряду с описанием событий 904 г., по их мнению, должен был содержать рассказ о походе О., В. Г. Васильевский, Р. Дж. Х. Дженкинз и П. В. Кузенков предложили датировать поход 904 г. (Васильевский. 1916. С. СХХVIII; Jenkins. 1949. P. 404; Кузенков. 2011. С. 15–25). Подтверждает датировку похода 904 г., по мнению Кузенкова, состояние византиско-болг. отношений, резко изменившееся в 904 г., когда (вероятно, в авг.) был заключен мирный договор с царем Симеоном: после этого прохода по болг. территории конницы О., упомянутой в ПВЛ, был бы невозможен, а плавание мимо болг. побережья — затруднено (Кузенков. 2011. С. 14, 25). Между тем сообщение о сухопутном войске О., по всей видимости, заимствовано из повествования о походе Игоря в 941 г. и вряд ли может служить опорой для датировки 904 г.; осложнено из-за отсутствия стоянок, но не невозможно было и плавание мимо болг. берегов. Т. о., датирование похода О. 904 г. возможно, но не представляется достаточно обоснованным, так же, как не поддается верификации и его датировка 907 г., по-видимому, вычисленная летописцем на основании рассказа о смерти О. через 4 года на 5-й после его возвращения из похода на Царьград (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 38). Единственным надежным terminus ante quem является дата заключения русско-визант. договора — 2 сент. 911 г.: поход должен был состояться ранее.

В совр. историографии считается, что включенный в ПВЛ текст договора О. с визант. императорами Львом VI, Александром и Константином VII Багрянородным был переведен в кон. XI в. с греч. копийного списка и использован автором ПВЛ, поместившим его под 907 и 912 гг. Вопрос о том, был ли заключен один договор (2 сент. 911), текст к-рого составитель ПВЛ разбил на 2 части, или 2 договора (что принято большинством исследователей) — «полевой», завершивший поход

(907), и окончательный, полноформатный (911), остается дискуссионным (см.: Сахаров. 1980; Литаврин. 2000. С. 61–153). Наряду с беспрецедентно выгодными для Древне-



Кн. Олег
у останков своего коня.
Миниатюра
из Радзивилловской летописи.
Кон. XV в.
(БАН. 34.5.30. Л. 19 об.)

русского гос-ва условиями торговли в Византии (право беспошлинной торговли и др.) договор предусматривал защиту купцов и их собственности (в т. ч. береговое право), а также включал ряд политических статей (установление мирных отношений, обмен посольствами, свободный наем визант. властями воинов-русов) и дипломатических процедур (обмен клятвами и др.).

Завершает цикл повествований об О. предание о его смерти «от коня», предсказанной волхвами: О. отсылает от себя коня, но после похода на К-поль возвращается к останкам коня, наступая на его череп и умирает от укуса змеи, выползшей из черепа. Сюжет имеет многочисленные фольклорные и лит. параллели (см.: Халанский. 1902–1903; Stender-Petersen. 1934; Рыдзевская. 1978. С. 185–194), наиболее близкая — судьба Олда Стрелы в одноименной древнеисл. саге (Örvar-Odds saga). Сюжет в целом сложился на Руси в сканд. дружинной среде, а затем был принесен в Скандинавию возвращавшимися на родину варягами. На Руси предание сохранилось в неск. вариантах. Согласно ПВЛ, О. умер в Киеве, где и был похоронен, по НПЛ — «иде Олегъ к Новугороду, и оттуда в Ладугу... есть могила его в Ладозе» (НПЛ. С. 109). Видимо, ПВЛ сохранила киевский (официальный) вариант сказания, тогда как новгородский летописец привел ладожско-новгородскую его версию. Однако в Новгороде бытовали и др. его варианты: «Друзии же скажутъ, яко идущю ему за море». Уход О. «за море» противоречит началу повествования: О. получает предсказание, находясь в Киеве, в Киеве же он оставляет своего коня и только здесь и может встретить свою смерть; этот вариант роднит сказание с историей Олда, к-рый из Гардарики

возвращается в заброшенную усадьбу приемного отца в Норвегии, где он получил предсказание и где находятся останки убитого им коня. Еще одна параллель с сагой содержится в Устюжском ле-

тописном своде 1-й пол. XVI в.: О. приказал убить коня, как и Олд в саге (ПСРЛ. Т. 37. С. 19). При всей близости сюжетов о смерти О. и Олда Стрелы их интерпретация существенно различается: в древнерус. традиции сказание представлено летописцами как исторически достоверное, тогда как в Скандинавии оно сохранило изначальные (а возможно, и впитало новые) мифоритуальные мотивы (Мельникова. Сюжет смерти. 2005).

В ПВЛ рассказ о смерти О. помещен в статью под 912 г., в к-рой сообщается о заключении им договора с греками и приводится текст договора, в НПЛ — после рассказа о походе О. под 922 г. Учитывая условность летописной хронологии, можно лишь утверждать, что О. скончался после заключения русско-визант. договора.

О. как историческая личность и эпический герой. Сведения о происхождении О., вероятно, были утрачены еще в устной традиции, поскольку они теряли актуальность в славянизированной воинской среде 2-й пол. X–XI в. Однако отдельные косвенные данные допускают весьма гипотетичные предположения о происхождении О. Насколько можно судить по имеющимся в распоряжении исследователей скудным источникам, имя Helgi в IX–X вв. было мало распространено. Оно встречается в героико-эпической традиции, связанной с датским и норвежским культурными ареалами (песни о Хельги, Убийце Хундинга, и песнь о Хельги, сыне Хьёрварда, в «Старшей Эдде»), и в именовании Скъельдунгов — легендарного правящего рода Дании (с центром на о-ве Зеландия) и Норвегии, чьи кланы не находились в родстве со шведско-норвеж. династией Инглингов (Мельникова. Олгъ / Ольгъ / Олег [Helgi] Вещий. 2005. С. 141–143). В шведской антропонимике имя Хельги

до XI в. не засвидетельствовано. К норвежско-исл. повествовательной традиции, отразившейся прежде всего в викингских сагах, принадлежат все перекликающиеся с эпической историей О. мотивы, основной из к-рых — смерть «от коня». Не исключено, что не только сюжет смерти Олда (возможно, вымышленного героя) основан на сказании о смерти О., но и в целом история Олда восходит к рассказам об О. (будучи дополнена позднее многочисленными эпизодами его викингских подвигов). При этом Олд или реально принадлежал, или был причислен сказителями к известному по другим источникам роду норвежцев, живших на о-ве Хравниста (ныне Рамстад), у входа в зал. Фолла, в Трёндалёге (ныне Трёнделаг). Три представителя этого рода (помимо Олда) стали героями цикла викингских саг (см. Саги о людях из Хравнисты: Сага о Кетиле Лосесе, Сага о Гримере Мохнатой Щеке и Сага об Ане Сгибателе Лука). Распространение эпических мотивов в цикле сказаний об О., равно как и наличие имени Хельги в норвеж. именовании, дает нек-рые, хотя и довольно шаткие, основания предполагать скорее норвежское, нежели дат. или швед. происхождение О. При этом родственная связь О. с Рюриком, декларируемая в ПВЛ, не находит никаких, хотя бы косвенных подтверждений. Возможно, сообщение о ней — результат тяги летописцев к выстраиванию генеалогической преемственности первых рус. князей.

Изображение О. князем, по мнению исследователей, отдающих безусловное предпочтение НПЛ, было нововведением автора ПВЛ, к-рый (в отличие от автора Начального свода) был знаком с переводами русско-визант. договоров: заключение договора 911 г. без упоминания кн. Игоря заставило автора ПВЛ радикально переработать текст Начального свода, в к-ром О. изображался воеводой (см., напр.: Стефанович. 2012. С. 194–196). Признание первичности варианта НПЛ (Начального свода) привело к появлению гипотез (хотя и с оговорками) о возможном двоевластии (аналогичном хазарскому) в Др. Руси (обзор проблемы см.: Петрухин. 2009. С. 110–114).

Эта широко распространенная ныне т. зр. оставляет открытым вопрос,

почему в Начальном своде О. был представлен в качестве воеводы, хотя в реальности он являлся князем Киевским: титулование О. великим князем в договоре 911 г. (вероятный перевод греч. ἄρχων τῶν ἀρχόντων или μέγας ἄρχων) и отсутствие упоминания Игоря однозначно указывают на княжеский статус О. и его единоличное правление. Нет также оснований полагать, что его статус подвергся изменению в устной традиции, ставшей основой связанного нехронологизированного нарратива, к-рый оканчивается крещением равноап. кн. *Владимира (Василия) Святославича*. Этот текст получил название «Сказание о первых русских князьях» (Шахматов), а в новейшей историографии обычно именуется «Древнейшее сказание» (древнейшее, или нарративное, ядро — см.: *Гимон*. 2012. С. 51, 54, 57, 61; *Гимон*. 2016. С. 763). Справедливым представляется мнение Шахматова о первичности (исконности) образа О.—князя, а не воеводы, т. е. варианта, представленного в ПВЛ. По мнению Шахматова, выдвижение на 1-й план кн. Игоря и соответственно отведение О. роли воеводы, не связанного родством с кн. Рюриком, принадлежит составителю Начального свода, переработавшему сказание с целью упорядочить генеалогию династии Рюриковичей (Шахматов. 2001. С. 228; см. также: *Новосельцев*. 2000. С. 470). Основываясь на нелетописных сообщениях о передаче кн. Рюриком власти «сроднику своему» О. (в Новгородской Синодальной кормчей 1281 г.) и о походе «русии» «на царьградъ со княземъ своимъ олгомъ в лодьяхъ» (в Троицком хронографе XIII–XIV вв.), Т. Л. Вилкул предположила, что «вплоть до второй половины XIII в. легенда об Олеге — воеводе князя Игоря — еще не оформилась», она возникла «под пером новгородского летописца» (Вилкул. 2010). Вряд ли правомерно усматривать в О. князя-жреца (Чекова. 1994. С. 78), хотя не исключено, что он надеялся (по крайней мере в дружинной, по преимуществу сканд. среде) сакральными функциями по аналогии с такими же функциями сканд. конунгов (ср.: *Петрухин*. 2009).

Образ О. в летописи сочетает черты реального исторического лица (киевского князя) и героя скандинаво-русского («варяжского») дружинного эпоса. Этому сочетанию соответствуют имя и прозвище ге-

роя, оба восходящие к древнескандинавскому *helgi*, осмысленному, вероятно, еще в устной, но славянизированной традиции в качестве значащего прозвища (Вещий). Обычно считается, что прозвище объясняется фольклорным мотивом о способности героя определять («ведать») отравленное питье/пищу. Однако фраза о прозвище О. завершает повествование о его походе на К-поль, и определение «вещий» непосредственно не связывается с эпизодом опознавания отравленного вина, что может говорить о более широком значении этого прозвища. Сакральность конунга в сканд. культуре предполагала обладание им удачей, способностью обеспечивать благоденствие («урожайные годы») и мудростью (см. подробно: *Мельникова*. 2003).

Так как почти все мотивы эпической истории О. использованы в древнескандинавской лит-ре в сюжетах, связанных тем или иным образом с Вост. Европой или непосредственно с Русью, предполагается, что в сканд. традиции они восходят к эпической истории О. (*Olrik*. 1894. S. 129; *Рыдзевская*. 1978. С. 181; и др.). Вероятно, дружинные сказания об О. были хорошо известны в Скандинавии, и, хотя имя их героя было забыто на Севере, отдельные мотивы и сюжеты закрепились в устной традиции и использовались в повествованиях о героях-викингах в Вост. Европе.

Особую проблему составляет изображение О. и его деяний в контексте христ. мировосприятия древнерус. летописцев. Нек-рые совр. исследователи усматривают в истории О. христ. мотивы или даже христ. пропаганду (*Данилевский*. 2004. С. 151). По мнению В. Я. Петрухина, прозвище О. (Вещий) и легенда о его гибели были использованы летописцами с целью показать невозможность языческого «провидения» будущего, т. к. князь не смог предвидеть собственную смерть (*Петрухин*. 2009. С. 130). Между тем отношение летописцев к языческому прошлому, и прежде всего к О., достаточно сложно и вряд ли однозначно. Составитель ПВЛ представил О. могущественным князем, одержавшим блистательную победу над «льстивыми греками» — христианами; так же изображает его и автор НПЛ (Начального свода). В глазах летописцев О.—положительный герой, ко-

торого уместно сопоставить с вмч. Дмитрием Солунским. Осуждение же летописцев вызывает не сам О., а те люди, которые посчитали его провидящим будущее, и волхвы, предсказавшие ему смерть «от кня»: «...и прозваша Олга — вѣщии: бяху бо людье погани и невѣгласи» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 32; НПЛ. С. 109). Впрочем, даже общее для ПВЛ и НПЛ порицание людей, прозванных О. вещим, звучит скорее объяснением причины такого именованья, а не прямым осуждением. Тот же оттенок оправдания звучит и в пространной, почти дословной выписке из рус. перевода «Хроники» Георгия Амартола о том, что волхвование совершается «ослабленьемъ божьимъ и творениемъ бевсовьскимъ», но «именемъ господнимъ» пророчествовали Валаам, Навуходоносор и др., «убо и не на достоинныхъ благодать дѣтельствуе многажды...» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 39–42). Особенно показателен в данном контексте рассказ составителя ПВЛ (в НПЛ отсутствует) о демонстрации послам О. «церковной красоты» и христ. реликвий: «...учаще я к вѣре своей и показующе им истинную вѣру» (Там же. Стб. 37–38). Рассказ перекликается с повествованием о пребывании в К-поле посланцев кн. Владимира Святославича при выборе веры (под 988) и, по всей вероятности, принадлежит составителю ПВЛ. Благодаря ему для читателя открывается перспектива приобщения к христианству язычников — послов О., а через них — и его самого. Как ап. Андрей Первозванный предрекал славу городу, к-рый будет построен на Днепровских горах, так и О., будучи язычником (имеется описание его похорон по языческому обряду), как и все «людие» в то время, тем не менее прикоснулся к источнику истинной веры. Порицая волхвов и признавая в О. язычника, летописец тем не менее изобразил его «язычником благочестивым», приобщенным к христ. ценностям.

Ист.: *Leonis Diaconi Caloënsis Historiae libri X* / E rec. C. V. Nasii. Bonnae, 1828. (CSHB; 3) (рус. пер.: *Лев Дьякон*. История / Пер.: М. М. Копыленко, отв. ред.: Г. Г. Литаврин. М., 1988); ПСРЛ. Т. 1, 2, 37; *Flateyrbók: En samling af norske konge-sagaer* / Udg. G. Vigfússon, C. R. Unger. Christiania, 1860. Bd. 1; *Maçoudi*. Les Prairies d'or / Texte et trad. par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. P., 1864. T. 3; *Örvar-Odds saga* / Hrsg. R. C. Boer. Leiden, 1888; *Saxonis Gesta Danorum* / Rec. et ed. J. Olrik, H. Ræder. Hauniae, 1931. T. 1; *Ковковцов П. К.*

Еврейско-хазарская переписка в X в. Л., 1932; Óláfs saga Tryggvasonar af Oddr Snorrason munk / F. Jónsson. Kbh., 1932; Egils saga Skallagrímssonar / S. Nordal gaf út. Reykjavík, 1938. (Íslenzk Fornrit; 2); *Snorri Sturluson. Heimskringla* / B. Adalbjarnarson gaf út. Reykjavík, 1941–1951. Bde. 1–3. (Íslenzk Fornrit; 16–18); НПЛ; Ortnit // Deutsche Heldensage / Hrsg. H. Schneider bearb. R. Wisniewski. B., 1964². S. 134–145; *Nicolas I, Patriarch of Constantinople. Letters / Greek Text & Transl. by R. J. H. Jenkins, L. G. Westerink. Wash., 1973; Голб Н., Прицак О. Хазарско-еврейские док-ты X в. М.; Иерус., 1997; Ragnars saga Lodbrókar. Völunga saga / Hrsg. U. Ebel. Steinfurt, 1997, 2003; *Symeon Magistri et Logothetae. Chronicon / Rec. S. Wahlgren. B.; N. Y., 2006. (CFHB; 44.1); Древняя Русь в свете зарубежных источников: Хрестоматия / Ред.: Т. Н. Джаксон и др. М., 2009. Т. 3: Вост. источники: The Taktika of Leo VI / Text, transl., comment. by G. Dennis. Wash., 2010. (Dumbarton Oaks Texts; 12); I trattati dell' antica Russia con l'impero romano d'Oriente / A cura di A. Carile, A. N. Sacharov. R., 2011; *Const. Porphyry. The Book of Ceremonies / Transl. A. Moffatt, M. Tall. Canberra, 2012. Vol. 2: Саксон Грамматик. Деяния дапов / Пер. с лат. и коммент.: А. С. Досаев. М., 2017. 2 т.; Абу-л-Хасан ал-Мас'уди. Книга предупреждений и пересмотра / Пер.: В. М. Бейлис, изд. подгот.: В. М. Бейлис, Т. М. Калинин, О. Б. Бубенок. М., 2018 (в печати).***

Лит.: *Olrik J. Kilderne til Saksens oldhistorie. Kbh., 1894. Bd. 2; Халанский М. Г. К истории поэтических сказаний об Олеге Вещем // ЖМНП. 1902. Авг. С. 287–356 (гл. 1–2); 1903. Ноябрь. С. 1–41 (гл. 3); *Vasilievsky V. G. Труды. СПб., 1916. Т. 3; Stender-Petersen A. Die Varägersage als Quelle der altrussischen Chronik. Aarhus, 1934. (Acta Jutlandica; Т. 6); Grégoire H. La légende d'Oleg et l'expédition d'Igor // Bull. de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques de l'Acad. Royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique. Ser. 6. 1937. Т. 23. P. 80–94; *Ostrogorsky G. L'Expédition du prince Oleg contre Constantinople en 907 // SK. 1940. Т. 11. P. 47–62, 296–298; Dolley R. H. Oleg's Mythical Campaign against Constantinople // Bull. de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques de l'Acad. Royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique. Ser. 6. 1949. Т. 35. P. 106–155; *Jenkins R. J. H. The Supposed Russian Attack on Constantinople in 907: Evidence of the Pseudo-Symeon // Speculum. 1949. Vol. 24. P. 403–406; Vasiliev A. A. The Second Russian Attack on Constantinople // DOP. 1951. Vol. 6. P. 161–225; *Половой Н. Я. К вопросу о первом походе Игоря против Византии: (Сравн. анализ рус. и визант. источников) // ВВ. 1961. Т. 18. С. 85–104; *Минорский В. Ф. История Ширвана и Дербенда X–XI вв. М., 1963; *Ahrweiler H. Byzance et la mer: La marine de guerre, la politique et les institutions maritimes de Byzance aux VII^e–XV^e siècles. P., 1966; *Сахаров А. Н. Поход Руси на Константинополь в 907 г. // История СССР. 1977. № 6. С. 72–103; он же. Дипломатия Др. Руси. М., 1980; *Рыдзевская Е. А. Устные предания в рус. летописях // Она же. Др. Русь и Скандинавия, IX–XIV вв. М., 1978. С. 159–236; *Карпозилос А. Рос-дромиты и проблема похода Олега против Константинополя // ВВ. 1988. Т. 49. С. 112–118; *Новосельцев А. П. Хазарское государство и его роль в истории Вост. Европы и Кавказа. М., 1990; он же. Образование Древнерус. гос-ва и его первый правитель // ДГВЕ, 1998 г. М., 2000. С. 454–477;***********

*Каждан А. П. Косьма Иерусалимский и поход руси на Константинополь // ВВ. 1991. Т. 52. С. 148–150; *Чехова И. Фолклорно-эпические парадигмы в повествовании о князе Олеге и основанного на Киевска Рус в старорусские летописи // ГСУ, ФСФ. Литературоведение. 1994. Т. 87. Кн. 2. С. 59–128; *Петрухин В. Я. К дохристианским истокам древнерус. княжеского культа // Политропон: Сб. ст. к 70-летию В. И. Топорова. М., 1998. С. 882–892; он же. Князь Олег, Хелгу Кембриджского документа и русский княжеский род // ДГВЕ, 1998 г. М., 2000. С. 222–229; он же. Становление государств и власть правителя в германо-слав. традициях: аспекты сравн.-ист. анализа // Общественная мысль слав. народов в эпоху раннего средневековья / Отв. ред.: Б. Н. Флоря. М., 2009. С. 81–150; *Коновалова И. Г. Походы русов на Каспий и русско-хазарские отношения // Вост. Европа в ист. ретроспективе: К 80-летию В. Т. Пашуто. М., 1999. С. 111–120; она же. Вост. источники // Древняя Русь в свете зарубежных источников. М., 2013. С. 160–248; *Мельникова Е. А. Устная традиция в Повести временных лет: к вопросу о типах устных преданий // Вост. Европа в ист. ретроспективе. М., 1999. С. 153–165; она же. Олег Вещий: к пробл. адаптации сканд. культурных традиций в Др. Руси // Мат-лы междунар. конф., посвящ. 100-летию со дня рожд. М. И. Стеблин-Каменского. СПб., 2003. С. 354–362; она же. Ольг / Ольг / Олег [Helgi] Вещий: К истории имени и прозвища первого рус. князя // Ad fontem = У источника: Сб. ст. в честь С. М. Каштанова. М., 2005. С. 138–146; она же. Сюжет смерти героя «от коня» в древнерус. и древнесканд. традициях // От Древней Руси к новой России: Юбил. сб., посвящ. чл-кор. РАН Я. Н. Щапову. М., 2005. С. 95–108; *Литаврин Г. Г. Византия, Болгария, Древняя Русь (IX – нач. XII в.). СПб., 2000; *Шахматов А. А. Разыскания о рус. летописях. М., 2001²; *Данилевский И. Н. Повесть временных лет: Герменевтические основы изучения летописных текстов. М., 2004; *Цукерман К. Перестройка древнейшей рус. истории // У истоков рус. государственности: К 30-летию археол. изучения Новгородского Рюрикова Городища: Ист.-археол. сб. СПб., 2007. С. 332–351; он же (Zuckerman С.) On the Byzantine Dromon (with a Special Regard to De Cerim. II, 44–45) // REV. 2015. Т. 73. P. 73–91; *Вилкул Т. Л. Олег «Вещий» в древнерус. традиции: воевода или князь? // Предания и мифы о происхождении власти эпохи Средневековья и раннего Нового времени: Мат-лы конф. М., 2010. С. 28–29; *Неклюдов С. Ю. Легенда о весте Олеге: опыт ист. реконструкции // Соп амоге: Ист.-филол. сб. в честь Л. Н. Киселёвой. М., 2010. С. 366–395; *Кузнецов И. В. Русь Олега у Константинополя в 904 г. // Причерноморье в Средние века. 2011. Т. 8. С. 7–35; он же. Походы Олега и Игоря на Константинополь – общее и особенное // Начала Русского мира, 2014: Тр. 1-й Междунар. конф. СПб., 2014. С. 165–172; *Гиппиус А. А. До и после Начального свода: ранняя летописная история Руси как объект текстол. реконструкции // Русь IX–X вв.: Археол. панорама. М., 2012; *Стефанович П. С. Бояре. Отроки. Дружина: Военно-полит. элита Руси в X–XI вв. М., 2012; *Гимон Т. В. К проблеме зарождения историописания в Др. Руси // ДГВЕ, 2013 г.: Зарождение историописания в обществах Древности и Средневековья. М., 2016. С. 748–800; *Назаренко А. В. Достоверные годовые даты в раннем летописании и их значение для изучения древнерус. историо-****************

графии // Там же. С. 593–592; *Шавелев А. С. Известие о «северных скифах» («росах») в трактате «Тактика» визант. имп. Льва VI Мудрого // Историческая география. М., 2016. Т. 3. С. 236–250; он же. «Держава Рюриковичей» в 1-й пол. X в.: хронология, территория и социальная структура // Петербургские слав. и балканские исследования = Studia Slavica et Balcanica Petropolitana. 2017. № 1. С. 82–112; он же. «Племена» вост. славян: этапы завоевания и степень зависимости от державы Рюриковичей в X в. // Русь эпохи Владимира Великого: Гос-во, Церковь, культура. М.; Вологда, 2017. С. 24–48; *Роменский А. А. Хельги у ворот Константинополя: Русь между Хазарией и Византией в нач. X в. // Хазарский альм. 2017. Т. 15. С. 166–198; *Пчелов Е. В. Вещий Олег: Попытка ист. реконструкции. М., 2018.***

Е. А. Мельникова

ОЛЕГ (ИАКОВ) ИОАННОВИЧ

(кон. 30-х — сер. 40-х гг. XIV в. — 5.07.1402, Переяславль-Рязанский (ныне Рязань)), вел. кн. Рязанский (не позднее июня 1353–1371, 1372–1380, 1381–1402). Из рязанских Рюриковичей; сын вел. кн. Рязанского Иоанна Александровича, отец вел. кн. Рязанского Феодора Ольговича. По мнению А. В. Кузьмина, имянаречение О. И. было связано с почитанием в Рязанском вел. княжестве *Олега Игоревича* Красного. Впервые упомянут в источниках 22 июня 1353 г., когда его войска захватили входивший в Московское княжество г. Лопасню на р. Оке (ПСРЛ. Т. 15. Стб. 63). В 1365 г. совместно с вел. кн. Пронским Владимиром Димитриевичем (Ярославичем) и козельским кн. Титом Семеновичем разбил на Воине у Шишовского леса под Ст. Рязанью правителя Бездежского улуса, мурзу Тагая, который до этого сжег Переяславль-Рязанский (Там же. Стб. 80). Победители отняли у ордынцев всю добычу и полон. В кон. 60-х — нач. 70-х гг. XIV в., во время «замытн» в Орде, О. И. захватил часть пограничных владений, ранее принадлежавших русским князьям. Проводил политику, направленную на укрепление княжеской власти, но не сумел полностью подчинить Пронское княжество. В дек. 1370 г. направил в Перемышль на р. Моче рать под командованием вел. кн. Пронского Владимира Димитриевича на помощь вел. кн. Владимирскому св. *Димитрию Иоанновичу* для отражения 2-го похода Литовского вел. кн. *Ольгерда* на Москву. Рязанцы не участвовали в военных действиях, т. к. вел. кн. Литовский Ольгерд, боясь попасть в окружение, запросил мира. 14 дек.

1371 г., в период кратковременного обострения отношений с Московским великим княжеством, проиграл сражение у с. Скорнищева (ныне микрорайон Канищево в черте Рязани) войскам под командованием кн. Д. М. Волынского Боброка (Там же. Стб. 98–99). О. И. бежал из столицы, где москвичи посадили на вел. княжение вел. кн. Пронского Владимира Дмитриевича. Свергнув его в апр. 1372 г., О. И. вернулся в Переяславль-Рязанский, но был вынужден примириться с вел. кн. Владимирским Дмитрием Иоанновичем. В 70-х гг. XIV в. сохранял нейтралитет, когда тот боролся за ярлык на *Владимирское великое княжество* против блгв. вел. кн. Тверского *Михаила Александровича*. Обеими сторонами признавался третейским судьей по спорным вопросам (напр., в московско-тверском договоре от 1 сент. 1375; см.: ДДГ. № 9. С. 28). Летом 1373 г. владения О. И. были разорены изгонной ратью ордынского темника Мамаю. В 1378 г. разрешил московским войскам вел. кн. Дмитрия Иоанновича и его союзников войти в свои владения на встречу движению ордынских войск эмира Бегича. Помимо москвичей против захватчиков действовала рязанская рать под командованием пронского кн. Даниила Владимировича. Помощь О. И. способствовала победе войск рус. князей над ордынцами в битве на р. Воже в 1378 г. Мстью за это стал последовавший осенью того же года новый разгром владений О. И. изгонной ратью из Мамаевой Орды. Были захвачены и сожжены располагавшийся на Куликовом поле Дубок и Переяславль-Рязанский, откуда раненый О. И. был вынужден бежать.

Из-за тяжелого политического и экономического положения Рязанского великого княжества летом 1380 г. О. И. был вынужден решать сложную дипломатическую задачу: с одной стороны, не допустить разорения своих владений войском Мамаевой Орды, а с другой — не оказаться в прямом противостоянии с правителем Москвы. В результате О. И. вступил в союзнические отношения с вел. кн. Литовским Ягайло (см. *Владислав (Ягайло)*) и Мамаем (на помощь последнему был направлен отряд рязанцев), к к-рым на переговоры ездил его посол боярин Епифан Кореев. Одновременно с этим О. И. поставил в известность вел.

кн. Владимирского Дмитрия Иоанновича о движении на Русь войск Мамаю. В *Куликовской битве* 1380 г. О. И. и рязанцы участия не принимали. Однако после нее они разрушали мосты (ПСРЛ. Т. 15. Стб. 140), нападали на отдельные отряды ратников, возвращавшихся с Куликова поля, захватывали последних в плен и отбирали у них богатые трофеи (Там же. Т. 25. С. 205; существует мнение, что эти сведения являются тенденциозными приписками московских летописцев). Перед угрозой ответных действий московских войск О. И. вместе с семьей и приближенными бежал из столицы. Оставшиеся в ней рязанские бояре сообщили об этом вел. кн. Владимирского Дмитрия Иоанновича Донского и приняли московских наместников в Переяславле-Рязанском (Там же. Т. 15. Стб. 140–141).

2 авг. 1381 г. при посредничестве митр. Киевского и всея Руси *Киприана* О. И. снова примирился с правителем Москвы и заключил с ним договор (ДДГ. № 10. С. 29–30), по к-рому признал себя его «братом младшим» и «братом» серпуховско-боровского кн. *Владимира Андреевича* Храброго. Правитель Переяславля-Рязанского фактически лишился права на самостоятельную внешнюю политику, обязавшись действовать в отношении Великого княжества Литовского (ВКЛ), Орды и рус. княжеств в соответствии с политикой московских князей, а также должен был отпустить пленных, захваченных им в 1380 г. Статьи этого неравноправного по отношению к реальному статусу О. И. договора действовали недолго. Уже в авг. 1382 г. О. И. нарушил его условия, указав хану Тохтамышу тайные броды через р. Оку во время набега ордынцев на Москву (ПСРЛ. Т. 15. Стб. 143). Однако это не спасло владения О. И., т. к. на обратном пути из Москвы через Коломну Тохтамыш разорил и рязанские земли (Там же. Стб. 146). Не успев оправиться от этого разорения, осенью 1382 г. Рязанское вел. княжество подверглось еще более сильному опустошению московскими войсками (Там же).

Спустя нек-рое время О. И. предпринял попытку взять реванш в противостоянии с московскими князьями: 25 марта 1385 г. изгонной ратью он неожиданно захватил Коломну, а затем под г. Перевитском на р. Оке

нанес поражение посланному против него войску под командованием серпуховско-боровского кн. Владимира Андреевича Храброго (Там же. Стб. 150). На неоднократные предложения московских послов о мире О. И. отвечал отказом. В нояб. того же года в качестве посредника к нему в Переяславль-Рязанский прибыл прп. *Сергий* Радонежский, к-рый был встречен благожелательно. В ходе переговоров О. И. согласился заключить мир, это произошло, по всей видимости, в дек. (до 1 янв. 1386, исходя из летописного изложения: Там же. Т. 15. Стб. 151; Т. 25. С. 212; возможно также, что в нач. янв. 1386), а в 1387 г. мир был скреплен браком кн. Феодора Ольговича и вел. кнж. Софии Дмитриевны.

«Вечный мир» с вел. кн. Дмитрием Донским позволил О. И. начиная со 2-й пол. 80-х гг. XIV в. проводить более активную внешнюю политику в отношении Орды и ВКЛ. В 1387 г. в Переяславль-Рязанский бежал из Орды его сын кн. Родослав Ольгович, находившийся там, как и др. старшие сыновья рус. вел. князей, в положении заложника. После этого, согласно рязанским известиям Никоновской летописи, ордынцы неоднократно нападали на владения О. И. (в июне 1387, в 1388, 1390, 1391 (дважды), в 1400 и 1401; см.: Там же. Т. 11. С. 93, 95, 122, 123, 127, 184, 187). При этом в 1400 г. войска О. И. и его союзников нанесли захватчикам сокрушительное поражение на юге Рязанской земли.

В 1377–1395 гг. О. И. поддерживал дружественные отношения с Гедиминовичами, правившими в землях, пограничных с Рязанским вел. княжеством. В 1393 г. поручился за своего зятя кн. Дмитрия-Корибута Ольгердовича, гарантировав его верность польск. королю и вел. кн. Литовскому Владиславу II Ягелло (Ягайло). Обострение отношений О. И. с ВКЛ связано с вероломным захватом вел. кн. Литовским *Витовтом* Смоленска (1395) во время пребывания его правителя — вел. кн. *Георгия (Юрия) Святославича*, зятя О. И., в Переяславле-Рязанском. В ответ на захват Смоленска в 1395 г. войска О. И. осаждали г. Любутск на р. Оке. Зимой 1395/96 г. литов. войска совершили поход на Рязанскую землю, захватив богатый полон. Летом 1396 г. О. И. вновь осадил Любутск, но вел. кн. Московский и Владимирский *Василий I Дмитриевич* уговорил его

снять осаду. Осенью 1396 г. вел. кн. Витовт опустошил территорию Рязанского вел. княжества, заставив О. И. на время бежать из Переяславля-Рязанского. В авг. 1401 г. О. И. совершил поход на Смоленск и помог вел. кн. Георгию (Юрию) Святославичу отвоевать его у Витовта. В 1402 г. по приказу отца кн. Родослав Ольгович совершил поход на Брянск, но был разбит и пленен литовцами на пути у Любутска.

Известны отрывочные сведения о церковной политике О. И. Среди епископов, занимавших Рязанскую кафедру в период его длительного княжения, были Василий II (см. в ст. *Василий*, свт. Рязанский; 1356 — ок. 1360 (?)), Афанасий (ок. 1360 (?) — ок. 1378, по др. данным — ок. 1388) и Феогност (8 авг. 1388 — весна 1390, не позднее 1396 — лето 1407; был вынужден временно уступить кафедру еп. Иеремию Греку, поставленному патриархом К-польским (вероятно, *Антонием IV*) и прибывшему на Русь в 1390 вместе с митр. Киприаном). В апр. 1389 г. в Переяславле-Рязанском состоялся церковный Собор во главе с митр. *Пименом*, который находился в сложных отношениях с вел. кн. Дмитрием Донским и отправился в поездку в К-поль без его ведома (ПСРЛ. Т. 11. Стб. 95). На Соборе присутствовали Рязанский еп. Феогност, Смоленский еп. свт. *Михаил*, Звенигородский еп. *Даниил* (бывш. епископ Смоленский), Сарский еп. Савва (данные об участии в Соборе вернувшихся из К-поля в 1390 вместе с митр. Киприаном архиеп. Ростовского свт. *Феодора*, архиеп. Суздальского *Евфросина*, Черниговского и Брянского еп. Исаакия вызывают определенные сомнения), ряд архимандритов (в т. ч. московского Спасского на Бору монастыря *Сергий* (Азаков)), представители черного и белого духовенства из свиты митр. Пимена.

Сохранились данные о неск. земельных пожалованиях О. И. Рязанской кафедре: на Воинский у. и с. Засечье, борть и бобровые ловы на р. Кишне (оба — 2-я пол. 50-х — сер. 60-х гг. XIV в.; АСЭИ. Т. 3. № 314–315. С. 345–346), села Старое и Козлово с бортьями (вероятно, 1388; Там же. № 317. С. 347), остров на р. Оке (датировка 1390 г. не вполне надежна; Там же. № 318. С. 347), земли и бобровые гоны по р. Проне (Там же. № 319. С. 348). Ольгову в честь Ус-

пения Пресв. Богородицы мон-рю было пожаловано с. Арестовское с погостами, землями и угодьями (предположительно в 1371–1372; Там же. № 322. С. 350–352). О. И. стал ктитором основанного по его приказу ок. 1390 г. Солотчинского в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. мон-ря (см. *Солотчинский в честь Рождества Пресвятой Богородицы женский монастырь*), пожаловал обители селище Федорково, о-в Савицкий, Холковскую луку, перекоп с оз. Тишь с бортьями, бобровыми гонами, рыбными ловлями (Там же. № 324–325. С. 353–354).

Был женат, по всей вероятности, дважды. Вторая жена (брак заключен не ранее 1364) — дочь вел. кн. Литовского Ольгерда (существуют и др. версии ее происхождения), кнж. Евфросиния (в монастыре Евпраксия; † 5 дек. 1405). Помимо 2 сыновей (Родослава и Феодора) имел несколько неизвестных по именам дочерей, выданных замуж за вел. кн. Пронского Владимира Димитриевича; за козельского кн. Ивана Титовича; за кн. Дмитрия-Корибута Ольгердовича (возможно, Анастасия); за вел. кн. Смоленского



Поход
вел. кн. Рязанского Олега Иоанновича
на Любутск. 1396 г.
Миниатюра
из Лицевого летописного свода.
70-е гг. XVI в.
(БАН. 31.1.30–2. Л. 577 об.)

Георгия (Юрия) Святославича (его 2-я жена).

Перед смертью О. И. принял монашество с именем Иона, а затем был пострижен в схиму с именем Иоаким. Существует церковное предание о том, что О. И. принял по-



Вел. кн. Рязанский Олег Иоаннович.
Реконструкция облика по черепу.
10-е гг. XXI в.

Авторы
Т. С. Балужева, Е. В. Веселовская.

Лаборатория
антропологической реконструкции
Ин-та этнологии и антропологии РАН

стриг в 90-х гг. XIV в. и в течение 12 лет носил под княжеским одеянием кольчугу вместо вериг (*Се-рафим (Питерский), Панкова. 2002. С. 41*). Кольчуга, атрибутируемая О. И., хранилась как святыня в Солотчинском мон-ре (ныне в Рязанском историко-архитектурном музее-заповеднике).

Первоначально был похоронен в храме Покрова Пресв. Богородицы Солотчинского мон-ря. По указу Синода от 6 окт. 1769 г. останки О. И. и его супруги 4 июня 1770 г. перенесены в монастырский собор Рождества Пресв. Богородицы (Там же. С. 40–41). После закрытия обители они были изъяты и переданы в Рязанский губернский музей. 13 июля 1990 г. останки О. И. переданы в *Иоанна Богослова апостола мужской монастырь* в с. Пощупове, откуда 22 июня 2001 г. были возвращены в Солотчинский мон-рь. По ряду свидетельств, с этого дня наблюдалось мироточение от честной главы князя (Там же. С. 43).

Не канонизирован. В Рязанской епархии в 1402 г. имя О. И. было занесено для поминания в синодики местных церквей и мон-рей. В XV — нач. XXI в. почитается как представитель местной династии князей. О. И. были составлены кондак и тропарь (Там же). 28 окт. 2007 г. в Рязани открыт памятник О. И.

(скульптор З. К. Церетели). В 10-х гг. XXI в. проведены работы по воссозданию внешнего облика О. И. по его черепу.

Лит.: *Иловайский Д. И.* История Рязанского княжества. М., 1858; *Вукоя П.* Могила схим. Ионы (вел. кн. рязанского Олега Ивановича) в Солотчинском мон-ре // Странник. 1862. № 9. Отд. 1. С. 389–402; *Экземплярский А. В.* Великие и удельные князья Сев. Руси в татарский период, с 1238 по 1505 г. СПб., 1889–1891. 2 т. (по указ.); *Буймистров В. С.* Олег Иванович, Вел. кн. Рязанский // Празднование 800-летия (1095–1895) г. Рязани. Рязань, 1896. Прил. С. 56–69; *Цветасов Д. В.* Великий князь Олег Рязанский и его жалованная грамота Ольгову мон-рю // Жалованная грамота Олега Рязанского. М., 1913. С. 11–52; *Пресняков А. Е.* Образование Великорус. гос-ва: Очерки по истории XIII–XV ст. Пг., 1918. М., 1998²; *Романов Б. А.* Элементы легенды в жалованной грамоте вел. кн. Олега Ивановича Рязанскому Ольгову мон-рю // Проблемы историкоисследования. М.; Л., 1940. Т. 3. С. 205–224; *Черепини Л. В.* Образование Рус. централизованного гос-ва в XIV–XV вв.: Очерки соц.-экон. и полит. истории Руси. М., 1960; *Кузьмин А. Г.* Рязанское летописание: Сведения летописей о Рязани и Муроме до сер. XVI в. М., 1965; *Кучкин В. А.* Рус. княжества и земли перед Куликовской битвой // Куликовская битва: Сб. ст. М., 1980. С. 26–112; *он же.* Договорные грамоты моск. князей XIV в.: Внешнеполит. договоры. М., 2003; *Дворниченко А. Ю.* О жалованной грамоте Олега Ивановича Ольгову мон-рю // Средневековая и новая Россия. СПб., 1996. С. 296–306; *Серафим (Питерский), игумен, Папкова Т. М.* Великий кн. Олег Иванович Рязанский (1338–1402). Рязань, 2002; *Серафим (Питерский), игумен.* Великий рязанский кн. Олег Иванович: К 600-летию кончины // 2-е Яхотовские чт.: Мат-лы науч.-практ. конф., 23–25 окт. 2002 г. Рязань, 2003. С. 14–29; *Ситкевич А. С.* Московско-рязанские отношения в 40–50-е гг. XIV в. // Тюменский ист. сб. Тюмень, 2004. Вып. 7. С. 98–105; *Кузьмин А. В.* Генсология рязанских и муромских князей XIII – 1-й пол. XIV в. // Зап. ОР РГБ. М., 2008. Вып. 53. С. 35–59; *он же.* На пути в Москву: Очерки генеалогии военно-служилой знати Сев.-Вост. Руси в XIII – сер. XV в. М., 2014–2015. 2 т.; *Лаврентьев А. В.* Московско-рязанские отношения после Куликовской битвы. 1380–1402 гг. // Верхнее Подонье: Археология. История: Сб. ст. Тула, 2008. Вып. 3. С. 202–226; *он же.* После Куликовской битвы: Очерки истории Окско-Донского региона в посл. четв. XIV – 1-й четв. XVI в. М., 2011; Великий кн. Олег Иванович Рязанский – выдающийся гос. и полит. деятель 2-й пол. XIV в. Рязань, 2014; *Ермаков А. М.* «О побиинии москвич от рязанцев...»: Битва под Перевитском – забытый триумф Олега Рязанского // Подмосковный летописец. Подольск, 2014. № 3(41). С. 54–59; *Цепков А. И.* Родословная вел. кн. рязанского Олега Ивановича и Рязанское княжество в XIV – нач. XV в. // *Он же.* Рязанский край: Сер. XIII – нач. XVI в. Рязань, 2014. С. 225–286; *Балуева Т. С., Веселовская Е. В.* Восстановление внешнего облика вел. кн. Олега Ивановича Рязанского // Вестник РГГУ. Сер.: История. Филология. Культурология. Востоковедение. 2015. № 9(152). С. 45–54.

А. П. Пятнов

ОЛЕГ ИГОРЕВИЧ Красный († конец дек. 1237, окрестности г. Пронска (ныне рабочий пос. в Рязанской обл.) (?)), кн. Рязанский. Из рязанских Рюриковичей. Предположительно младший сын рязанского кн. Игоря Глебовича († 1195), родной брат рязанского кн. *Георгия (Юрия) Игоревича*, дядя Рязанского св. блгв. вел. кн. *Олега Ингваревича*.

В большинстве справочников и исследований О. И. отождествляется с блгв. вел. кн. Рязанским Олегом Ингваревичем. Так, напр., решали проблему его идентификации Д. С. *Лихачёв* и вслед за ним И. А. *Лобакова (Лихачёв)*. 1949. С. 257; *Лобакова*. 1997. С. 476). Нек-рые исследователи вопреки наблюдениям А. Е. *Преснякова (Пресняков)*. 1918. С. 225–226) отрицали сам факт смерти О. И. в 1237 г., т. к. Олег Ингваревич умер в 1258 г. (см., напр.: *Кусков В. В.* История древнерус. лит-ры. М., 1998⁶. С. 141).

Биография. Основные сведения о деятельности О. И. есть в древнерус. летописях и поздних хронографах XVI–XVII вв., в «Повести о разорении Рязани Батыем», древнейший список которой сохранился в составе рукописного сборника 2-й трети XVI в., происходящего из б-ки Иосифова Волоколамского монастыря (РГБ ОР. Ф. 113. № 526. Л. 229–258 об.).

Вероятно, О. И. был в числе князей («своеи братии»), о к-рых говорится в источниках в связи с победой рязанского кн. Ингваря Игоревича в 1219 г. над русско-половецким войском князей Глеба и Константина Владимировичей (ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 444; Т. 7. С. 126; Т. 15. Вып. 1. Стб. 329; Т. 24. С. 87; Т. 25. С. 116; Т. 30. С. 85; *Присёлков М. Д.* Троицкая летопись: Реконструкция текста. М.; Л., 1950. СПб., 2002⁹. С. 305). Во второй раз о действиях О. И. косвенно свидетельствуют летописные источники в известиях 1237 г., когда поздней осенью в Рязани местные князья во главе с кн. Юрием Игоревичем, а также правители Муромы и Пронска проводили совет, на к-ром решался вопрос о дальнейших действиях после захвата монголами рязанской пограничной крепости Нузла. Было принято решение не пускать монг. полков в города, а выехать к ним на переговоры «на Воронажь». Выслушав требования о десятизне «во всем»,

князья заявили 3 монг. дипломатам, что «олна нас всех не будеть, тоже все то ваше будеть». С «Воронажь» рус. князья отпустили их во Владимир ко двору Владимирского св. блгв. вел. кн. *Георгия (Юрия) Всеволодовича*, у к-рого правители Рязанской земли «просяче помочи» (ПСРЛ. Т. 3. С. 74–75).

О. И. также является одним из главных героев «Повести о Николае Заразском», которая входит в окончательно сложившийся лишь к 1560 г. цикл произведений о Николае Заразском (*Комарович*. 1947. С. 57–72; *Клосс Б. М.* Избр. тр. М., 2001. Т. 2: Очерки по истории рус. агиографии XIV–XVI вв. С. 411–463; *Он же.* История создания Повести о Николае Заразском // Зарайск: Сб. ст. / Науч. ред.: Я. Е. Водарский, В. А. Кучкин. М., 2002. Т. 1: Ист. реалии и легенды. С. 114–177; *Кучкин В. А.* Ранняя история г. Зарайска и проблема ее источников // Там же. С. 105–107), включающий неск. отдельных повестей, рассказов и записей чудес, созданных в разное время разными авторами (*Лихачёв*. 1963. С. 48; *Лобакова*. Проблема соотношения. 1993. С. 37). По наблюдениям *Лихачёва*, появление основных частей «Повести...» относится к 1-й пол. XIV в. или же ко времени не позднее кон. XIV в. (*Лихачёв*. 1986. С. 236, 239).

Согласно версии «Повести...», вобравшей в себя как сведения более ранних письменных источников (напр., рязанские известия НПЛ старшего извода), так и местные рязанские фольклорные мотивы (*Комарович*. 1946. С. 74–77; *Он же*. 1947. С. 57–72; *Лихачёв*. 1963. С. 48–51), в конце нояб. – нач. дек. 1237 г. в Рязани О. И. принимал участие в совете правителей Рязанской земли во главе с рязанским кн. Юрием Игоревичем. После убийства отправленного в ставку хана Батыя сына Юрия, кн. Феодора, О. И. «плакашеся» вместе с родственниками и жителями Рязани о гибели членов рус. посольства. После этого он принимал участие в новом совете рязанских князей. На этом совете было принято решение дать бой захватчикам «близ предел рязанских», т. к. монг. войска уже сосредоточились в Ср. Подонье на р. Воронеже. Во время сражения О. И. был тяжело ранен и попал в плен (*Лобакова*. 1997. С. 140–145). *Лихачёв* считал, что рассказ в «Повести...» о героической

гибели О. И. носит характер вставки (*Лихачёв*. 1949. С. 257–264; *Он же*. 1963. С. 51; *Он же*. 1987. С. 335) и анахроничен, т. к. «в действительности же князь попал в плен, возвратился из Орды в 1252 г. и умер в 1258 г. ...» (*Он же*. 1987. С. 335).

Согласиться с отождествлением О. И. и кн. Олега Ингваревича мешают как фактические несоответствия в реконструкции исследователями биографии князя, так и некоторые текстологические наблюдения над текстом «Повести...».

Уже в ранних списках «Повести...» редакции А, близкой, по мнению Лобаковой, к архетипу, можно выделить 2 разновременных слоя известий об О. И. В первом из них О. И. и Всеволод Пронский в отличие от др. рязанских князей не были названы Ингваревичами (*Лобакова*. 1997. С. 140–141). Кроме того, согласно приведенной в этих списках версии, после мученической кончины О. И. части его тела были найдены под Пронском и похоронены в Рязани по приказу вернувшегося домой из Чернигова рязанского кн. Ингваря Ингваревича (Там же. С. 152–153).

Во 2-м слое известий «Повести...» об О. И. рассказ об итогах битвы рязанских и монгольских войск сначала перебивается кратким сообщением о том, что монголы «Олга Ингваревича яша еле жива суша»; затем автор пространной версии «Повести...» утверждает, что, пораженный своими военными потерями в битве у Воронежа, Батый начал «воевати Резанскую землю, и веля бити, и сечи, и жещи без милости», а «град Прънеск, и град Бел[город], и Ижеславец розари до основания, а все люди побиша без милости». После этого автор вновь возвращается к судьбе О. И. и, согласно тексту его вставки, на князя, «велми красна и храбра и изнемогаючи от великих ран», обратил внимание Батый, к-рый «хотя его изврачевати от великих ран и на свою прелесть возвратити». Однако О. И. «укори царя Батыя, и нарек его безбожна и врага христьянска». В ответ на это взбешенный Батый сначала «дохну огнем от мирскаго сердца своего», а потом «въскоре повеле Олга ножи на части раздробити». При этом автор «Повести...» сравнивает мученичество О. И. со смертью в I в. по Р. Х. первомч. *Стефана*. Как и он, князь «прия венець своего стра-

дания от всемилостиваго Бога и испи чашу смертнующую своею братею ровню» (Там же. С. 144–145). В более поздних редакциях «Повести...» подвиг О. И. сравнивается уже не только с мучениями Стефана, но и с гибелью племянника О. И.— рязанского «блаженного князя Феодора Юрьевича» (*Она же*. Проблема соотношения. 1993. С. 45).

Очевидно, что 2-й слой известий «Повести...» об О. И. хронологически несколько противоречит первому. Если во вставке о пленении и трагической гибели О. И. говорится сразу после рассказа об окончании битвы у Воронежа, то во 2-м слое известий о князе отмечается, что он погиб не на поле сражения, а у г. Пронска (ср.: *Она же*. 1997. С. 144–145, 152–153).

Рассказ о пленении О. И. монголами и его последующей судьбе (в версии пространной редакции «Повести...») вполне укладывается в исторические реалии XIII в. Так, напр., захватный монголами в янв. 1238 г. Московский св. блгв. кн. мч. *Владимир (Димитрий) Георгиевич* не был ими сразу убит. 2 февр. 1238 г. монголы использовали его для торга с жителями Владимира; князь принял мученический венец только после отказа последних сдать свой город захватчикам (ср.: ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 461–462). Возможно, подобные действия могли произойти и с О. И. у Пронска в конце дек. 1237 г. Автор древнейшей редакции «Повести...» прямо не раскрыл, в чем состояла «прелесть» Батыя (*Лобакова*. 1997. С. 144–145), видимо полагая, что его читатели знают соответствующие исторические примеры поведения захватчиков на Руси. Обращение к летописному рассказу о походе монголов на Русь в 1223 г. показывает, что жители Новгорода Святополча погибли вне стен своего города из-за того, что они еще «не ведающим же Руси льсти» монголов (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 745). Согласно южнорус. версии рассказа о разорении Рязани монголами, во время монг. нашествия, 21 дек. 1237 г., захватчики «взяша градъ Рязань копьемъ, изведшее на льсти» кн. Георгия Игоревича, «и ведоша Прыньскоу» его, т. к. «в то время княгини его Прыньскы, изведоша княгиню его на льсти, оубиша Юрья князя и княгини его, и всю землю избиша и не пощадеша отротачъ, до соущихъ млека» (Там же. Стб. 778–779). В сер.—

кон. дек. 1240 г. монголы долго осаждали на Волыни г. Колодяжин. По терпев неудачу, захватчики «нача прельщати» защитников города; «они же послушавшее злаго совета их, и предашася и тако избиении быша» (Там же. Т. 25. С. 131). В 1241 г. «убиша татары лестию» рыльского кн. Мстислава (*Конявская Е. Л.* Новгородская летопись XVI в. из собр. Т. Ф. Большакова // НИС. 2005. Вып. 10(20). С. 354).

Сюжет вставки об отказе следовать монг. «прелести» и о мученической кончине О. И. имеет сложный компилятивный и символический характер, всю глубину к-рого мог понять лишь образованный и весьма начитанный человек. Во-первых, сюжет рассказа об отказе О. И. служить Батью явно близок к летописной «Повести...» об убийстве после битвы на р. Сить в 1238 г. Ростовского св. блгв. кн. мч. *Василия (Василько) Константиновича* (ср.: ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 465–467). Во-вторых, описание гибели и способа казни О. И. полностью соответствует рассказу о гибели в Орде при дворе хана Менгу-Тимура Рязанского св. блгв. вел. кн. мч. *Романа Ольговича*. При этом в Троицкой летописи (свод 1408/09 г., написан после 1422) и в зависимой от нее Симеоновской летописи кон. XV в. мученический подвиг Романа сравнивался не с подвигом первомч. Стефана, а с мучениями *Иакова Персянина* (Перского) (*Присёлков М. Д.* Троицкая летопись. М.; Л., 1950. С. 330; ПСРЛ. Т. 18. С. 73). По мнению Лихачёва, Житие Иакова Перского «отчасти послужило образцом и для описания мученической кончины Олега Красного в повести» (*Лихачёв*. 1949. С. 261; *Он же*. 1986. С. 239). В-третьих, рассказ об обнаружении под Пронском останков О. И. рязанским кн. Ингварем Ингваревичем («честную его главу сам князь велики Ингварь Иньгоревич и до града понеси, и целова любезно»; см.: *Лобакова*. 1997. С. 152–153) совпадает с сюжетом обнаружения на месте битвы на р. Сить главы Владимирского св. блгв. вел. кн. мч. *Георгия (Юрия) Всеволодовича* (который, кстати, также упоминается в «Повести...»), ее переноса в Ростов и захоронения в раке вместе с телом (ср.: ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 467).

Т. о., по замыслу авторов «Повести...», отказ от монг. «прелести» и мученический подвиг О. И. ставили его

в один ряд с др. рус. князьями-мучениками XIII в.

Согласно версии «Повести...», останки О. И. были перенесены из Пронска в Рязань, где похоронены в неназванном соборе «с великим князем Юрьем Ингоревичем во единой раде» (Лобакова. 1997. С. 152–153).

Почитание. О. И. не канонизирован. В Рязанском княжестве почитался как представитель местной княжеской династии.

Учитывая время создания Троицкой летописи и описания упоминаемых в ней лиц, обращает на себя внимание тот факт, что в рассказе о последнем правителе *Рязанского великого княжества* на нач. XV в. подчеркивается, что он — «князь Олег Рязанский, нареченный в святом крещении Иаков, а в мнишьском чину Иоаким». В этом источнике в конце жизни вел. кн. Рязанский *Олег (Иаков) Иоаннович* предстает как один из рус. князей-победителей, защитников Руси от военной экспансии вел. кн. Литовского *Витовта*. В 1402 г. его старший сын кн. Родослав Ольгович († 14 нояб. 1406) в битве против войск литовско-рус. князей у рязанско-литов. рубежа под г. Любутском был разбит и попал в плен. Будучи в железных оковах, он провел в Литовском вел. княжестве «в нужи тои великой 3 лета, дондеже Витовт взя на нем 3000 рублей окупа и отпусти его» (Присёлков М. Д. Троицкая летопись. М.; Л., 1950. С. 455, 464). Сравнение биографий Рязанских вел. князей Олега Иоанновича, его сына Родослава Ольговича и «благочестивого и христоролюбивого» О. И. также показывает определенные символические параллели в их судьбе (в случае О. И. — прежде всего его лит. образа). Эти параллели косвенно могут свидетельствовать о возможном времени бытования рассказа о мученическом подвиге О. И. в «Повести...» и о времени почитания этого князя в кругу рязанских династий. В пользу этого вывода свидетельствует и ошибочное, с т. зр. исторических реалий 1237 г., описание в «Повести...» моления князей в Рязани в храме Успения Пресв. Богородицы, а не в Спасском соборе. Первый из них стал кафедральным лишь в сер. XIV в., в период архиерейства еп. Василия II (см. в ст. *Василий*, свт., еп. Рязанский) и начала правления вел. кн. Олега Иоанновича, к-рый перенес свою столицу в Переяславль-Ря-

занский; в Рязани же соборными храмами еще с домонг. времени являлись каменные Спасский и Борисоглебский соборы. Кроме того, в посл. трети XIII — 1-й пол. XIV в. среди рязанцев память о подвиге О. И. поддерживалась казнями в Орде 3 их правителей — св. блгв. кн. мч. Романа Ольговича († 1270), князей Василия Константиновича († 1307) и Иоанна Ярославича († 1327/28).

О знакомстве живших в кон. XIII в. — 40-х гг. XIV в. родителей вел. кн. Олега Иоанновича с рассказом о мученической кончине О. И. свидетельствуют как княжеское, так и крестильное имена их сына (Олег, Иаков). Кроме того, обращает на себя внимание наречение уже самим вел. кн. Олегом Иоанновичем своего 2-го сына *Феодором Ольговичем*. Наречение сына Феодором предполагает прямую параллель с известным только по «Повести...» рязанским кн. Феодором Юрьевичем. Подтверждает эту версию тот факт, что до посл. трети XIV в. имя Феодор в семейном ономастиконе правителей Рязанского княжества не встречалось.

В 1-й трети XVI в., в период завершения создания Русского гос-ва, предпринимаются попытки развития культа О. И. в общерус. масштабе. Вряд ли представляется случайным, что как Симеоновская летопись, так и древнейший список «Повести о Николе Зараском» были созданы в скриптории Иосифова Волоколамского мон-ря. Его деятельным настоятелем многие годы был выходец из Рязани — известный рус. писатель, книжник и буд. Московский митр. *Даниил*. Нельзя исключать возможности того, что лишь бегство в Литовское великое княжество последнего вел. кн. Рязанского Иоанна Иоанновича в 1521 г. и отрешение от власти митр. Даниила в 1539 г. привели к тому, что культ Рязанских князей-мучеников так и остался местным, а память о них в основном была связана с почитанием образа свт. Николы Зарайского, культ к-рого прославлял, в частности, созданный к 30-м гг. XVI в. цикл повестей (*Комарович*. 1947. С. 57–72; *Поптэ* А. К начальной истории культа св. Николы Зараского // *Essays in Honor of A. A. Zimin / Ed. D. C. Waugh. Columbus, 1985. P. 289–304*). Рассказ об О. И. и о его родственниках сохранился в различных редакциях

Русского хронографа XVI–XVII вв. В основе этих рассказов лежал текст, составленный в 1-й четв. XVI в. известным рус. книжником, пострижником Иосифом Волоколамского мон-ря *Досифеем (Топорковым (Восечниковым))*.

В XVI — нач. XX в. «вечная память» героям «Повести...» содержалась в синодиках Никольского собора в г. Зарайске (РГБ ОР. Ф. 310. № 153. Л. 57–57 об., список посл. трети XVII в.; *Кузьмин*. 2008. С. 58–59) и Николаевского Радовицкого монастыря (ныне с. Радовицы городского округа Егорьевск Московской обл.; см.: *Бочарников С. И.* Зарайск. М., 1865. С. 22–23. Примеч.).

В 1997 г. в память о защитниках Рязани на валах ее городища был воздвигнут белокаменный крест. В 2005 г. у подножия валов в память о погибших при обороне города 16–21 дек. 1237 г. были установлены деревянные распятие и памятная гранитная плита.

Ист.: *Лихачев Д. С.* Повести о Николе Зараском: (Тексты) // ТОДРЛ. 1949. Т. 7. С. 257–406; *Повесть о разорении Рязани Батыем в 1237 г.* / Подгот. текста, пер., ст. и коммент.: Д. С. Лихачёв // *Воинские повести Др. Руси*. М.; Л., 1949. С. 5–29, 119–142, 244–266, 284–295; То же / Подгот. текста, пер. и коммент.: Д. С. Лихачёв // ПЛДР. XIII в. Л., 1981. С. 184–199, 554–558; *Лобакова И. А., ред.* То же // БЛДР. 1997. Т. 5. С. 140–155, 475–478. Лит.: *Пресняков А. Е.* Образование Великолукского гос-ва. Пг., 1918. С. 225–226; *Комарович В. Л.* Рязанский летописный свод XIII в. // *История рус. лит.-ры*. М.; Л., 1946. Т. 2. Ч. 1. С. 74–85; *он же.* К лит. истории Повести о Николе Зарайском // ТОДРЛ. 1947. Т. 5. С. 57–72; *Водозовов Н. В.* Повесть о разорении Рязани Батыем // УЗ МПШ им. В. П. Потёмкина. М., 1955. Т. 48. Вып. 5. С. 3–27; *Лихачёв Д. С.* Литературная судьба «Повести о разорении Рязани» Батыем в 1-й четв. XV в. // *Исслед. и мат-лы по древнерус. лит-ре*. М., 1961. [Вып. 1.] С. 9–22; *он же.* К истории сложения Повести о разорении Рязани Батыем // АЕ за 1962 г. М., 1963. С. 48–51; *он же.* «Повесть о разорении Рязани Батыем» // *Он же.* Великое наследие: Классические прозв. лит.-ры Др. Руси. М., 1975. С. 221–239. СПб., 1997². С. 307–330; *он же.* Исследования по древнерус. лит-ре. Л., 1986. С. 235–280; *он же.* Повести о Николе Зараском // СККДР. 1987. Вып. 1. С. 332–337; *Кузьмин А. Г.* Рязанское летописание: Сведения летописей о Рязани и Муроме до сер. XVI в. М., 1965. С. 154–179; *Евсеева И. А.* «Повесть о разорении Рязани Батыем» в составе тематического цикла о татарском нашествии в Рус. временнике и Хронографе 1599 г. // *Вестн. ЛГУ. Сер.: История, язык, лит.-ра*. 1983. № 20. Вып. 4. С. 50–55; *она же.* «Повесть о разорении Рязани Батыем» в Хронографической ред. XVI в. // *Древнерус. лит.-ра: Источниковедение*. Л., 1984. С. 156–171; *Бахтина О. Н.* О жанрообразующей роли циклизации в древнерус. лит-ре // *Проблемы метода и жанра*. Томск, 1989. Вып. 15. С. 46–57; *Лобакова И. А.* Воинское повествование



и агиограф. традиция в лит-ре XVII в. (на мат-ле Распространенной ред. «Повести о разорении Рязани Батыем») // ТОДРЛ. 1993. Т. 48. С. 297–303; она же. Проблема соотношения старших редакций «Повести о разорении Рязани Батыем» // Там же. 1993. Т. 46. С. 36–52; Алехина Л. И. Мотив небесного заступничества в воинских повестях периода монголо-татарского нашествия // Макаревские чт. Можайск, 1996. Вып. 4. Ч. 2. С. 168–181; Кимурра К. Героические темы и мотивы в «Повести о разорении Рязани Батыем»: АКД. М., 1999; он же. Разница в понятии о подвиге в Др. Руси и в Др. Японии // Голоса молодых учёных: Сб. науч. публ. иностр. и рос. аспирантов-филологов. М., 1999. Вып. 6. С. 5–7; Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б. Выбор имени у рус. князей в X–XVI вв. М., 2006; Кузьмин А. В. Рязанские, пронские и муромские князья в XIII – сер. XIV в.: (Ист.-генеалогич. исслед.) // Зап. ОР РГБ. М., 2008. Вып. 53. С. 35–59.

А. В. Кузьмин

ОЛЕГ ИНГВАРЕВИЧ (сер. 1200-х гг. – 20.03.1258, Рязань (ныне с. Ст. Рязань Спасского р-на Рязанской обл.)), блгв. вел. кн. Рязанский (1238–1258) (пам. 10 июня в Соборе Рязанских святых). Из рязанских Рюриковичей, отец св. блгв. вел. кн. Рязанского Романа Ольговича, племянник рязанского кн. Георгия (Юрия) Игоревича.

Биография. Основные сведения об О. И. сохранились в древнерус. летописях и синодиках, подтверждающей грамоте на владения рязанскому Ольгову во имя Успения Пресв. Богородицы муж. мон-рю, выданной вел. кн. Рязанским Олегом (Иаковом) Иоанновичем, а также в поздних памятниках агиографии.

Родился в семье рязанского князя (с 1217) Ингваря Игоревича. Отец О. И. умер до 1237 г. (Романов. 1940. С. 215), по данным В. Н. Татищева, – в 1235 г. (Татищев В. Н. История Российская. М., 2003. Т. 3. С. 230). Существует также т. зр. (без к.-л. аргументации и опоры на источники), что он скончался в 20-х гг. XIII в. (Рассказ о преступлении рязанских князей / Подгот. текста, пер. и коммент.: Д. С. Лихачёв // БЛДР. Т. 5. С. 464).

Татищев называл братом О. И. Георгия (Юрия); в списках родословных книг сер. – 2-й пол. XVI в. включено имя старшего брата О. И. – кн. Романа Ингваревича (РИИР. Вып. 2. С. 80. Л. 6; РГБ ОР. Ф. 256. № 349. Л. 291; ПСРЛ. Т. 7. С. 423). Наличие у кн. Ингваря Игоревича 3 сыновей вызывает ряд сомнений. Это связано с тем, что их список сложился благодаря своеобразному отражению в летописных сводах XV–XVI вв. рассказа о событиях 1237–

1238 гг., в к-ром упоминаются «князи же Рязанстийи Гюрги, Ингваровъ братъ, Олег, Роман Ингваровичъ» (т. е. Юрий Игоревич и 2 его племянника – О. И. и Роман; см. запись ок. 1330 г. Синодального списка НПЛ старшего извода – Новгородская харатейная летопись / Изд.: М. Н. Тихомиров. М., 1964. С. 247. Л. 121; ПСРЛ. Т. 3. С. 74). Постепенно дядя и 2 племянника «превратились» в 3 братьев (см.: ПСРЛ. Т. 1. Вып. 3. Стб. 514; Т. 6. Вып. 1. Стб. 288; Т. 7. С. 139; Т. 10. С. 105; Т. 18. С. 54–55; Т. 25. С. 126–127).

Осенью 1237 г. рязанский кн. Юрий Игоревич вместе с О. И. и Романом Ингваревичем возглавил сопротивление войскам хана Батыея. Они выехали к юго-восточной границе своих владений на р. Воронеж, чтобы «не выпустяче» к своим «градом» захватчиков. Здесь рязанские князья провели переговоры с монг. дипломатами. На их предложение капитулировать на условиях захватчиков рязанские князья, включая О. И., по версии Новгородской I летописи старшего извода, дали ставший позднее знаменитым ответ: «...олна нас всех не будетъ, то же все то ваше будетъ». Отослав монг. послов во Владимир, рязанские князья обратились за помощью к св. блгв. вел. кн. мч. Георгию (Юрию) Всеволодовичу, к-рый, согласно новгородской версии, им якобы отказал (ПСРЛ. Т. 3. С. 74–75, 286). Несколько более подробный рассказ об обороне Рязанской земли от войск хана Батыея и об участии в ней О. И. сохранился в источниках, восходящих к Новгородско-Софийскому своду сер. XV в. (Там же. М., 2000. Т. 4. Ч. 1. С. 215; Т. 6. Вып. 1. Стб. 288–289). В Московском летописном своде 1479 г., включившем в свой текст Софийскую I летопись старшего извода особой редакции, отмечалось, что, потерпев неудачу на р. Воронеж, рязанские князья, а не только кн. Юрий Игоревич «затворишася в городе с людьми». Вместе со своей дружиной вне Рязани сражался лишь кн. Роман Ингваревич. Следов., О. И. должен был оставаться в городе. В отличие от южнорус. версии событий этот источник утверждает вслед за предшествующими летописными сводами Сев.-Вост. Руси, что 21 дек. 1237 г. кн. Юрий Игоревич погиб при обороне Рязани. О судьбе О. И. в конце дек. 1237 г. летописи молчат. Учитывая тот факт, что

в нач. янв. 1238 г. под Коломной против монголов сражался лишь кн. Роман Ингваревич, можно сделать вывод о том, что к этому времени О. И. оказался в плену у монголов (по-видимому, при взятии Рязани 21 дек. 1237; см.: Там же. Т. 25. С. 126), из к-рого был вскоре отпущен.

За исключением О. И. все старшие рязанские князья погибли в боях с монголами в кон. дек. 1237 – нач. янв. 1238 г. В связи с этим О. И. был признан Чингисидами правителем Рязанского княжества практически сразу после разорения ими большинства земель Др. Руси. Это видно из записи новгородского летописца под 1241 г.: «...иде Александръ къ Батыю царю, а Олегъ Рязанский къ Канови иде. И пришедъ Александръ отъ Батыея, и поиде съ братомъ Андреемъ, съ Низовци и съ Новгородци, изгонною ратью, на Немци къ Пскову» (ПСРЛ. СПб., 1848. Т. 4. Вып. 1. С. 37; М., 2000. Т. 4. Ч. 1. С. 228). Анализируя датировку этого сообщения, А. Энгельман писал: «Заметка о поезде Александра в Орду относится собственно к концу описания предыдущего (6749) года и только по ошибке попала в начало 6750 г.». Исследователь полагал, что зима, предшествовавшая взятию Копорья, относится к марту 6749 г. (т. е. 1241/42); по его мнению, в Новгородской IV летописи сентябрьский стиль не использовался (Энгельман А. Хронологические исследования в области рус. и ливонской истории в XIII и XIV ст. СПб., 1858. С. 129). Близкое к Новгородской IV летописи чтение сохранили Никифоровская летопись кон. XV в., а также составленная не ранее сер. 20-х гг. XVI в. Супрасльская летопись (ПСРЛ. Т. 35. С. 27. Л. 240 об.; С. 45. Л. 33; Т. 17. Стб. 26). Не исключено, что именно О. И. в качестве посредника мог выступать на переговорах между Новгородским св. блгв. кн. Александром Ярославичем Невским и Батыеем. Вассальные отношения О. И. были оформлены еще до начала похода Батыея на страны Вост. Европы (1241–1242) (Кузьмин А. В. Торонецкая знать в XIII в.: Из истории Смоленской земли // RM. 2001. Т. 10. N 1. S. 55–56. App. 5). Уникальная запись в Летописи Авраамки под 1243 г. сообщает о том, что «прииде Олегъ отъ Кана» на Русь (ПСРЛ. Т. 16. Стб. 52; Лурье Я. С. Общерус. летописи XIV–XV вв. Л., 1976. С. 90. Примеч. 73).



Благодаря ей становится очевидно, что именно О. И. стал 1-м из рус. князей, кто совершил поездку в Каракорум и смог вернуться оттуда живым (Полубояринова. 1978. С. 8). Одновременно наличие этой записи полностью опровергает предлагавшуюся Д. И. Иловайским и поддержавшим его А. В. Экземплярским конъектуру, согласно к-рой в 1242 г. О. И. был по ошибке назван вместо кн. Ингваря Ингваревича (Экземплярский. Князья Сев. Руси. Т. 2. С. 572. Примеч. 1845; существование этого князя представляется нам сомнительным).

Несмотря на столь раннее подчинение князя Монгольской империи, О. И. принял активное участие в сопротивлении захватчикам. В 1250 г. во Владимир из Галича от кн. Даниила Романовича прибыл митрополит Киевский свт. Кирилл II (ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 472). Его путь пролегал по довольно опасному и странному, на первый взгляд, маршруту: он отправился из Киева в Чернигов, затем, свернув на восток, заехал в Рязань к О. И., потом появился во Владимиро-Суздальской земле, а конечной точкой его поездки стал Новгород. По-видимому, Кирилл II участвовал в формировании антиордынской коалиции, в т. ч. встречаясь с наиболее сильными рус. князьями. Очевидно, эта акция не осталась в тайне от хана Батгя и его сына, Сартака. В Вологодской летописи отмечено, что в 1250 г. «князь Олег Рязаньской пошел в Орду и всадиша его в садъ» (т. е. в поруб; см.: Там же. Т. 37. С. 165). Это уникальное сообщение Вологодской летописи помогает объяснить широкоизвестное летописное сообщение под 1252 г., из к-рого следует, что в этот год «пустиша Татарове Олга, князя Рязаньского, в свою землю» (Там же. Т. 1. Вып. 2. Стб. 473). Освобождение О. И. произошло лишь после того, как его союзники были разгромлены, а сам князь перестал представлять для Орды явную военно-политическую угрозу. В 1257 г. во владениях О. И., как и в соседних с ними рус. княжествах, было проведено ордынское «число».

По всей видимости, рязанскому князю было посвящено значительное место в летописных текстах XIII в., однако позднее сведения о нем оказались разбросанными по различным годовым статьям. Вместе известия за 1241, 1243 и 1250 гг., посвященные О. И., не были доступ-



проходило в Спасском соборе в Рязани, а со 2-й четв. XIV в. — в Успенском соборе Переяславля-

Преставление
блгв. вел. кн. Рязанского
Олега Ингваревича.
Фрагмент Миниатюры
из Лицевого летописного свода.
70-е гг. XVI в.
(БАН. 31.7.30. 30—1. Л. 13 об.)

Рязанского (ныне Рязань). Помимо династических соборов и мон-рей почитание О. И. проис-

ходило во владычных церквах и обителях. По-видимому, перед смертью князь сделал щедрые вклады в пользу епископской кафедры и кафедрального Борисоглебского собора. Согласно выписи из включенной в неизвестную правую грамоту жалованной данной, тарханной и несудимой грамоты вел. кн. Рязанского Михаила Ярославича епископу Рязанскому Стефану на земли, «тянувшие» к владычному с. Столпы у р. Прони (ныне Старожиловский р-н Рязанской обл.), это владение являлось «куплей первых владык», к-рую дали ему «деди и прадеди» вел. кн. Михаила Ярославича (АСЭИ. Т. 3. № 309. С. 339), а прямым прадедом князя по муж. линии был именно О. И.

На протяжении XIV — нач. XVI в. формировалось устойчивое ошибочное отождествление О. И. с кн. Олегом Игоревичем Красным, которое в XIX—XX вв. получило поддержку в историографии, прежде всего литературоведческой. После образования Русского государства и окончательного присоединения к нему Рязанского вел. княжества (1521) имя О. И. было включено для поминания в состав царского синодика (РГАДА. Ф. 375. № 89. Л. 2 об., список 2-й пол. XVI в.; см. также: Кузьмин А. В. Князья Можайска и судьба их владений в XIII—XIV в.: Из истории Смоленской земли // ДРВМ. 2004. № 4(18). С. 122. Прил.). В февр. 1557 г. в К-поль вместе с миссией митрополита Евгрипского и Кизического Иоасафа и архим. Феодорита из суздальского Спасо-Евфимиева мужского мон-ря патриарху Константинопольскому Иоасафу II был отправлен список его текста, в к-рый включили и имя О. И. (Россия и греч. мир в XVI в. М., 2004. Т. 1. С. 219, 400, 423).

Почитание. О. И. почитался в Рязанском княжестве с 1258 г. как представитель местной династии. Он являлся фактическим родоначальником династий вел. князей Рязанских (угасла в кон. 1-й трети XVI в.), великих и удельных пронских князей (в сер. XV — XVII в. проживали как в Русском гос-ве, так и в Литовском вел. княжестве). С посл. трети XIII в. основное поминание О. И.

В XVI — нач. XX в. «вечная память» рязанским князьям и героям «Повести о разорении Рязани Батыем» читалась в помяннике вел. князей Рязанских синодика Никольского собора в г. Зарайске (РГБ ОР. Ф. 310. № 153. Л. 57–57 об., список посл. трети XVII в.; Кузьмин А. В. 2008. С. 59. Прил. 3).

В 1997 г. в память о защитниках Рязани на валах ее городища был воздвигнут белокаменный крест. В 2005 г. у подножия валов в память о погибших при обороне города 16–21 дек. 1237 г. были установлены деревянное расятие и памятная гранитная плита.

Ист.: ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2–3; Т. 3; Т. 4. Вып. 1; Т. 4. Ч. 1; Т. 6. Вып. 1; Т. 7–8, 10, 15–18, 23–27, 30, 35, 37, 39–40; Жалованная грамота Олега Рязанского: Древнейший док-т МАМЮ. М., 1913. С. 4–10. (Сб. МАМЮ; Т. 1. Ч. 1); АСЭИ. Т. 3. № 309. С. 339; № 322. С. 350–352; Грамоты XIV ст. / Упор., вступ. ст., коммент.: М. М. Пенцак; ред.: В. М. Русанівський. К., 1974. № 15. С. 32–33.

Лит.: Тихомиров Д. [П.] / Ист. исслед. о генеалогии князей: Рязанских, Муромских и Пропских, с прил. родословных росписей. М., 1844. С. 13–16. Прил.: Роспись 1; Экземплярский. Князья Сев. Руси. Т. 2; Романов Б. А. Элементы легенды в жалованной грамоте вел. кн. Олега Ивановича Рязанскому Ольгову мон-рю // ПИ. 1940. Сб. 3. С. 205–224; Лихачёв Д. С. Литературная судьба «Повести о разорении Рязани Батыем» в 1-й четв. XV в. // Исслед. и мат-лы по древнерус. лит-ре. М., 1961. [Вып. 1.] С. 9–22; он же. К истории сложения Повести о разорении Рязани Батыем // АЕ за 1962 г. М., 1963. С. 48–51; он же. «Повесть о разорении Рязани Батыем» // Он же. Великое наследие: Классические произв. лит-ры Др. Руси. М., 1975. С. 221–239; СПб., 1997⁹. С. 307–330; он же. Исследования по древнерус. лит-ре. Л., 1986. С. 235–280; он же. Повести о Николе Зараском // СККДР 1987. Вып. 1. С. 332–337; Монгайт А. Л. Рязанская земля. М., 1961. С. 344–345; Кузьмин А. Г. Рязанское летописание: Сведения летописей о Рязани и Муроме до сер. XVI в. М., 1965. С. 154–179; Полуляева М. Д. Рус. люди в Золотой Орде. М., 1978; Дворниченко А. Ю. О жалованной грамоте Олега Ивановича Ольгову мон-рю // Средневековье и новая Россия: Сб. науч. ст. / Отв. ред.: В. М. Воробьев, А. Ю. Дворниченко. СПб., 1996. С. 296–306; Иловайский Д. И. История Рязанского княжества // Он же. Рязанское княжество: Сб. М., 1997. С. 69–73; Мазуров А. Б. Средневековье. Колонна в XIV — 1-й трети XVI вв.: Комплексное исслед. регион. аспектов становления единого Рус. гос-ва. М., 2001. С. 47, 54–55; Кузьмин А. В. Рязанские, пронские и муромские князья в XIII — сер. XIV в.: (Ист.-генеалогич. исслед.) // Зап. ОР РГБ. М., 2008. Вып. 53. С. 35–59; Дедук А. В. Погосты Рязанского Ольгова мон-ря XIII–XIV вв. // ДРВМ. 2015. № 1(59). С. 26–36.

А. В. Кузьмин

ОЛЕГ (ЛЕОНТИЙ) РОМАНОВИЧ (кон. 50-х гг. XIII в. — кон. XIII или нач. XIV в., Чернигов (?)), прп., вел. кн. Черниговский и Брян-



Св. кн. Олег Брянский.
Икона. Кон. XIX в.
(собрание Ф. Р. Комарова)

ский (пам. — воскресенье накануне 20 сент. в Соборе Брянских святых, 10 окт. в Соборе Волынских святых). Из черниговских Рюриковичей, 2-й сын св. блгв. вел. кн. Черниговского и Брянского Романа Михайловича Старого и кнг. Анны, внук св. блгв. киевского, черниговского и новгородского кн. мч. Михаила Всеволодовича, племянник ростовского кн. мч. Василия (Василько) Константиновича и его жены — блгв. кнг. Марии Михайловны. Близкими родственниками О. Р. по мужской линии были погибшие в борьбе с ордынцами страстотерпцы св. блгв. кн. киевский Владимир (Иоанн) Иоаннович и св. блгв. кн. путивльский Иоанн (Кузьмин А. В. Источники XVI–XVII вв. о происхождении киевского и путивльского кн. Владимира Ивановича // Вост. Европа в древности и средневековье: Проблемы источниковедения: XVII Чт. памяти В. Т. Пашуто и IV Чт. памяти А. А. Зимина: Тез. докл. М., 2005. Ч. 2. С. 220–223).

Биография. Основные биографические сведения об О. Р. сохранились в Галицко-Волынском своде кон. XIII в. (т. н. Ипатьевской летописи в списке нач. XV в.), а также в древнерус. синодиках, среди к-рых важнейшее значение имеют данные списков т. н. Любецкого помянника посл. трети XVII — XVIII в.

Благодаря данным древнейшего списка родового помянника черниговских князей (восходит к редакции нач. XV в.), сохранившегося в составе синодика ц. Введения Пресв.

Богородицы Киево-Печерского монастыря (посл. треть XVII в.), более чем 150-летнюю дискуссию о происхождении О. Р. следует окончательно считать закрытой. На время рождения О. Р. косвенно указывают 1-е упоминание его старшего брата кн. Михаила Романовича (1263), а также наличие помимо 4 сыновей (Михаил, О. Р., их младшие братья — князья Иоанн и Константин Романовичи) еще 4 дочерей, младшая из к-рых, кнг. Ольга (Елена) Романовна (50-е гг. XIII в. — после 1288), вышла замуж за владимирово-волынского блгв. кн. Владимира (Иоанна) Васильковича.

После ранней гибели в сражении с литовцами старшего брата, кн. Михаила Романовича († между 1263 и 1274), О. Р. стал наследником отца и вместе с ним участвовал в различных дипломатических и военных предприятиях, в частности в масштабном русско-ордынском походе зимой 1274/75 г. на земли Чёрной Руси (Понеманье), входившей в состав владений правителей Литовского великого княжества. Подробно описавший это событие волынский летописец применил к О. Р. и его отцу именование «заднѣпрескыи князи». Являясь вассалами ордынского темника Ногая, кн. Роман Михайлович и О. Р. в союзе с др. рус. князьями отправились под Туров, затем в Слуцк, а потом, объединившись с ордынскими отрядами, вошли в литов. владения. О. Р. «пришел бо быше наперед с Татары» к Новгородку (ныне Новогрудок), при этом ордынцы очень хотели, чтобы туда «притягл» и кн. Роман Михайлович. Это уникальное уточнение волынского летописца косвенно свидетельствует о том, что к этому времени О. Р. хорошо знал ордынцев и, возможно, вместе с отцом уже посетил Орду. После безуспешной осады Новгорода и завершения похода О. Р. по приглашению кн. Владимира Васильковича и по приказу своего отца ездил вместо него во Владимир (Волынский), чтобы повидаться с сестрой — кнг. Ольгой Романовной (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 872–874). Ок. 1288 г. вместе с отцом О. Р. мог посетить *Свенский в честь Успения Пресвятой Богородицы мужской монастырь*.

В рукописной традиции, восходящей к митрополичьему синодику XIV в., О. Р. поминался как князь Брянский. Между тем в местной чер-



Блгв. кн. Георгий Всеволодович
и св. кн. Олег Брянский.
Клеймо иконы «Собор святых
Российских великих князей, княгинь
и княжон рода царского».
60-е гг. XIX в.
(собор равноап. кн. Владимира,
С.-Петербург)

ниговской традиции, нашедшей отражение в синодике ц. Введения Пресв. Богородицы Киево-Печерского мон-ря, подчеркивалось, что О. Р. наряду с отцом поминали как «велик(аго) кн(а)sa Черниговско-го), вставившему дванадесат(ь) тем(ь) людей, и приѣмшему агг(ε)лский образ(ь)» (НКПИКЗ. № 907. Л. 9 об.; *Кузьмук*. 2007. С. 17). Долгое время это важное уточнение источника не было известно. Поэтому, опираясь на более краткую редакцию текста т. н. Любецкого помянника, списки к-рого были введены в научный оборот архиеп. *Филаретом (Гумилевским)*, Г. А. Милорадовичем и Р. В. Зотовым, в кон. XIX — нач. XXI в. многие полагали, что О. Р. был исключительно правителем Брянского княжества. Однако, учитывая данные синодика ц. Введения Пресв. Богородицы, можно сделать вывод о том, что сведения об О. Р. как о Черниговском и Брянском святом в Описании о российских святых (№ 100. С. 30) имеют под собой надежный источник.

Уникальное свидетельство синодика ц. Введения Пресв. Богородицы позволяет предположительно реконструировать судьбу О. Р. в кон. XIII — нач. XIV в. Известно, что Брянское княжество через некоторое время после гибели в Орде св. блгв. вел. кн. Романа Михайловича Старого († после 1288) перешло в руки претендовавших на него еще в 1285 г. св. блгв. вел. кн. Смоленского и Ярославского Феодора Ростиславича Чёрного и его племянников (см. ст. *Феодор Ростиславич, Давид и Константин*) (ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 482). В связи с данными синодика ц. Введения Пресв. Богородицы можно предполагать, что в обмен на Брянское княжество дети вел. кн. Романа Михайловича Старого получили военную и политическую поддержку св. блгв. вел. кн. Феодора Ростиславича Чёрного в борьбе за старшие княжеские столы в Чернигово-Северской земле. Это событие хронологически должно было совпадать с периодом правления в Орде хана Тохты, когда он вел борьбу с темником Ногаем. Т. о., вероятно, между 1293 и 1299 гг. взамен Брянского княжества О. Р. вопреки лестничному праву и традиции получил старейший стол в Черниговском княжестве, а его младший брат кн. Иоани Романович — вымороченное Путивльское княжество. В период усобиц,

закончившихся в Юж. Руси лишь в 1299 г. в связи с гибелью во время сражения в Подонье Ногая, О. Р. сумел проявить себя как опытный правитель, собравший на Руси за время княжения в своих черниговских владениях ок. 120 тыс. чел. (НКПИКЗ. № 907. Л. 9 об.; *Зотов*. 1892. С. 26; *Кузьмук*. 2007. С. 17). Судя по хронологии событий, согласно Житию митрополита Киевского свт. *Алексия*, именно в период этих усобиц из Чернигова на службу в Москву переехали его родители — Федор Бяконт и Мария.

Не подтверждаются письменными источниками данные о том, что О. Р. якобы был основателем брянского Петропавловского муж. мон-ря (см. *Брянский во имя святых апостолов Петра и Павла женский монастырь*) (Коваленко. 1997). В пользу вероятности этой версии косвенно свидетельствуют лишь находки материальной культуры, к-рые указывают на освоение в XII–XIII вв. территории Петровской горы, к-рая в XIII в. стала ядром брянского посада, располагавшегося к северу и северо-востоку от города. На территории посада оказалось селище с характерным названием Княжий Клин

(*Гурьянов В. Н., Поляков Г. П.* Новые исследования древнего Брянска // Роль ранних мисских центров в становлении Київської Русі: Мат-ли польового іст.-археол. семінару. Суми, 1993. С. 27–30; *Гурьянов В. Н. и др.* Охранные раскопки на Петровской горе в Брянске // Ежег. НИИ фундаментальных и прикладных исслед. Брянского ГУ. Брянск, 2017. С. 111–116). Однако достоверно связать расширение г. Брянска в эту сторону с деятельностью О. Р., святыми патронами к-рого в отличие от его родственников не были апостолы Петр и Павел, пока не представляется возможным.

По-видимому, О. Р. не был женат, т. к. ни в одном из списков т. н. Любецкого помянника, в к-рых есть сведения о князе, не названо имя его жены. Не зная данных о потомках блгв. вел. кн. Романа Михайловича Старого, перечисляемых в частных рус. родословцах XVI–XVII вв. и синодике ц. Введения Пресв. Богородицы Киево-Печерского мон-ря, некоторые исследователи ошибочно относили к прямым потомкам О. Р. литов. великокняжеского наместника в Смоленске (1399–1401) и бывш. черниговского вел. кн. Романа Михайловича Брянского († 1401) (*Wolff J.* *Kniaziowie litewsko-ruscy od końca czternastego wieku.* Warsz., 1895. S. 11–12; *Kuczyński S. M.* *Ziemie czernihowsko-siewierskie pod rządami Litwy.* Warsz., 1936. S. 100–101).

Перед смертью О. Р. постригся в монахи с именем Василий (НКПИКЗ. № 907. Л. 9 об.; *Кузьмук*. 2007. С. 17). Точное время его смерти неизвестно. Встречающаяся в ряде церковных и научно-популярных изданий дата — 1307 г. — при проверке источниками не подтверждается.

В иконописных подлинниках XVII–XIX вв. образ О. Р. описан под 27 июня (*Барсуков*). Источники агиографии. Стб. 410–411), однако с каким именно днем в жизни подобного она была связана, остается неясным.

По-видимому, после кончины в кон. XIII — нач. XIV в. тело О. Р. было перевезено из Чернигова в Брянск и захоронено в Петропавловском соборе одноименного муж. мон-ря.

Почитание. Судя по тому, что в XIV–XV вв. вечная память «Олгоу Добрѣанскому» читалась в Успенском синодике Московского Кремля, можно полагать, что богогодная

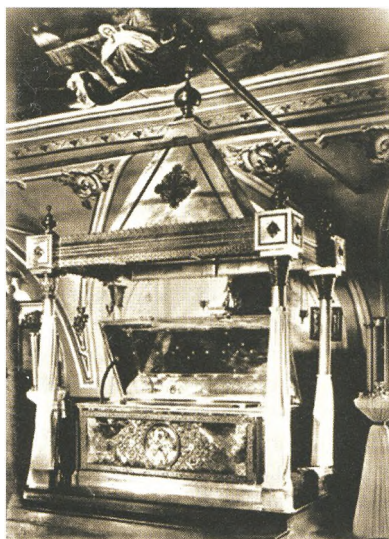
деятельность О. Р. была хорошо известна его младшим современникам (ДРВ. Ч. 6. С. 449). В кон. XV — XVII в. эта традиция поминания князя была распространена на все епархиальные соборы Русского государства (см., напр.: ОР РНБ. Ф. IV. № 1. Л. 32 об.— 33 об.). В списках кон. XVII—XIX в. Описания о российских святых О. Р. упоминается как Черниговский и Брянский чудотворец (№ 100. С. 30). Интересно отметить, что в восходящем к Описанию списке нач. XVIII в. «Книги, обдержащей в себе собрание всех Российских Святых Чудотворцов...» князь был указан всего лишь как святой из Брянска (*Барсуков*. Источники агиографии. С. II).

По данным митрополита Ростовского свт. *Димитрия (Савича (Туталю))*, в 3-й четв. XVII в., при патриархе *Никоне*, почитавшем О. Р., брянский Петропавловский мон-рь стал ставропигиальным. 10 окт. 1831 г. имя О. Р. включено в Собор Волынских святых. В 1873 г. Н. Д. Квашнин-Самарин отмечал, что О. Р. «причтен ко Святым, и мощи его находятся в Брянске под спудом. В полных Святцах об нем сказано только то, что он постригся в Брянске и скончался там же, в самом конце XIII века. Жития его не существует» (*Квашнин-Самарин*. 1873. С. 218). В нояб. 1893 г. вел. кн. *Константин Константинович* пожертвовал обители икону с образом О. Р. «со сребропозлащенной к ней лампадою» и крупную сумму кредитных билетов — на 600 р. 11 июля 1897 г. по ходатайству Брянской городской думы Синод издал указ, разрешавший в память о св. князе выносить его образ вместе с иконами Божией Матери Свенской (Печерской) и прп. *Поликарпа* Брянского во время крестного хода в Брянске, который проходил 11 авг. 13 июля 1900 г. Брянская городская дума постановила считать 20 сент. днем памяти О. Р., в Брянске в этот день была запрещена торговля.

В 1915 г. в с. Осташёве Волоколамского у. в усадьбе вел. кн. *Константина Константиновича* была возведена церковь-усыпальница погибшего в ходе первой мировой войны его сына, кн. крови императорской *Олега Константиновича* (1915–1916; архитекторы М. М. Перетяткович, С. М. Дешёвов), получившая посвящение во имя О. Р., прп. *Серафима*

Саровского и блгв. Черниговского кн. *Игоря (Теория) Ольговича*.

В период пребывания на Брянской кафедре епископа *Данишля (Троицкого)*; с 1934 архиепископ), с авг. 1931 и до нач. 1934 г., были обретыны мощи О. Р., которые с целью спасения от поругания тайно перезахоронены под алтарем монастырской ц. Введения во храм Пресв. Богородицы. 10 авг. 1995 г., во время архиерейства Брянского и Севского архиеп. *Мелхиседека (Лебедева)*, мощи О. Р. были вновь обретыны, после того как о месте их захоронения сообщила бывш. староста Введенской ц. М. А. Белова. 9 февр. 1996 г. в ц. Покрова Пресв. Богородицы в Брянске освящен крестильный придел во имя О. Р. и прп. *Поликарпа* Брянского. 5 дек. 2003 г. имя О. Р. включено в Собор Брянских святых, 26 окт.



Рака над мощами
св. кн. *Олега* Брянского
в Петропавловском Брянском мон-ре.
Фотография. 1902 г.

2009 г. предстоятель УПЦ МП митрополит Киевский и всея Украины *Владимир (Сабодан)* торжественно освятил храм во имя О. Р. в Киеве (ул. Здолбуновская, д. 33а). По его указанию в дар прихожанам храма были преподнесены частица мощей и образ преподобного. 24 июня 2013 г. храм во имя О. Р. освящен в Новосибирске, а его торжественное архиерейское освящение 28 июня совершил митрополит Новосибирский и Бердский *Тихон (Емельянов)*. Из Брянска в этот храм были переданы частица мощей О. Р. и его икона.

Церкви во имя О. Р. действуют также в дер. Лужки городского окр. Ист-

ра Московской обл. (крестильный храм), в Свято-Успенском мужском монастыре в микрорайоне Удачный г. Красноярска; на Украине — в г. Харькове (освящена в 2008), в Белоруссии — в г. Добруш Гомельской обл. (освящена в 2015). Часовни, освященные во имя О. Р., действуют в г. Пятигорске, дер. Хотенке Козельского р-на Калужской обл., в ст-це Воронежской Усть-Лабинского р-на Краснодарского края, в с. Н. Гумбет Октябрьского р-на Оренбургской обл.

Ист.: ДРВ. Ч. 6. С. 449; *Милорадович Г. А.* Любеч, Черниговской губ. Городничского у., родина прп. *Антония* Печерского // ЧОИДР. 1871. Кн. 2. Отд. 2. № 23. С. 35; Синодик старца *Ефрема*: Ркп. Свенского мон-ря 7134 г. Брянск, 1896; Синодик Любецкого *Антониева* мон-ря. Чернигов, 1902. Л. 21; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 872–874; *Кузьмук О. С.* Поменник Введенской церкви в Ближних печерах Киево-Печерской лавры: Публ. ркп. пам'ятки 2-ї пол. XVII ст. // Лаврський альманах. К., 2007. Вип. 18. С. 17. Л. 9 об.

Лит.: ИРИ. Т. 3. С. 460; *Квашнин-Самарин Н. Д.* По поводу Любецкого синодика // ЧОИДР. 1873. Кн. 4. Отд. 5. С. 213–226; *Филарет (Гумилевский)*. РСв. Сент. С. 102–104; *Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 410–411; Брянский Петропавловский жен. мон-рь: Мат-лы для истории сей обители и елецкого Троицкого мон-ря. Брянск, 1886; *Зверинский*. Т. 1. № 353; *Зотов Р. В.* О черниговских князьях по Любецкому синодику и о Черниговском княжестве в татарское время. СПб., 1892; Брянский Петропавловский жен. мон-рь. Брянск, 1895; *Пясецкий Г. М.* История Орловской епархии и описание церквей, приходов и мон-рей. Орел, 1899; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Ч. 2. С. 250; *Власьев Г. А.* Потомство Рюрика: Мат-лы для составления родословия. СПб., 1906. Т. 1: Князья Черниговские. Ч. 1. С. 27–28; *Горский А. А.* Брянское княжество в полит. жизни Вост. Европы (кон. XIII — нач. XV в.) // Средневеков. Русь. М., 1996. Вып. 1. С. 76–110; *Коваленко З. П.* Олег Брянский и Петропавловский мон-рь // Страницы истории г. Брянска: Мат-лы ист.-краевед. конф. Брянск, 1997. С. 32–40; *Кизимов С. П., Зубова Е. М.* По следам святых обителей: Из истории мон-рей и пустыней Брянского края. Брянск, 1999; *Шеков А. В.* О помнянике черниговских князей в составе Любецкого синодика // Ист. музей — энциклопедия отеч. истории и культуры. М., 2007. С. 281–300. (Тр. ГИМ; 169); он же. Верховские княжества: Сер. XIII — сер. XVI в. М., 2012 (по указ.); *Кузьмин А. В.* На пути в Москву: Очерки генеалогии военно-служилой знати Сев.-Вост. Руси в XIII — сер. XV в. М., 2014. Т. 1. С. 83, 178.

А. В. Кузьмин

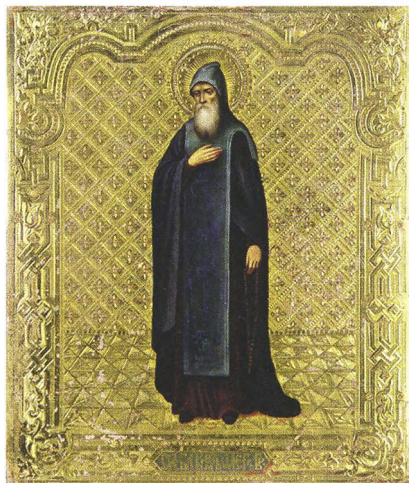
Иконография. По сводному иконописному подлиннику XVIII в. О. Р. «подобием надсед, брада доле Власиевы, в схиме, ризы преподобническия» (*Филлимонов*. Иконописный подлинник. С. 60). Иногда указывалось (под 27 июня и 10 нояб.), что в руках он держит церковь, очевидно как напоминание об основанной им брянской обители: «Надсед, брада доле Власиевы, не раздвоилась, в схиме, ризы

преподобнический, в руках церковь» (20-е гг. XIX в. — РНБ. Погод. № 1931. Л. 62 об.; см. также: ИРЛИ (ПД). Перетц. № 524. Л. 177 об.).

К кон. XIX в. имя О. Р. оказалось почти забытым, и до 1893 г. в Петропавловском мон-ре Брянска не было икон с его изображением. Первый за долгие годы образ О. Р. был пожертвован вел. кн. Константином Константиновичем, к-рый в письме от 9 нояб. 1893 г. еп. Орловскому Мисаилу (Крылову) отметил, что, «сорудив икону Преподобного Князя Олега, Брянского чудотворца, Моя Великая Княгиня и Я желали бы поставить ее с неугасимую лампадою в Брянском Петропавловском женском монастыре, в предполагаемом месте упокоения Святых мощей благоверного Князя...» (цит. по: Житие. 2005. С. 8). По просьбе великих князя и княгини икону предполагалось установить 15 нояб., в день рождения их младшего сына Олега, чьим небесным покровителем был О. Р. Икона прибыла в Брянск 14 нояб. 1893 г. В газ. «Брянский вестник» (№ 2 от 11 февр. 1894, разд. «Хроника») приводится описание образа: «Мерю он в длину полтора аршина, а шириною 12 вершков. Икона превосходной кисти. Князь-иеросмонах изображен в рост, правая рука его у персей, левая слегка приподнята. Образ писан по лазоревому полю с орнаментом в строго византийском стиле. По обеим сторонам главы Преподобного надпись церковнославянскими буквами: справа — «Святый благоверный князь Олег», слева — «Брянский чудотворец». Обе подписи идут вертикально, как употреблялось древле изографами. Нимб вокруг главы святого князя-отшельника наложен золотой, но матовый, и только лишь внешний обод его сделан немного светлее. Лик преподобного строго-иконный, без поздней московской отживки, и чрезвычайно привлекательный. Взор у святого вдумчивый».

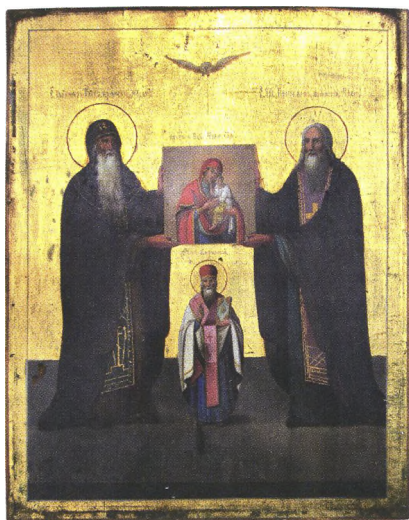
Очевидно, иконы О. Р. хранились и в семье вел. кн. Константина Константиновича. Так, единоличный образ О. Р. письма И. С. Чирикова (1899, ГМИР) был включен под 20 сент. в серию аналогичных икон-святцев (годовая минея состояла более чем из 350 образов; в наст. время в ГЭ, ГРМ и ГМИР). Икона была написана по заказу вел. кн. Константина Константиновича и предназначалась для домашней ц. Введения во храм Пресв. Богородицы Мраморного дворца в С.-Петербурге. О. Р. показан фронтально в рост на фоне пейзажа с храмами, голову покрывает островерхий куколь, в левой руке свиток.

Единоличные изображения О. Р. после 1893 г., с одной стороны, соответствовали кратким описаниям иконописных подлинников, с другой — воспроизводили образ, подаренный вел. князем. В основном они являлись паломничес-



Св. кн. Олег Брянский.
Икона. Кон. XIX — нач. XX в.
(частное собрание)

кими образками и были написаны в живописной мастерской брянского Петропавловского девичьего мон-ря в 1893–1918 гг. К ним относится небольшая икона «Блгв. кн. Олег Брянский, чудотворец» в масляной технике (собрание Ф. Р. Комарова): святой представлен седобородым старцем, стоящим прямолично, в монашеской мантии и схимническом куколе, правая рука прижата к груди, левая развернута ладонью возле груди. Икона написана в академической манере, цветовая гамма коричневая, письмо миниатюрное, личное тщательно проработано мелкими мазками. Фон с цветовой рас-



Св. кн. Олег Брянский
и прп. Поликарп Брянский
с Челмской иконой Божией Матери
и со свт. Амфилохием.
Икона. Кон. XIX в.
(церковное собрание, Брянск)

тяжкой — от светлого сверху до темно-коричневого внизу и с высветленным поземом в виде каменных плит пола; надпись: «Св. Кнзь Олегъ Брянскій чдотв.» На небольших золотофонных

иконах нач. XX в. из частных собраний, также, вероятно, созданных в живописной и чеканной мастерской Петропавловского мон-ря, О. Р. тоже изображен в рост (на одной — с пейзажным поземом, фронтально, на другой — вполорота влево), в левой руке у него четки.

4 окт. 1894 г. было официально разрешено издание печатных икон Брянских святых, в частности О. Р. и прп. Поликарпа Брянского, а также их металлических образков. На бумажных иконах, печатавшихся в типографии Е. И. Фесенко в Одессе, преподобные показаны в рост, в $\frac{3}{4}$ -ном повороте к центру, поддерживаемыми с обеих сторон икону Божией Матери. Особенностью этой иконографии является изображение разных Богородичных икон в руках у О. Р. и прп. Поликарпа. Очевидно, это было связано с местонахождением заказчика и с тем, какой образ Богоматери почитался в том или ином регионе. Наиболее часто в руках у Брянских святых изображали Иверскую, Почаевскую и Казанскую (главную святыню брянского Петропавловского мон-ря) иконы Божией Матери. В иконописных вариантах известны местночтимые брянские изводы — О. Р. и прп. Поликарп с *Челмской иконой Божией Матери*, под иконой изображен свт. Амфилохий (церковное собрание, Брянск). На О. Р. схи́ма, куколь округлой формы, окладистая седая борода преподобного спускается ниже груди.

Возможно, тогда или немного ранее появилась традиция изображения О. Р. в княжеских одеждах. Наиболее ранний известный в наст. время пример — в одном из клейм на иконе «всех святых российских великих князей, княгинь и княжон рода царского» 60-х гг. XIX в., созданной в мастерской В. М. Пешехонова (собор равноап. кн. Владимира в С.-Петербурге). Надпись: «Сентябр. 20. Прп. блгв. кнзь. Уле́г» — поновлена, не исключено, что изначально это было изображение др. св. князя. Он представлен вместе с вел. кн. мч. Георгием Всеволодовичем, в рост, средовек с небольшой бородой и короткими вьющимися волосами, разделенными на прямой пробор, в княжеском одеянии, голова не покрыта, правая рука на груди, левая касается края красного плаща с золотым цветочным орнаментом.

Образ О. Р. (преимущественно в княжеской одежде) включался в многофигурные композиции в монументальных храмовых циклах, в частности: галереи рус. святых, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре (работа иеродиаконов Паисия и Анатолия кон. 60-х — 70-х гг. XIX в., поновление — 70-е гг. XX в., ок. 2010); «Шествие русских святых к небесам» 1898 г. работы П. Тергина на лестнице Преображенского собора Валаамского мон-ря; придела блгв. кн. Александра Невского

храма Христа Спасителя 70-х гг. XIX в. (худож. Л. П. Пигулевский; образ О. Р. в схиме, с моделью храма в руке, воссоздан в 1999 бригадой А. К. Быстрова, худож. А. Е. Пашин).

В совр. иконописи встречаются поясные и ростовые образы О. Р. (в т. ч. в шитье) как в единоличных изводах, так и в составе избранных святых или Соборов Брянских святых, а также всех рус. чудотворцев. Наиболее часто святой предстает в облике старца с длинной сужающейся книзу бородой, в преподобнических одеждах и схимническом куколе. Положение рук варьируется: они крестообразно сложены на груди (рисунки мон. Иулиании (Соколовой) к лицевым святым рус. святых, под 20 сент., 1959–1962, частное собрание), либо правая рука раскрыта ладонью к молящемуся, а левая прижата к груди (икона «Блгв. кн. Олег Брянский», ок. 2000, Москва), либо персты правой руки сложены в благословении, в левой руке модель каменного или деревянного храма или свиток (икона на крышке раки со св. мощами блгв. князя). В богатой новейшей иконографии зафиксированы изводы, на которых О. Р. представлен в княжеских одеждах (напр., образ 2013 г., иконописцы Д. В. и М. В. Молчановы), изредка с мечом в руке или в молении Спасителю в небесном сегменте; существуют варианты икон святого с клеймами жития (2008, иконописец Г. Карнышова) или с сюжетами в поле изображения (иконописная мастерская «Диво» при ц. Сошествия Св. Духа на Лазаревском кладбище).

Мон. Иулиания (Соколова) включила О. Р. (рядом с прп. Поликарпом, названы Брянскими чудотворцами) в число чудотворцев, изображенных на иконе «Все святые, в земле Русской просиявшие» (1-й образ — 1934, из келейных икон свт. Афанасия (Сахарова), в наст. время хранится в ТСЛ), его образ присутствует на авторских и последующих повторениях этой композиции, а также среди князей на иконе рус. чудотворцев в молении Господу Вседержителю, подаренной патриарху Алексию I в память 500-летия автокефалии РПЦ «от русских людей в Югославии» (1948, митрополиты (патриаршие) покои ТСЛ). На иконе «Избранные Брянские святые» (2-я пол. 90-х гг. XX в., иконописцы А. В. и Л. М. Недоступенко, ц. Воскресения Христова в Брянске) О. Р. изображен 2-м слева вместе с прмч. Кукшей, преподобными Поликарпом и Александром Пересветом в молении Печерской (Свенской) иконе Божией Матери. После установления празднования Собора Брянских святых, ок. 2005 г., была создана икона «Собор святых, в земле Брянской просиявших» (по образцу композиции «О Тебе радуется»), на к-рой О. Р. изображен в правой части 2-м от центра

в 1-м ряду, как и др. святые, — в молитвенном предстоянии Свенской иконе Божией Матери (иконописец мон. Варнава (Карцева), неск. списков — кафедральный Троицкий собор в Брянске). Кроме того, образ О. Р. встречается в иконографии «Собор Волынских чудотворцев» (напр., икона, написанная после 2006, ц. во имя Иова и Амфилохия Почаевских в Почаевской ДС).

Арх.: Ведомость о состоянии Брянского Петропавловского мон-ря. Послужной список. Ведомость о бытии у исповеди и причастии монашествующих. Метрическая книга. 1908 г. // ГАБО. Ф. 508. Оп. 1. Ед. хр. 25. Л. 13 об.—17 об.; Опись имущества Петропавловского жен. мон-ря г. Брянска. 1918 г. // ГАБО. Ф. 2515 (Брянское уездное бюро юстиции исполкома). Оп. 1. Ед. хр. 9. Л. 5–28 об.
Лит.: Филимонов. Иконописный подлинник. С. 60; Попов В., свящ. Святыни г. Брянска // Орловские Ев. 1893. № 19. С. 622–624; Тихонов П. Н. Преподобные князья Олег и Поликарп. Брянские чудотворцы: Мат-лы для рус. агиологии. СПб., 1893; Брянский вестн.: Газ. 1894. № 2, 11 февр.; Злотникова И. В. Брянские иконописцы // Из истории Брянского края: Мат-лы юбил. ист.-краевед. конф., посвящ. 50-летию образования Брянской обл. и 50-летию Победы в Великой Отечественной войне. Брянск, 1995. С. 144–149; она же. Страницы истории иконописания на Брянщине кон. XVIII — нач. XX в. // Религия, умонастроения, идеология в истории: Межвуз. сб. науч. тр. Брянск, 1996. С. 99–108; она же. Воскресенская церковь г. Брянска. Брянск, 2005; она же. Чудотворные иконы Брянского края и их списки: Проблемы бытования и иконографии: Канд. дис. М., 2011. С. 90–92; она же. Преподобный блгв. кн. Олег Брянский // Русские святые: Избр. иконы из колл. Ф. Комарова. М., 2016. С. 98–101. Кат. 14; Мостовский М. С. Храм Христа Спасителя / [Сост. заклоч. ч.: Б. Споров]. М., 1996*. С. 80; Коваленко З. П. Олег Брянский и Петропавловский мон-рь // Страницы истории г. Брянска: Мат-лы ист.-краевед. конф. Брянск, 1997. С. 37–38; Кизимова С. П., Зубова Е. М. По следам св. обителей: Из истории мон-рей и пустыней Брянского края. Брянск, 1999. С. 45–46; Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 186; Храм Христа Спасителя: Участие петербургских художников в воссоздании живописного убранства храма / Сост.: Н. С. Кутейникова, С. Н. Репин. СПб., 2000. С. 136; Juliania (Sokolova), nun. Russian Saints = Святые Руси / Ed. N. Aldošina. [Jyväskylä], 2000. P. [37]; Алдошина Н. Е. Благословенный труд. М., 2001. С. 231–239; Житие прп. блгв. кн. Олега Брянского с акафистом. Брянск, 2005; Иулиания (Соколова М. Н.), мон. Труд иконописца / Сост.: Н. Е. Алдошина. Серг. П., 2008. Ил. 69; Иулиания: Посвящ. 30-летию со дня кончины / Авт.-сост.: Н. Е. Алдошина, А. Е. Алдошина. М., 2012. С. 85–87, 98, 100, 102; Антонова М. В., Комова М. А. Житийные образы блгв. князей Олега и Романа Брянских: Иконогр. комент. // Вестн. Брянского гос. ун-та. 2015. № 3(26). С. 182–185.

И. В. Злотникова

ОЛЁГ (МИХАЙЛ) СВЯТОСЛАВИЧ (ок. 1050 — 1.08.1115), кн. черниговский (1078, 1094–1096), тмутараканский (1083–1094), новгород-северский (1097–1115). Из ди-

настии Рюриковичей, 2-й сын черниговского и киевского блгв. кн. *Святослава (Николая) Ярославича* от 1-го брака с некоей Кикилией. Отец черниговского и киевского кн. Всеволода Ольговича (основателя *Кирилловского Свято-Троицкого монастыря* в Киеве), блгв. кн. *Игоря (Георгия) Ольговича*, кн. *Святослава (Николая) Ольговича*. На страницах источников О. С. появляется в 70-х гг. XI в., но его политическая судьба в это время восстанавливается лишь гипотетически. В киевское княжение отца (1073–1076) он в 1073–1075 гг. наместничал скорее всего в Турове, откуда зимой 1075/76 г. вместе с двоюродным братом кн. *Владимиром (Василием) Всеволодовичем* Мономахом был отправлен отцом в 4-месячный поход на Чехию в качестве союзника польск. кн. Болеслава II. В 1076–1077 гг. был перемещен из Турова в Ростов или во Владимир (Вольнский). После 3-го вокняжения в Киеве в июле 1077 г. дяди, кн. *Изяслава (Димитрия) Ярославича*, О. С. находился на Волыни под покровительством др. дяди — черниговского кн. *Всеволода (Андрея) Ярославича*, к-рый по неизвестной причине вывел его с Волыни в марте 1078 г. Не получив от Всеволода Ярославича волости, О. С. бежал в Тмутаракань (греч. Матарха, Матраха), где княжил его младший брат Роман Святославич. Уже в конце лета с помощью половцев и при участии двоюродного брата князя Изгоя Бориса Вячеславича О. С. после кровопролитной битвы на Сожице с войсками кн. Всеволода Ярославича (25 авг.) захватил отцовский Чернигов, где, очевидно, имел немало сторонников, судя по тому, что даже в отсутствие О. С. черниговцы не открыли ворота соединенному войску его дядей — князей Изяслава и Всеволода Ярославичей. В решающем сражении на Нежатиной Ниве 3 окт. погибли киевский кн. Изяслав Ярославич и кн. Борис Вячеславич, а потерпевший поражение О. С. снова скрылся в Тмутаракани. В борьбе со ставшим киевским князем Всеволодом Ярославичем О. С. и Роман Святославич потерпели сокрушительное поражение: в 1079 г. Романа убили перекупленные киевским князем половцы, а О. С. в Тмутаракани захватили местные хазары, передав его в заключение «за море Цесарюграду», что несомненно стало следствием договора между киев-

ским князем и визант. имп. *Никифором III Вотаниатом*, т. к. в Тмутаракань был направлен посадник Всеволода Ярославича Ратибор. В визант. плену на о-ве Родос О. С. провёл 2 года.

С воцарением имп. *Алексея I Комнина* (1081–1118) политика К-поля переменилась, и О. С. не только оказался на свободе, но и в 1083 г., безусловно при визант. поддержке, снова вокняжился в Тмутаракани, где правил, по всей видимости, беспрепятственно до смерти Всеволода Ярославича в 1093 г. В связи с более чем 10-летним тмутараканским княжением О. С. остается невыясненным вопрос, в каком качестве князь занимал этот стол. Распространенная т. зр. о том, что О. С. получил Тмутаракань «из руки» визант. императора, в последнее время нашла подтверждение в сфрагистических материалах. На обнаруженной свинцовой печати, имеющей на лицевой стороне изображение арх. Михаила и единогласно атрибутируемой О. С., на обороте читается греч. надпись:

+ Κ(ύρι)ε βοήθει τῷ σῷ δούλῳ(ῳ) Μιχαὴλ ἀρχοντὶ καὶ δούκῃ Μαρτάρχ(ου καὶ) πάσης Χαζαρίας (Господи, помози рабу своему Михаилу, архонту и дукe Матрахи и всей Хазарии) (*Алфьоров*. 2013; печать находится в частной коллекции, некоторые исследователи высказали сомнение в ее подлинности). Визант. титул «дука» означал управляющего крупной адм. областью империи — фемой. Вместе с тем большинство известных к наст. времени печатей О. С. этого типа (8 экз., по крайней мере 6 — от одной пары матриц) титула «дука» не содержат: + Κ(ύρι)ε βοήθει Μιχαὴλ ἀρχοντ(ι) Μαρτάρχ(ου καὶ) Ζιχίας καὶ πάσης [Χ]αζαρί(ας) (Господи, помози рабу своему Михаилу, архонту Матрахи, Зихии и всей Хазарии). Принимая во внимание количественное распределение типов печати, а также данные визант. источников, согласно к-рым Матраха («то, что лежит у Киммерийского Боспора») попала под власть Византии в 1103 г. (или накануне) (*Литаврин Г. Г.* Византия, Болгария, Др. Русь (IX — нач. XII в.). СПб., 2000. С. 280–291; *Назаренко А. В.* Переяславская митрополия на Руси на рубеже XI–XII вв.: (Династическая и внешнеполит. подоплека церк. географии) // Книга картины земли: Сб. ст. в честь И. Г. Коваловой. М., 2014. С. 205–207),

можно предположить, что, получив Тмутаракань вместе с владениями на Керченском п-ове («Хазария») в качестве к-польского дуки, О. С. через нек-рое время воспользовался политической беспомощностью теснимой сельджуками Византии и не только фактически освободился от номинальной зависимости от нее, но и распространил свою власть на вассальные Византии территории на сев.-вост. побережье Чёрного м. («Зихии», очевидно тождественной земле касогов древнерус. источников),



Князя Святополк Изяславич и Владимир Мономах изгоняют кн. Олега Святославича из Чернигова. Миниатюра из Радзивиловской летописи. Кон. XV в. (БАН. 34.5.30. Л. 132 об.)

т. е. восстановил данническую сферу древнерус. князей в Тмутаракани 1-й четв. XI в. Очевидно, к этому периоду относятся также печати с укороченной легендой: + Κ(ύρι)ε βοήθει Μιχαὴλ τῷ Μαρτάρχῳ (=Μαρτάρχ(ικῷ)?) (Господи, помози Михаилу Тмутараканскому). Ее многочисленные экземпляры найдены в последнее время на пространстве от Новгорода до южнорус. степей, что отражает контакты О. С. как с половцами (естественные для правителя Тмутаракани), так и с рус. князьями.

Ближние связи с половецкой степью пригодились О. С., когда со смертью киевского кн. Всеволода Ярославича политическая ситуация на Руси принципиально переменилась. Летом 1094 г. О. С. с половецким войском появился под стенами Чернигова, где тогда сидел кн. Владимир Всеволодович Мономах, и 25 июля, после непродолжительной осады, вынудил последнего удалиться в Переяславль (Русский). Силовое вокняжение О. С. в Чернигове нарушило установившийся на Руси после смерти последнего из Ярославичей баланс сил и потребовало нового перераспределения волостей, к-рое было бы оформлено междукняжеским договором. Однако О. С. в нач. 1096 г. отверг предложение киевского кн. *Святополка (Михаила) Изяславича* и пе-

реяславского кн. Владимира Всеволодовича Мономаха явиться в Киев для заключения такого договора, либо опасаясь за личную безопасность, либо не будучи уверен, что за ним утвердят Чернигов. Основания для опасений у О. С. были, т. к. в 1095 г., дорожа союзом с половцами, он отказался участвовать в походе киевского и переяславского князей против степняков и укрыл у себя сына хана Итларя, после чего курский кн. Изяслав Владимирович, вероятно с санкции или молчаливого согласия отца, захватил принадлежавший Черни-

говскому княжеству Муром. Весной 1096 г. Святополк Изяславич и Владимир Всеволодович Мономах двинулись на О. С., к-рый 3 мая бежал из Чернигова и затворился в Стародубе, где после месячной осады был вынужден сдаться, приняв условие удалиться в Смоленск к брату кн. *Давиду Святославичу*, чтобы оттуда с ним вместе явиться в Киев для заключения договора. Однако смоляне не приняли одиозного князя, и тот, получив от брата дружину, двинулся на Муром, где в сражении 6 сент. был убит кн. Изяслав Владимирович. Продолжая поход, О. С. не только вернул себе Рязань (ныне с. Ст. Рязань Спасского р-на Рязанской обл.), но и захватил принадлежавшие Владимиру Всеволодовичу Мономаху Суздаль и Ростов. После этого в конфликт вступил старший сын переяславского князя новгородский кн. *Мстислав (Феодор) Владимирович Великий*, к-рый в кон. февр. 1097 г. нанес О. С. решительное поражение под Суздаlem (в битве «на Кулачце»), в результате к-рого тот лишился не только всех приобретений, но и Рязани и Мурома. Эхом этих событий стало послание кн. Владимира Всеволодовича Мономаха к О. С. — замечательный образец не только собственно эпистолярного жанра, но и древнерус. политической этики того времени (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 252–255). Автор послания не обвинял адресата



в гибели своего сына (т. к. гибель князя «в полку» была в порядке вещей), но считал, что вправе ждать от О. С. личного покаяния, тем более что Изяслав Владимирович был, как следует из послания, крестником О. С. (как и Мстислав Владимирович), что свидетельствует об особой близости двоюродных братьев в сер. 70-х гг. XI в.

Итогом смуты стал Любечский съезд князей в окт. 1097 г. На нем, согласно принципу отчинности, Черниговское княжество было закреплено за О. С. совместно с братьями Давидом (при этом Смоленск передавался Владимиру Всеволодовичу Мономаху) и Ярославом. Какая именно из черниговских волостей досталась О. С., источники умалчивают, но, судя по позднейшим данным об отчинах Ольговичей и Давидовичей, ясно, что это была Новгород-Северская вол., включавшая тогда Ср. и частично В. Подесенье и В. Поочье. Кроме того, Владимир Всеволодович Мономах уступил О. С. (возможно, временно) Курское Посемье. Вероятно, на Любечском съезде О. С. был лишен старейшинства среди Святославичей; если это предположение верно, то данный случай — самое раннее свидетельство директивного установления династического старейшинства по междукняжескому договору.

В дальнейшем место О. С., как и Святославичей в целом, в системе междукняжеских отношений вырисовывается с достаточной определенностью. Ни О. С., ни ставший черниговским князем Давид Святославич не покушались на сложившееся еще до возвращения О. С. на Русь фактическое соправительство киевского кн. Святополка Изяславича и переяславского кн. Владимира Всеволодовича Мономаха, обусловленное их положением как отчичей Киева. По всей вероятности, в силу решений Любечского съезда Святославичи были лишены такого положения, поскольку киевское княжение их отца Святослава Ярославича, нарушившее принцип старейшинства, воспринималось как незаконное. Переход киевского стола от Святополка Изяславича к Владимиру Всеволодовичу Мономаху в 1113 г. совершился без всяких препятствий со стороны Давида Святославича и О. С. (очевидно, компенсацией за лояльность служила уступка О. С. Курска).

О. С. участвовал во мн. общерус. мероприятиях: в 1098 г. совместно с Владимиром Всеволодовичем Мономахом и Давидом Святославичем выступил против Святополка Изяславича, обвинявшегося в причастности к ослеплению теребовльского кн. *Василия (Василька) Ростиславича*; в 1100 г. присутствовал на княжеском съезде в Витичеве, на котором кн. Давид Игоревич был лишен Волыни; в 1101 г. участвовал в заключении мира с половцами у Сакова, в 1104 г. — в походе против минского кн. *Глеба Всеславича*, в 1107 г. — в отражении половецкого набега в Посулье; тогда же женил сына, кн. Святослава, на дочери половецкого хана Аепы (параллельно с браком сына Владимира Мономаха Юрия); в 1113 г. вместе со ставшим киевским князем Владимиром Всеволодовичем Мономахом противостоял половцам у Воиня. Однако следует отметить некоторую сдержанность О. С. в отношении военных действий против половцев: он отказался присоединиться к общерус. походу 1103 г., по всей видимости, не участвовал в походах в 1110 и 1111 гг.

С именем О. С. связано начало становления Новгорода-Северского как столицы княжества. Кроме возведения укреплений вокруг окольного города, к его правлению относят строительство каменной ц. во имя арх. Михаила. В конце жизни О. С. выступил ктитором новой каменной *Борисоглебской церкви в Вышгороде*, к-рую еще в 70-х гг. XI в. начал строить его отец — кн. Святослав Ярославич. У завершенной при Всеволоде Ярославиче церкви вскоре разрушился верх, и она «съкрушися вся» (Жития. 1916. С. 60). Строительство и роспись храма в Вышгороде были завершены в 1112 г., однако киевский кн. Святополк Изяславич медлил с перенесением мощей св. князей мучеников Бориса и Глеба в новый храм, «аки зазря труда» О. С. (Там же. С. 64). Сменивший Святополка кн. Владимир Всеволодович Мономах поначалу тоже проявил нерешительность в этом вопросе: «Давидови и Ольгови... всегда убо глаголющема и понужающема Володимера о пренесении святою». Перенесение состоялось только 2 мая 1115 г. при огромном стечении народа и имело характер общерус. торжества: кроме кн. Владимира Мономаха, О. С. и Давида Святославича с сыновьями присутствовали Киевский митр. *Нику-*

фор I, епископы *Феокист* Черниговский, *Лазарь* Переяславский, *Никита* Белгородский и *Даниил* Юрьевский, а также множество игуменов киевских мон-рей. Однако князя заранее не договорились о месте установки рак со св. мощами, что также свидетельствует о неких трениях между Владимиром Мономахом и О. С. относительно нового собора: киевский князь хотел поместить их посреди церкви под серебряной сенью, а О. С. — в специально устроенных для этого нишах («комарах») у правой (южной) стены, «идеже о(ть)ць мои назнаменаль» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 281). По совету митр. Никифора I решение предоставили жребию: «...и выпаса жребии Д(а)в(и)довъ и Олговъ».

С именем О. С., возможно, связана судьба еще одной церковной святыни — руки без большого перста первомч. диак. *Стефана*. Сказание об этой святыне сохранилось в качестве особого приложения «*Translatio manus sancti Stephani protomartyris*» (1141 г. или чуть позднее) к хронике мон-ря в Цвифальтене (в верховьях Дуная, в Швабии), составленного мон. Ортлибом. Согласно этому весьма информативному, хотя не всегда отчетливому в формулировках источнику, реликвия находилась во владении одного из «знатнейших греческих вельмож» (*principes Graecorum*) и переместилась на Русь, когда тот выдал дочь замуж за некоего рус. князя (*rex Ruthenorum*). Дочь от этого брака стала супругой силезского (вrocławского) палатина (воеводы) Петра Властовича, который в 1122 г. прославился вероломным захватом в плен перемышльского кн. Володаря Ростиславича. Петр обменял драгоценные мощи на богатые земельные владения у польск. кн. Болеслава III, от которого святыня перешла к его 2-й супруге Саломее, а последняя передала ее Цвифальтенскому монастырю при пострижении там своей дочери Гертруды. По наиболее вероятной гипотезе Б. Влодарского, брак Петра Властовича с русской княжной состоялся ок. 1117/18 г., когда Петр получил вrocławское воеводство, а отцом его русской супруги был О. С., действительно женатый ранее на знатной гречанке (*Wlodarski*. 1966. S. 48).

О. С. был женат по меньшей мере дважды: на гречанке Феофане Музалон (видимо, с нач. 80-х гг. XI в.)





и на дочери половецкого хана Осолука (скорее всего не ранее 1094). Был погребен в Преображенском соборе в Чернигове рядом с отцом. Оценка личности О. С. современниками неоднозначна: с одной стороны, он изображался упорным борцом за восстановление династической справедливости, с другой — осуждался за неоднократное «наведение» в этой связи на Русь половцев, «зане же много хрестыян изгублено бысть», за что в «Слове о полку Игореве» удостоился характерного прозвища Гюриславлич. В этом отношении показателен также контраст памяти об О. С. и о его брате Давиде Святославиче, который удостоился вслед за св. князьями мучениками Борисом и Глебом особой похвалы как миролюбец в «Слове о князьях» (2-я пол. XII в.).

Ист.: ПСРЛ. Т. 1, 2; Жития св. мучеников Бориса и Глеба и службы им / Подгот. к печ.: Д. И. Абрамович. Пг., 1916; Слово о полку Игореве / Вступ. ст., пер., примеч.: Д. С. Лихачёв. М.: Л., 1949² (и др. изд.); Актовые печати. Т. 2, 3. № 29, 29а, 30; *Алфьоров О. А.* Печатка Михаїла, архонта і дуки Матрахи та всієї Хазарії, з колл. О. Шереметьєва // «Київ — Корсунь/Херсон — Κωνσταντινούπολις»: Междунар. коллоквиум по рус.-визант. сфрагистике Сфрагистический меридиан: Тез. докл. К.; Севаст., 2013. С. 29–31; *Die Zwifalter Chroniken Ortliebs und Bertholds* / Ed. L. Wallach, E. König, K. O. Müller. Sigmaringen, 1978². S. 124–130. (*Schwäbische Chroniken*; 2); Др. Русь в свете зарубежных источников: Хрестоматия. М., 2010. Т. 4: Западноевроп. источники / Сост., пер. и коммент.: А. В. Назаренко. С. 195–200.

Лит.: *Янин В. Л.* Печати Феофано Музалон // Нумизматика и сфрагистика. К., 1965. Вып. 2. С. 76–90; *Włodarski B.* Ruś w planach politycznych Bolesława Krzywoustego (1102–1138) // *Zeszyty naukowe Uniwersytetu M. Kopernika. Nauki human.-spoleczne. Historia. Toruń*, 1966. Zesz. 2(20). S. 37–57; *Пресняков А. Е.* Княжое право в Др. Руси: Лекции по рус. истории. М., 1993; *Dimnik M.* The Dynasty of Chernigov, 1054–1146. Toronto, 1994; *Прохоров Г. М.* Олег (Михаил) Святославич // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб., 1995. Т. 3. С. 351–355; *Чхаидзе В. Н.* Феофано Музалон — архонтисса России: (К вопросу об идентификации) // ВВ. 2007. Вып. 66(91). С. 155–170; *Зайцева А. К.* Черниговское княжество X–XIII вв. М., 2009; *Назаренко А. В.* Др. Русь и славяне: (Ист.-филол. исслед.). М., 2009. (ДТБЕ, 2007) (по указ.).

А. В. Назаренко

ОЛЕГА́РИЙ [Олегер; лат. *Oldegarius*, *Ollegarius*; каталон. *Oleguer*] (ок. 1060 или 1069, Барселона — 6.03.1137, там же), св. Римско-католической Церкви (пам. 6 марта), еп. Барселоны (с 1116), архиеп. Таррагоны (с 1118).

Жизнь. Отец святого, Олегарий, служил при графском дворе в Барсе-

лоне, был доверенным лицом гр. Рамона Беренгера I (1035–1076). Возможно, он носил родовое имя Бонеструта (Бон-Аструк), к-рое свидетельствовало о его евр. происхождении (см.: *Aurell*. 1999. P. 116). Олегарий и его жена Гуилия поручили воспитание маленького сына каноникам кафедрального собора (вероятно, в 1076); впосл. О. стал клириком (в 1089 упом. как диакон, в 1095 как пресвитер). В 1094 г. он занимал должность препозита соборного капитула. Между 1095 и 1098 гг. О. стал приором мон-ря Сант-Адриа-де-Безос, входившего в конгрегацию *регулярных каноников* св. Руфа. Не позднее 1111 г. он возглавил аббатство св. Руфа в Авиньоне, старшую обитель конгрегации. О. принял активное участие в организации совместной военной экспедиции графа Барселоны и пизанцев против мусульман, владевших Балеарскими островами (1114–1115). Вместе с графом аббат пытался привлечь к войне с мусульманами Генуэзскую республику. Гр. Рамон Беренгер III (1097–1131), рассматривая кандидатуру аббата как достойного доверия человека, решил возвести его на Барселонскую кафедру, вакантную после гибели еп. Рамона Гильема (1107–1115), однако О. отказался. Тем не менее весной 1116 г. граф направил в Рим послов, к-рые убедили папу *Пасхалия II* одобрить военные действия против испан. мусульман и назначить О. епископом Барселоны (*Jaffé*. RPR. N 6523–6524). После возведения на кафедру О. посетил Рим и поклялся в верности папе *Геласию II* (1118–1119).

Основными направлениями деятельности О. были упрочение позиций церковной иерархии в Каталонии и поддержка графа Барселоны, самого сильного каталон. правителя, в борьбе за освобождение Испании от господства мусульман. Архиепископ обладал большим политическим влиянием как советник графов Рамона Беренгера III, к-рый назначил его своим душеприказчиком, и Рамона Беренгера IV (1131–1162). Благодаря этому О. получил право на $\frac{1}{3}$ торговых пошлин, взимаемых в Барселоне (*Mas*. 1914. Vol. 10. Pt. 2. P. 270–271), а затем и на $\frac{1}{10}$ пошлин в городском порту (*Ibid*. 1915. Vol. 11. Pt. 3. P. 9). Настаивая на требовании вернуть церковные владения, перешедшие в распоряжение мирян, О. вступал в кон-

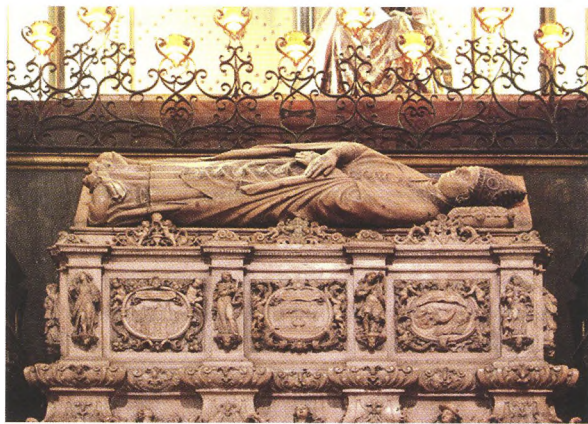
фликты с влиятельными представителями знати. Под его руководством на совещании епископов и магнатов в Барселоне (1131) были приняты решения о неприкосновенности храмов, обладавших правом убежища, и церковного имущества, о соблюдении общественного порядка и др. (*Cortes de los antiguos reinos de Aragón y de Valencia y Principado de Cataluña*. Madrid, 1896. T. 1. P. 49–51). Вероятно, под влиянием О. арагонский кор. Рамиро II в 1134 г. подтвердил положения об имущественных правах Церкви, о налоговом иммунитете клириков и свободе избрания епископов и аббатов (см.: *Ubierto Arteta A.* *Historia de Aragón*. Zaragoza, 1987. Vol. 7: *Creación y desarrollo de la corona de Aragón*. P. 100–102; *Smith*. 2016. P. 187–188). В 1136 г. архиепископ объявил недействительным брак сенешаля Гильема Рамона и богатой наследницы Беатриу де Монкады, к-рый, по мнению гр. Рамона Беренгера IV, мог дестабилизировать положение в Каталонии (*Aurell*. 1999. P. 117).

О. помогал графам Барселоны искать союзников в борьбе с испан. мусульманами, добивался от Римских пап поддержки крестовых походов в Испании, призывал жителей др. стран делать пожертвования и переселяться на земли, отвоеванные у мусульман. В 1122 г. вместе с др. влиятельными испан. прелатами О. участвовал в основании королем Арагона Альфонсо I воинского братства Бельчите, члены которого дали клятву сражаться с мусульманами (см.: *Ubierto Arteta A.* *Historia de Aragón*. Zaragoza, 1981. Vol. 1: *La formación territorial*. P. 164–166). В 1127 г. архиепископ способствовал заключению договора с Генуей (*Tractats i negociacions diplomàtiques de Catalunya i de la Corona catalanoaragonesa a l'edat mitjana* / Ed. M. T. Ferrer i Mallol, M. Riu i Riu. Barcelona, 2009. P. 172–176, 299–300). В 1128 г. Рожер II Сицилийский пообещал прислать 50 кораблей для участия в походе на Тортозу, однако этот поход не состоялся (*Ibid*. P. 176–179, 300–301). В 1130 г. О. присутствовал на Соборе в Каррионе, на к-ром были низложены 3 епископа, возражавшие против брака леоно-кастильского короля и дочери графа Барселоны (см.: *Smith*. 2016. P. 194–195). В дек. 1134 г. архиепископ принял участие в мирных переговорах между королями Арагона и Леона—Кастилии.



Незадолго до кончины он способствовал династическому браку Рамона Беренгера IV с малолетней Петрониллой, наследницей арагонской короны (1137). В результате этого брака произошло политическое объединение Каталонии и Арагона (Colección de documentos inéditos del Archivo General de la Corona de Aragón / Ed. P. de Bofarull y Mascaró. Barcelona, 1848. Vol. 3. P. 59–64; см.: *Ubieta Arteta A. Historia de Aragón. Zaragoza, 1987. Vol. 7. P. 138–159.*)

Важнейшей военной задачей графов Барселоны был захват Таррагоны, к-рая по традиции считалась церковной митрополией Каталонии. Пока город оставался в руках мусульман, каталон. епископы временно подчинялись архиепископу Нарбонскому. В 1089 г. папа *Урбан II* объявил о восстановлении Таррагонской митрополии и призвал графов и епископов Каталонии освободить город (*Jaffé. RPR. N 5401*). Война с тайфами Льейды и Тортозы, начавшаяся в 1114 г., привела к падению Таррагоны (дек. 1118). Из-за длительных военных действий город был почти заброшен, окрестные земли находились в запустении (см., напр.: PL. 188. Col. 927). Соседние города оставались под контролем мусульм. правителей (Тортоза была завоевана каталонцами лишь в 1148, Льейда — в 1149), поэтому Таррагоне угрожали нападения как с суши, так и с моря. Гр. Рамон Беренгер III передал власть над Таррагоной О., к-рый должен был восстановить город, защищать его от мусульман и заселить его окрестности колонистами-христианами (23 янв. 1118 — *Cartas de poblacion y franquicia de Cataluña / Ed. J. M. Font Rius. Madrid, 1969. Vol. 1. P. 82–84*). Вскоре папа Геласий II поручил О. управлять архиеп-ством Таррагона с сохранением Барселонской кафедры (21 марта 1118 — *Jaffé. RPR. N 6636; PL. 163. Col. 489–491*). Архиепископ приступил к восстановлению городских укреплений, заботился о заселении Таррагоны: приглашал воинов, горожан, крестьян не только из Каталонии, но и с франц. земель. Испытывая недостаток в средствах, О. обращался за помощью к др. каталон. епископам. Участники Нарбонского Собора (1129) поддержали инициативу О., который основал братство (*confratrum*) для восстановления Таррагонского архиеп-ства. По решению Собора членами братства



Гробница Олега-
рия в соборе Св. Креста
и св. Евлалии в Барселоне.
1406 г., 2-я пол. XVII в.
Скульпторы
П. Сангледа, Ф. Грау,
Д. Ровира 2-й

стали прелаты, клирики и монахи Нарбонской и Таррагонской провинций, к-рые должны были жертвовать определенные суммы на реконструкцию храмов и организацию обороны от мусульман (фактически речь шла о налоге на духовенство, введенном в пользу О.) (*McCrank. 1978*). В 1129 г. О. назначил своим наместником в Таррагоне нормандского авантюриста Робера Бордета (Роберта д'Агило), поручил ему защищать город и привлекать переселенцев-христиан, даровал ему титул «князь Таррагоны» (*princeps Tarraconensis — Flórez. 1859. Vol. 25. P. 224–226; см.: McCrank. 1981*). Вскоре архиепископ пригласил в Таррагону тамплиеров и вверил им охрану пограничных укреплений. В 1134 г. на собрании прелатов и светских магнатов в Барселоне гр. Рамон Беренгер IV взял тамплиеров под свою защиту и обязался помогать им.

Церковная деятельность О. определялась его статусом как архиепископа Таррагоны и папского легата в Испании (легатом его назначил папа *Каллист II* в 1123 — PL. 163. Col. 1305). Архиепископ часто посещал папский двор и поддерживал понтификов в борьбе за *инвеституру*. Его дипломатические усилия были направлены на то, чтобы привлечь внимание прелатов и правителей к испан. Реконкисте; в публичных выступлениях (О. был известен как красноречивый оратор) он призывал верующих помогать испан. христианам, сражавшимся за освобождение страны от мусульм. господства. В 20-х гг. XII в. архиепископ совершил паломничество в Иерусалим (точная дата неизв.; см.: *Aurell. 1999. P. 147*). О. участвовал в ряде Соборов, на к-рых были приняты постановления в духе григорианской реформы (против подчинения клириков мирянам, симо-

нии и т. д.). Так, архиепископ присутствовал на Соборах, состоявших

в 1119 г. в Тулузе (*Hefele, Leclercq. Hist. des Conciles. T. 5. Pt. 1. P. 570–573*) и в Реймсе (*Ibid. P. 576–591*) под рук. папы Каллиста II, в 1123 г. — на *Латеранском I Соборе* (*Martí Bonet. 1998. P. 540–546*), в 1130 г. — на Клермонском Соборе, к-рый созвал папа *Иннокентий II* (*Hefele, Leclercq. Hist. des Conciles. T. 5. Pt. 1. P. 687–688*). На Римском Соборе 1126 г., созванном для решения спора между архиепископами Генуи и Пизы о юрисдикции над Корсикой, О. убедил папу Римского вынести решение в пользу пизанцев (*Martí Bonet. 1998. P. 561–562*). Будучи тяжело болен, О. созвал каталон. епископов и аббатов на Собор в Барселоне, но не смог принять в нем участие и скончался через 3 дня после открытия Собора (см.: *Aurell. 1999. P. 148*). Архиепископ был похоронен в клуатре кафедрального собора.

Почитание. Авторитет, к-рым О. пользовался при жизни, после его смерти способствовал формированию его культа. Вскоре после кончины архиепископа было составлено Житие с описанием чудес, совершавшихся на его гробнице (BHL, N 6330–6331; изд.: *Flórez. 1859. Vol. 29. P. 472–491; Aurell. 1999. P. 138–156*). Автор Жития, Рейнальд, между 1109 и 1117 гг. возглавлял школу барселонского соборного капитула и руководил графской канцелярией, впоследствии переселился в Жирону (*Aurell. 1999. P. 114–120; см. также: McCrank. 1978. P. 160*). Почитание О. в Барселоне засвидетельствовано дарственными грамотами и завещаниями, датированными 1142 г. и 50-ми гг. XII в. (*Mas. 1906. Vol. 1. P. 52; Aurell. 1999. P. 132–133, 148–149*). В 1196 г. еп. Рамон де Кастельвель велел перенести мощи О. внутрь собора и поместить в алтарь Св. Троицы (*Puig y Puig. 1929. P. 175*). В завещании 1283 г. сообщается об освящении алтаря во имя святого (*Mas. 1906. Vol. 1. P. 52*); в 1380 г. была построена капелла во

имя блж. Августина и О., в ней установили его гробницу (Ibid. P. 51), на к-рую в 1406 г. возложили алебастровое надгробие с фигурой святого (скульптор Пере Санглада).

В 1281 г. арагонский кор. Педро III обратился к Папскому престолу с просьбой канонизировать О., указывая на сложившуюся традицию его местного почитания в Барселоне (*Diago F. Historia de los victoriosissimos antiguos Condes de Barcelona. Barcelona, 1603. Fol. 214v – 215; см.: Rius Serra. 1958. P. 37–38*). В 1323 г. было составлено краткое Житие О. (BHL, N 6332; изд.: *Flórez. 1859. Vol. 29. P. 492–499*). Память святого под 6 марта указана в барселонских календарях XIV в. (*Janini J. Dos calendarios de Barcelona (siglos X y XIV) // Revista Catalana de Teologia. Barcelona, 1978. Vol. 3. N 2. P. 318; Bellavista J. Un calendari litúrgic barceloní // Miscel·lània litúrgica catalana. 2001. Vol. 10. P. 368*).

Вопрос о канонизации О. вновь был поднят в 1630 г., когда епископ, соборный капитул и городские власти Барселоны, а также представители Каталонского принципата обратились в папскую Конгрегацию обрядов. В 1630–1632 гг. по распоряжению Конгрегации собирались сведения о жизни, добродетелях и чудесах О. Для этого были изучены архивные документы и произведено освидетельствование мощей святого. После длительного рассмотрения материалов Конгрегация признала, что О. издавна почитался как святой. Почитание О. было утверждено папой Климентом X 25 мая 1675 г. Вскоре были составлены официальной и проприй мессы в день памяти святого, в 1677 г. его память была внесена в Римский Мартиролог (*Rius Serra. 1958*). В Барселоне литургическое поминание О. получило статус «двойного» праздника 2-го класса, в Барселонском диоцезе — «duplex minus» (см.: *Officia propria sanctorum ecclesiae cathedralis et diocesis Barchinonensis. Barchinone, 1845. P. XII, 153–157*). Капелла во имя О. была устроена в зале соборного капитула, в 1701 г. там установили барочную гробницу с его мощами (скульпторы Ф. Грау и Д. Ровира 2-й, 1678) (*Mas. 1906. Vol. 1. P. 66–67*).

Во время гражданской войны в Испании (1936–1939) мощи О. были спрятаны в крипте кафедрального собора и вновь выставлены для поклонения в 1951 г. В ризнице собо-

ра хранится митра О., изготовленная на рубеже XI и XII вв. и украшенная вышитыми изображениями святых (извлечена из гробницы святого в XIV в.). До гражданской войны в соборе находилась также шелковая «готическая» митра О., помещенная в XIV в. в раку святого. В наст. время поминание О. совершается в католич. диоцезах Барселона, Сан-Фелиу-де-Льобрегат, Таррагона и Терраса.

Ист.: BHL, N 6330–6332; PL. 172. Col. 1357–1362; ActaSS. Mart. T. 1. P. 481–498; *Flórez E. España Sagrada. Madrid, 1859². Vol. 25. P. 115–129, 213–226; Vol. 29. P. 251–280, 472–499*.

Лит.: *Garcia de Caralps A. J. Historia de S. Oleguer, arçobispo de Tarragona y obispo de Barcelona. Barcelona, 1617; Morera y Llauredó E. Tarragona cristiana: Historia del arzobispado de Tarragona y del territorio de su provincia (Cataluña la Nueva). Tarragona, 1898. Vol. 1. P. 374–396, 561–564; Mas J. Notes històriques del Bisbat de Barcelona. Barcelona, 1906. Vol. 1: Taula dels altars y capelles de la Séu de Barcelona; 1914. Vol. 10–11: Rúbrica del «Libri Antiquitatum» de la Séu de Barcelona. Pt. 2; 1915. Pt. 3; *Puig y Puig S. Episcopologio de la sede barcinonense. Barcelona, 1929; Rius Serra J. Los procesos de canonización de san Olegario // Analecta Sacra Tarraconensia. Barcelona, 1958. Vol. 31. P. 37–64; Rodés M. Ollegario // BiblSS. Vol. 9. Col. 1172; McCrank L. J. Restauración canónica e intento de reconquista de la sede tarraconense (1076–1108) // Cuadernos de historia de España. Buenos Aires, 1977. Vol. 61/62. P. 145–245; *idem. The Foundation of the Confraternity of Tarragona by Archbishop Oleguer Bonestruga, 1126–1129 // Viator. Turnhout, 1978. Vol. 9. P. 157–177; idem. Norman Crusaders in the Catalan Reconquest: Robert Burdet and the Principality of Tarragona, 1129–1155 // JMedH. 1981. Vol. 7. P. 67–82; idem. Santo y héroe: Oleguer de Barcelona // Butlletí Arqueològic. Tarragona, 1998. N 19/20. P. 231–243; Martí Bonet J. M. Sant Oleguer i l'aplicació de la reforma gregoriana // Analecta Sacra Tarraconensia. 1998. Vol. 71. P. 537–579; idem. Oleguer, servent de les esglésies de Barcelona i Tarragona. Barcelona, 2003; *Aurell M. Prédication, croisade et religion civique: Vic et miracles d'Oleguer († 1137), évêque de Barcelone // Rev. Mabillon. P., 1999. Vol. 10. P. 113–168; Abe T. The Ecclesiastical Policy of the Counts of Barcelona in a Conquered Region: The Relationship between the Counts and the Archbishopric of Tarragona in the 12th and 13th Cent. // Life and Religion in the Middle Ages / Ed. F. Sabaté Curull. Camb., 2015. P. 67–102; Smith D. J. The Men Who Would Be Kings: Innocent II and Spain // Pope Innocent II (1130–43): The World vs. the City / Ed. J. Doran, D. J. Smith. L.; N. Y., 2016. P. 181–204.****

А. А. Королёв

ОЛЕСНИЦКИЙ Аким (Иоаким) Алексеевич (1842, мест. Теофилополь Староконстантиновского у. Волынской губ. (ныне поселок, адм. центр Теофилопольского р-на Хмельницкой обл., Украина) — 27.08.1907, сел. Алушка Ялтинского у. Таврической губ.), правосл. богослов, биб-

леист, д-р богословия, заслуженный ординарный проф. КДА, почетный член МДА, КДА, КазДА и СПбДА. Родился в семье настоятеля Покровской ц. Теофилополя прот. Алексия Петровича. Окончил Волынскую ДС (1863), после чего поступил в КДА. В 1867 г. окончил КДА со степенью магистра богословия и словесных наук (утвержден Синодом 26 сент. 1868) за дис. «Отношение критической философии Канта к христианскому богословию: (Ист.-крит. очерк)» (НБУВ ИР. Ф. 304. Дис. 327), написанную под рук. проф. *Поспехова Д. В.*

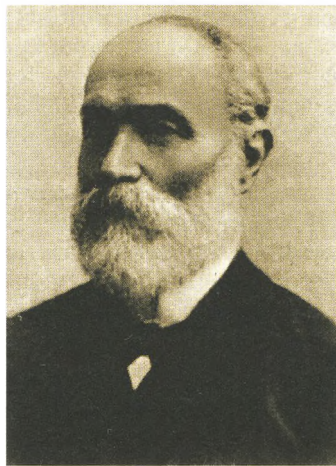
Указом Синода от 30 окт. 1867 г. О. определен бакалавром кафедры евр. языка и библейской археологии КДА. В 1869 г. в связи с введением нового устава назначен доцентом. С 1873 г. экстраординарный профессор. С 14 нояб. 1873 по 1 нояб. 1874 г. по указу Синода пребывал в командировке в Палестине и соседних странах. По результатам поездки издал соч. «Святая Земля» (1875. Т. 1), к-рое в 1876 г. представил в совет КДА как докторскую диссертацию. 16 дек. 1876 г. состоялась успешная защита (оппоненты: проф. архим. Сильвестр (Малеванский) и проф. П. И. Линицкий). Указом Синода от 24 июня 1877 г. утвержден в степени д-ра богословия, в 1878 г. О. опубликовал 2-й том этого труда.

В 1867–1875 гг. О. принимал непосредственное участие в синодальном переводе Свящ. Писания ВЗ на рус. язык. Указом Синода от 20 нояб. 1876 г. на духовные академии было возложено составление объяснений некоторых «неудобопонятных» слов и выражений, встречающихся в рус. переводе книг ВЗ. По поручению совета академии О. разработал «руководительные правила» для составления таких объяснений для учительных книг ВЗ (Протоколы заседаний. 1877. С. 174–175), которые с небольшими коррективами и дополнениями были приняты за основу всеми остальными академиями и представлены в Синод (*Олесницкий. Правила. 1878. С. 169–176*).

С 12 июня 1881 до 15 июня 1883 г. О. — инспектор КДА, с 1883 г. ординарный профессор, с 1892 г. заслуженный ординарный профессор. 19 окт. 1894 г. за труды по составлению кн. «Руководственные о Свящ. Писании Ветхого и Нового Завета сведения из творений св. отцов

и учителей Церкви» (1894) О. преподано благословение Синода. Он совершил еще 3 поездки на Св. землю. В 1886 г. по поручению Императорского археологического общества вместе с преподавателями КДА А. А. Дмитриевским и Ф. Я. Покровским ездил в Иерусалим для исследования новой территории, приобретенной Россией вблизи храма Воскресения Господня. Результатом этой поездки стал труд «Ветхозаветный храм в Иерусалиме» (1889). Летом 1889 г. О. ездил в Иерусалим за свой счет для поклонения Гробу Господню и участия в археологических раскопках, проводимых начальником Русской духовной миссии в Иерусалиме архим. Антонином (Капустиным). В 1891 г. О. как лучший церковный специалист в области библейской археологии по приглашению Н. П. Кондакова участвовал в самой крупной археологической экспедиции Императорского Православного Палестинского общества (ИППО) по изучению памятников Палестины, Сирии и Заиордания. После экспедиции им была написана монография «Мегалитические памятники Святой Земли» (1895).

О. самостоятельно изучил арабский и сирийский языки, т. к. считал их необходимыми для занятий библейской археологией. Как ревностный популяризатор библейских знаний, он был одним из активных сторонников создания Церковно-археологического общества и Церковно-археологического музея при КДА, ставшего позже своего рода научным центром по изучению предметов древности. Впосл. О. много лет состоял действительным членом общества и всегда оказывал ему научно-консультационную помощь (*Бродович И.* 30-летие Церковно-археол. музея при КДА // ТКДА. 1903. № 2. С. 247), регулярно пополнял музей артефактами, привезенными с Востока. Активно участвовал в создании и деятельности ИППО, являлся одним из его учредителей и почетным членом (*Дмитриевский А. А.* Имп. Правосл. Палестинское общество и его деятельность за истекшую четверть века (1882–1907): Ист. зап. СПб., 1907. С. 186–187, 193). Регулярно публиковался в «Трудах КДА» (редактор в 1881–1883), «Воскресном чтении», «Руководстве для сельских пастырей» и др. церковных изданиях; произносил проповеди в храмах Киево-Братского монастыря.



А. А. Олесницкий.
Фотография. Кон. XIX в.

О. был одним из наиболее любимых студентами профессоров КДА. На темы, предложенные О., были написаны ряд магистерских диссертаций и неск. десятков кандидатских выпускных сочинений. К числу наиболее известных его учеников в КДА принадлежат: прот. Феодор Покровский, В. П. Рыбинский, прот. Алексей Глаголев, М. Э. Поснов, В. Д. Попов, М. Н. Скабалланович, Н. К. Макавейский, Г. Г. Попович, еп. Геден (Покровский) и др. За годы преподавания О. в КДА сформировалась школа ветхозаветной библеистики, в которой важное место занимали исследования по библейской археологии. Сознывая важность непосредственного знакомства студентов академии с лучшими работами по библейской археологии зап. авторов, О. еще в первые годы преподавания инициировал перевод студентами КДА труда К. Ф. Кейля под своей редакцией (Руководство к Библейской археологии. 1871–1874).

Поскольку в духовных семинариях, согласно Уставу 1884 г., евр. язык преподавался только для желающих, О. предложил сделать обязательным изучение евр. языка и библейской археологии в КДА для всех студентов. В окт. 1885 г. по инициативе О. Совет КДА ходатайствовал перед Синодом о том, чтобы «семинарские Правления обязывали предназначенных к поступлению в академию учеников ознакомиться с элементарною еврейскою грамматикою», а в самой академии «изучение еврейского языка и библейской археологии сделать обязательным для всех студентов» (Извлечение из протоколов. 1886. С. 41–42). После аналогичного предложения СПбДА Си-

нод указом от 21 июня 1889 г. разрешил советам СПбДА, МДА и КДА «частными распоряжениями ввести общеобязательное изучение этого языка для студентов 1-го курса, в виде опыта и временной меры» (Извлечение из протоколов. 1890. С. 3–6). О. был членом комиссии, учрежденной Советом КДА для обсуждения вопроса о необходимости знания студентами оригинальных языков библейского текста, и активно участвовал в межакадемической дискуссии по этому вопросу, настаивая на важности историко-лингвистического фундамента для изучения всех направлений библеистики.

Указом Синода от 13 июля 1899 г., согласно прошению, О. уволен от службы при академии по состоянию здоровья. В 1899 г. избран почетным членом КДА и СПбДА. Скончался от дизентерии на своей даче в Алушке, где проводил после ухода на пенсию по неск. месяцев в году. Отпевание О. было совершено 3 сент. в Великой церкви Киево-Братского монастыря академическим и киевским духовенством во главе с викарными епископами Уманским Агапитом (Вишневым; впосл. архиепископ) и Каневским Иннокентием (Ястребовым; впосл. архиепископ). Погребен на нижнем кладбище Свято-Вознесенского Флоровского жен. монастыря в Киеве. В сент. 1907 г. вдова О. передала в б-ку КДА ок. 1600 книг из его собрания.

О. был женат на Ольге Никифоровне Щёголевой, дочери проф. КДА Н. И. Щёголева (РГИА. Ф. 797. Оп. 95. Д. 109. Л. 36). Сын Алексей (1888–1943) стал известным востоковедом, знатоком арабской и персидской словесности, специалистом в области тюркологии. Младшие братья О.: Маркелиан (1848 – 12 марта 1905), выпускник (1873) и профессор КДА по кафедре нравственного богословия, д-р богословия (1904); Антоний (1852 – после 1917), выпускник Волинской ДС (1873), настоятель Покровской ц. Теофиополя с сент. 1881 г.; Иван (4 дек. 1855 – 1924), выпускник КДА (1881), магистр богословия (1894).

Н. Ю. Сухова

Богословское наследие. Труды по библеистике. Научная деятельность О. в области изучения Свящ. Писания ВЗ началась с подготовки комментированных переводов ветхозаветных книг пророков Исаии, Иеремии, Иезекииля, Даниила и Книги

Плач Иеремии. С 1868 по 1873 г. эти переводы публиковались в «Трудах КДА» и были приняты в качестве основы для синодального перевода. В этот же период появились первые научные исследования О.: «Из талмудической мифологии» (1870), «Древнееврейская музыка и пение» (1871), «Рифм и метр ветхозаветной поэзии» (1872).

Как и мн. рус. библеисты, О. старался придерживаться святоотеческого церковного подхода в изучении Библии, защищая традиц. библейские представления от выводов зап. критических теорий. Основу его научного метода составляли подробный обзор как традиционных, так и новых воззрений на разбираемый вопрос, всестороннее детальное рассмотрение исследуемой проблемы, а затем предложение собственного решения. О. принадлежит множество оригинальных гипотез; так, напр., в соч. «Рифм и метр ветхозаветной поэзии», рассматривая природу библейских поэтических текстов, О. отверг утвердившуюся на Западе теорию «параллелизма членов» как основы евр. стихосложения, предложив собственную гипотезу тонической природы библейского стиха (Рифм и метр. 1872. С. 558–592).

В соч. «Государственная летопись царей иудейских, или Книги забытые Паралипоменон» (1879) О. вопреки утвердившемуся в библеистике мнению выдвинул гипотезу о более раннем происхождении Книг Паралипоменон по сравнению с 3-й и 4-й Книгами Царств, основываясь на том, что первые отличаются большей документальностью и, следовательно, находятся ближе по времени к первоисточникам. В дальнейшем идея О. о том, что Книги Паралипоменон являются оригиналом летописей Иудейского царства и в этом качестве — источником Книг Царств, получает развитие в соч. «Государственная израильская летопись, или Книги царей Херема» (1880), в котором автор делает попытку восстановить упоминаемую в Библии, но не сохранившуюся летопись израильских царей.

В соч. «Книга Песнь Песней и ее новейшие критики» (1881–1882) О. предложил свой ключ к пониманию данной Книги. Богатую и разнородную образность в традиции толкований на Книгу Песнь Песней О. восполнил описаниями палестинской природы и времен года. Так, при

истолковании образа невесты он обратил внимание на черты, сближающие его с картинами палестинской природы. По мнению О., если невеста символизирует Св. землю, возрожденную любовью Божией, то жених, подобно весеннему солнцу, озаряет землю и тем самым становится прообразом Мессии (Книга Песнь Песней. 1882. № 9. С. 42–43).

Важное значение имели труды О. в области библейской текстологии, в частности исследование истории становления общепринятого древнеевр. текста Библии (*textus receptus*). Так, в работе «Тенденциозные корректуры иудейских книжников (соферимов) в чтении ВЗ» (1879), указывая на «положительные доказательства наклонности иудеев периода соферимов (учителей закона в первые века до и по Р. Х.) и талмудистов к изменению текста» (С. 5), О. проводит обстоятельный критический разбор внесенных в первоначальный библейский текст корректур. В более позднем соч. «Книга Притчей Соломоновых (Мишле) и ее новейшие критики» (1884) О. сначала опроверг рационалистические мнения зап. исследователей на происхождение кн. Притчей (Ч. I–VI), отстаивая «преимущественное и главнейшее авторство Соломона» (С. 32), а затем провел детальный анализ расхождений МТ и LXX (Ч. VII–VIII).

Последней завершенной работой О. стала кн. «Руководственные о Священном Писании Ветхого и Нового Завета сведения из творений святых отцов и учителей Церкви» (1894), представляющая собой краткое пособие по исагогике, в к-рой изложены святоотеческие воззрения на время, авторство и обстоятельства написания библейских книг. Будучи уже тяжелобольным, О. начал готовить к печати Энциклопедический словарь по ВЗ, однако довести до конца эту работу не успел.

Труды по библейской археологии. Основной заслугой О. стало подробнейшее научное описание практически всех известных библейских мест Св. земли и ее древнейших памятников, подготовленное по итогам собственных путешествий на Восток. Кроме того, впервые в отечественной науке был сделан подробный обзор всех раскопок в Палестине, проводившихся зап. археологами, и многочисленных открытых артефактов, дана их критическая оценка и интерпретация в соотнесении с текстами

Свящ. Писания и целого ряда небиблейских письменных источников. О. впервые предпринял труд по систематизации всех накопившихся к последней четв. XIX в. сведений по библейской археологии.

Наиболее известный труд О., посвященный описанию библейских мест и монументальных памятников Палестины, — 2-томное соч. «Святая Земля: Отчет о командировке в Палестину» (1875, 1878), представляющее собой отчет о научной командировке на Св. землю в 1873–1874 гг. Поводом к его написанию послужили «газетные публикации о многих археологических изысканиях и раскопках, предпринятых... в разных местах Св. Земли европейскими учеными» (Святая Земля. 1875. Т. 1. С. 3). Подобно др. путешественникам на Св. землю, О. рассматривает свой отчет как «путеводитель» по святым местам Палестины, призванный облегчить знакомство с ней паломников, но при этом подчеркивает и научную актуальность своего исследования: прежде всего его экзегетическую и апологетическую направленность (Там же. 1878. Т. 2. С. III). Первая часть работы содержит подробное научное описание памятников библейской древности Иерусалима: остатков сооружений ветхозаветного храма, подземных каналов, бассейнов, цистерн, гробниц и т. д. Кроме того, впервые в отечественной лит-ре было представлено описание всех новейших раскопок и открытий на территории Святого града. Вторая часть посвящена обзору палестинских памятников, расположенных вне Иерусалима, включая и те, к-рые в силу своей малозначительности либо удаленности оставались вне поля зрения предыдущих исследователей. Им были изучены пещера Рождества Христова в Вифлееме, гробница патриархов в Хевроне, остатки самарянского храмового комплекса на горе Гаризим, святилища Баальбека, знаменитая Тирская лестница, гробница царя Хирама в Финикии, синагоги и мн. др. памятники. Полемизируя с представителями зап. библейской критики, относившими евр. архитектуру к позднему, античному периоду истории, О. убедительно показал, что она была одной из древнейших в мире (Святая Земля. 1878. Т. 2. С. 38) и что именно греч. архитектура находилась под влиянием египетско-финикийской, а не наоборот (Там же.

С. 31, 33). Отстаивая «самобытность» древнеевр. архитектуры, О. сделал вывод о том, что в целом она представляет собой сложное явление, обусловленное причудливым переплетением множества различных традиций и форм (Там же. С. 31, 38). В этой связи О. принадлежит оригинальная гипотеза о поэтапном формировании свр. архитектуры. Так, прилагая выработанные им критерии датировки евр. памятников к монументальным сооружениям древнего Иерусалима, он пришел к заключению о том, что в массах иерусалимских развалин к 1-му (допленному) периоду истории относятся наиболее крупные камни, с более грубой отделкой поля, без цемента, с наиболее отчетливыми следами действия времени, расположенные в самых нижних рядах древних стен. Остатки стен, относящиеся ко 2-му (послепленному) периоду, представляют собой хаотичное нагромождение, что объясняется поспешностью строительных работ. Камни же иродиадского времени представляют художественно отделанное целое.

Вторая монография О., «Ветхозаветный храм в Иерусалиме», стала плодом многолетнего изучения вопроса об истории и устройстве ветхозаветного святилища. О. задумывал свой уникальный для рус. традиции труд прежде всего как пособие для преподавателей свящ. библейской истории (Ветхозаветный храм. 1889. С. II), однако по своему содержанию он далеко выходит за обозначенные рамки, поскольку представляет собой опыт реконструкции внешнего и внутреннего вида скинии Моисея и ветхозаветного святилища по текстам Свящ. Писания, свидетельствам Иосифа Флавия, раввинистических источников и по результатам проведенных на территории Храмовой горы раскопок зап. исследователей: Ч. Уоррена, Ч. Уилсона и др. В первых 3 частях работы даются реконструкции скинии Моисея, храма Соломона и храма Ирода. Четвертая часть посвящена обзору и значению сохранившихся остатков Иерусалимского храма. О. была проделана уникальная для его времени работа по обобщению и обстоятельному разбору всего накопившегося к кон. XIX в. материала, связанного с изучением истории и устройства Ветхозаветного храма в Иерусалиме. Опираясь на результаты раскопок,

осуществленных в районе Храмовой горы англ. экспедицией Уоррена в 1867–1870 гг., а также на реконструкции К. Шика, О. выдвинул ряд гипотез — как верных, так и ошибочных, напр. об изначальной принадлежности храму Соломона всей нынешней площади Храмовой горы (Там же. С. 641–642, 647), о расположении на месте Купола Скалы (мечети Омара) жертвенника всеожженных (Там же. С. 800; ср.: Святая Земля. 1875. Т. 1. С. 135, 149–153). Высокое научное достоинство исследования О. было по праву оценено отечественными палестиноведами: в своем отзыве доцент КДА Ф. Я. Покровский выразил убеждение в том, что данный труд «составляет редкий капитальный вклад не только в сокровищницу русской библейско-археологической науки, но и в общечеловеческую сокровищницу той же науки, так как и там... нельзя указать сочинения, которое могло бы равняться с ним по широте задуманного плана и... основательности его исполнения» (Покровский Ф. Критич. отзыв о соч. проф. А. Олесницкого «Ветхозаветный храм в Иерусалиме» // Извлечение из протоколов. 1890. С. 215). Др. рецензент — проф. Я. Богородский, несмотря на весьма критическую характеристику сочинения, отмечал «богатство собранного в нем историко-археологического материала» (Богородский. 1894. № 7/8. С. 167). За данное сочинение «ввиду особых научных достоинств» указом Синода О. была присуждена полная премия митрополита Московского Макария (см.: Извлечение из протоколов. 1890. С. 216–218).

В последней монографии О.— «Мегалитические памятники Святой Земли» (1895) — обобщаются многолетние труды ученого по изучению палестинских мегалитов, включая материалы, полученные в ходе экспедиции по Заиорданью в составе группы проф. Н. П. Кондакова. Цель данной работы заключалась в том, «чтобы обратить внимание... русских исследователей мегалитической старины на библейские свидетельства о памятниках этого рода» (Мегалитические памятники. 1895. С. 371). В 4 главах монографии рассматриваются классификация мегалитов, библейские и иные древнейшие свидетельства о них, дается подробный обзор сохранившихся памятников Палестины и, наконец, излагаются различные взгляды на происхождение мегали-

тов. В основу исследования были положены наработки зап. ученых, преимущественно К. Кондера и Г. Шумахера, однако О. значительно дополнил их за счет обстоятельного анализа относящихся к мегалитам свидетельств Библии. Впервые в отечественной науке О. была предложена четкая классификация палестинских мегалитов, принятая впоследствии библеистами (см.: Лопухин. Толковая Библия. Т. 2. С. 445–446; Троцкий И. Г. Библейская археология. СПб., 1913. С. 55–56). О. настаивал на несостоятельности выдвинутой в 60-х гг. XIX в. Э. Тайлором теории, согласно которой мегалитические памятники, в частности дольмены, по своему предназначению были связаны с погребальным культом. По мнению О., мегалиты согласно первоначальному замыслу представляли собой каменные свидетельства различных идей и верований (Мегалитические памятники. 1895. С. 3–13) или жертвенники и лишь в позднейшую эпоху — гробницы (Там же. С. 56–57), причем развитие мегалитической культуры происходило постепенно, по мере усложнения ее конструкций: от отдельных памятников до образования мегалитических групп, сочетающих в себе каменные памятники различного вида (Там же. С. 12, 20). По мнению О., такие мегалитические комплексы представляли собой древнейшие культовые святилища или церемониальные центры, как, напр., в Вефиле (Там же. С. 35–37), к числу подобных культовых сооружений он относил и знаменитый Стоунхендж в Англии (Там же. С. 359–360). О. считал, что распространение мегалитизма в Палестине шло с юга на север, поскольку мегалиты Юж. Заиордания, как более сложные по своему устройству, следует признать более древними по происхождению, нежели Северного. О. отвергал зап. теории происхождения мегалитов (напр., «кельтскую»), полагая, что центром зарождения мегалитизма является Палестина, как издревле заселенная область, лежащая в географическом центре Земли, и первыми строителями мегалитов были упоминаемые в Библии исполины-рефаимы (Там же. С. 191), а народом-распространителем мегалитической культуры следует признать финикийцев (Там же. С. 349). При этом О. настаивал на заимствовании религ. идей, лежавших в основе местных мегалитических

культов, различными обществами друг у друга, усматривая тесную связь между типами мегалитов Европы и Св. земли (Там же. С. 371–372).

Бесомым вкладом О. в библейскую археологию является его трактат «По вопросу о раскопках 1883 г. на русском месте в Иерусалиме» (1887), к-рый представляет собой экспертное заключение, выполненное им по просьбе совета Императорского археологического об-ва. В этой работе подробно исследуется вопрос об остатках древней стены, открытых на рус. участке в Иерусалиме благодаря раскопкам архим. Антонина (Капустина). Научным достоинством трактата является то, что в нем не только весьма аргументированно и методологически последовательно обоснована подлинность обнаруженных остатков стены, признанная позже и зап. наукой, но и высказано немало ценных предположений относительно местонахождения и значения ряда исторических мест Святого града: Голгофского некрополя, отдельных участков 2-й и 3-й городских стен, претории Пилата, Крестного пути Спасителя (Via Dolorosa). Представленные в отзыве выводы были, за исключением нек-рых пунктов, признаны советом удовлетворительными (см.: Журнал Совета Имп. РАО // ЗРАО. 1887. Т. 2. Вып. 3. С. 256–270).

О. также принадлежит ряд небольших по объему работ, посвященных описанию библейских мест Св. земли и ее монументальных памятников. Эти работы представляли собой отклик на нек-рые научные гипотезы, выдвигавшиеся зап. исследователями в связи с открытием новых памятников древности и артефактов. Напр., в ст. «Вставки в Книге Иисуса Навина...» (1878) содержится критический анализ сообщения об открытии в Анбие аббатом Ричардом упоминаемых в Септуагинте ножей обрезания. Итогом археологических изысканий О. должен был стать многотомный курс библейской археологии. В 1920 г. в Петрограде проф. В. П. Рыбинским была издана лишь его 1-я часть (Библейская археология. 1920).

О. впервые в отечественной науке разработал и применил строго научную методологию изучения палестинских древностей, основанную на соотношении их с указаниями Свящ. Писания в его традиц. святоотечес-

кой интерпретации, а также на гармоничном соединении наиболее ценных методологических наработок зап. исследователей и выявленных самим ученым закономерностей развития древнеевр. культуры и искусства. Методологические принципы О. соответствовали общему уровню развития библейской археологии 2-й пол. XIX в., когда наряду со все более широким привлечением методов полевой археологии фундаментальную основу методологии продолжал составлять анализ традиционных письменных источников, гл. обр. текстов Свящ. Писания, Талмуда, сочинений Иосифа Флавия и др. При исследовании отдельных памятников или их групп, напр. гробниц, синагог и т. п., О. иногда применял специальные методы и критерии, соответствующие характеру того или иного памятника. О. внес вклад во все области библейской археологии своего времени, предложив немало оригинальных идей, некоторые из них не потеряли своей актуальности до наст. времени. В свете совр. научных данных можно утверждать, что О. были верно идентифицированы как минимум 15 географических объектов, упоминаемых в Свящ. Писании и др. древнейших письменных источниках (в частности, Вефиль, Капернаум, Мицпа и др.). В связи с тем, что возникновение библейской археологии в качестве самостоятельной науки было вызвано, помимо естественного интереса к воссозданию и анализу нашедших отражение в Библии исторических реалий, необходимостью дать ответ на выпады библейского рационализма, О. придавал особую важность опровержению ложных построений отрицательной библейской критики и интерпретации событий свящ. истории в соответствии с правосл. традицией. Именно О. первым из правосл. исследователей обозначил практические задачи библейской археологии и обосновал ее апологетико-экзегетическую значимость. Впоследствии его опыт научного использования археологических данных в решении практических вопросов был активно востребован отечественной библеистикой и церковной публицистикой, послужив мощным инструментом в решении полемических, экзегетических и просветительских задач.

Иером. Иосиф (Лужнов)

Арх.: РГИА. Ф. 796. Оп. 158. Д. 409, 1877 г.; Ф. 797. Оп. 43. (отд. 1, ст. 2). Д. 40, 1873 г.; Оп. 95. Д. 109. Л. 35–44; Ф. 802. Оп. 9. Д. 53, 1871 г.; Д. 54, 1877 г.; ЦГИАК. Ф. 711. Оп. 3. Д. 923, 985, 1020, 1136, 1999; НБУВ. ИР. Ф. 160. Ед. хр. 1772–1806; Ф. 304. Дис. 327; Ф. XIII. Ед. хр. 1647, 2774, 4328, 4752.

Соч.: Из талмудической мифологии // ТКДА. 1870. № 1. С. 149–209; № 2. С. 402–444; № 4. С. 201–244; № 8. С. 273–327; Древнеевр. музыка и пение // Там же. 1871. № 11. С. 107–161; № 12. С. 368–417; Рифм и метр ветхозаветной поэзии // Там же. 1872. № 10. С. 242–294; № 11. С. 403–472; № 12. С. 501–592 (отд. изд.: К., 1873); Святая Земля: Отчет о командировке в Палестину и прилегающие к ней страны, 1873–1874: В 2 т. К., 1875. Т. 1: Иерусалим и его древние памятники; 1878. Т. 2: Замечательнейшие по древним памятникам места Иудеи, Самарии, Галилеи верхней и нижней, Финикии и Ливанской области; Судьбы древних памятников Св. Земли: Речь, произ. в торжеств. собрании КДА 28 сент. 1875 г. К., 1875; Путешествие одного египтянина в Палестину, Сирию и Финикию в XIV в. пред Рождеством Христовым: Новый источник для библейской географии // ТКДА. 1876. № 3. С. 452–509; Вопрос о новейших открытиях Моавитских древностей // Там же. 1877. № 10. С. 2–78; Вставки в Книге Иисуса Навина 21. 42 и 24. 30 по переводу LXX // ЧОЛДП. 1878. № 1. С. 166–168; Правила относительно составления примечаний к рус. тексту Библии // Там же. С. 169–176; О том, как д-р Сепп открыл древний храм Ваала между Иерусалимом и Вифлеемом // ТКДА. 1878. № 3. С. 637–657; Гробница Аарона на горе Ор // Там же. 1879. № 3. С. 356–371; Тенденционные корректуры иудейских книжников (соферимов) в чтении ВЗ // Там же. № 5. С. 3–54; Гос. летопись царей иудейских, или Книги забытые Паралипоменон // Там же. № 8. С. 393–479; № 12. С. 415–462; Гос. израильская летопись, или Книги царей Херема // Там же. 1880. № 5. С. 3–83; Книга Песнь Песней (Шир га-Ширим) и ее новейшие критики // Там же. 1881. № 4. С. 367–451; № 5. С. 45–77; № 7. С. 255–323; № 12. С. 405–465; 1882. № 1. С. 1–44; № 3. 171–201; № 6. 190–207; № 9. С. 3–51 (отд. изд.: К., 1882); Книга Притчей Соломоновых (Мишле) и ее новейшие критики. К., 1884; Док-ты нового нац. иудейского религ. движения в Юж. России // ТКДА. 1885. № 1. С. 110–117; О древнем имени Божием // Там же. 1887. № 5. С. 3–37; По вопросу о раскопках в 1883 г. на рус. месте в Иерусалиме // ЗРАО. 1887. Т. 2. Вып. 3. С. 187–245; Ветхозаветный храм в Иерусалиме. СПб., 1889; Слово об истинном и ложном злу непротивлении: (По поводу превратного толкования на Мф 5. 39 в учении гр. Л. Толстого) // ТКДА. 1892. № 4. С. 521–536; Руководственные о Свящ. Писании Ветхого и Нового Завета сведения из творений святых отцов и учителей Церкви. СПб., 1894; Мегалитические памятники Св. Земли. СПб., 1895; Библейская археология / Под ред. и с доп. В. П. Рыбинского. Пг., 1920. Ч. 1. Вып. 1.

Пер.: Кейль К. Ф. Руководство к библейской археологии / Пер. с нем. под ред. А. Олесницкого. К., 1871. Ч. 1: Богослужебные отношения израильтян; 1874. Ч. 2: Гражданственно-соц. отношения израильтян.

Лит.: Извлечения из протоколов Совета КДА за 1885/86 уч. г. К., 1886. С. 41–43, 105; То же, за 1889/90 уч. г. К., 1890. С. 3–6, 200; Богородский Я. А. Отзыв о представленном на

соискание Макарьевской премии соч. «Ветхозаветный храм в Иерусалиме» А. А. Олесницкого // ХЧ. 1894. Ч. 1. № 5/6. С. 516–540; Ч. 2. № 7/8. С. 148–167; *Теодорович Н. И.* Ист.-стат. описание церквей и приходов Волынской епархии / Сост.: свещ. И. Добролюбов. Почаев, 1899. Т. 5: Старокопстантиновский у. С. 730–737; Протоколы заседаний Совета КДА за 1876/77 уч. г. К., 1877. С. 128–151, 174–175, 231–237; *Глаголев А., свещ.* Слово на заупокойной литургии при погребении заслуженного проф. КДА А. А. Олесницкого // ТКДА. 1907. № 10. С. 323–329; *Маккавейский П. К.* Речь у гроба почившего проф. КДА А. А. Олесницкого // Там же. С. 334–339; Погребение проф. КДА А. А. Олесницкого // Киевские ЕВ. 1907. № 36. С. 854–855; Проф. КДА А. А. Олесницкий: Некр. и речи при погребении. К., 1907; *Рыбинский В. П.* Проф. А. А. Олесницкий // ТКДА. 1907. № 10. С. 308–322; *Шафранский А.* Проф. А. А. Олесницкий // Волыньские ЕВ. 1907. № 26. Ч. неофиц. С. 775–777; Извлечение из протоколов заседаний Совета КДА за 1907/08 уч. г. К., 1908. С. 69–70; Рус. писатели-богословы: Историки Церкви. Исследователи и толкователи Свящ. Писания: Библиогр. указ. / Сост.: А. С. Чистякова и др. М., 2001². С. 360–365; *Мень А., прот.* Библиологический словарь. М., 2002. Т. 2. С. 304–306; *Головащенко С. І.* Викладання й вивчення біблійних мов у КДА: Культурно-конфесійні та ідіологічні обставини // *Magisterium*. К., 2004. Вип. 13: Іст.-філос. студії. С. 56–64; *он же.* До питання про становлення в КДА біблійної археології як науки: Досвід Я. О. Олесницького // Київська академія. 2008. Вип. 5. С. 73–81; *он же.* З історії біблійної текстуральної критики в КДА: Я. О. Олесницький // *Magisterium*. 2008. Вип. 30: Іст.-філос. студії. С. 65–70; *он же.* З історії літ. критики Біблії в КДА: Я. О. Олесницький та його «Ритм і метр ветхозаветной поэзии» // *Наук. зап. НаУКМА*. К., 2009. Т. 89: Філософія та релігієзнавство. С. 54–59; *он же.* Олесницький А. А. // *Биогр. словарь выпускников КДА: 1819–1920-е гг.* К., 2015. Т. 2. С. 403–405; *он же.* Олесницький Я. О. // *КДА: в іменах: 1819–1924.* Енцикл. / Упоряд. та наук. ред.: М. Ткачук. К., 2016. Т. 2. С. 332–336; *Зайцев И. В.* Труды и дни А. А. Олесницкого: (Addenda к словарю отеч. тюркологов) // *Східний світ*. К., 2009. № 1. С. 5–12; *Лужнов Р. В.* Вклад проф. КДА А. А. Олесницкого в развитие библейской археологии и его значение для совр. библ. науки: АКД. Серг. П., 2009.

Н. Ю. Сухова

ОЛЕСНИЦКИЙ [польск. Oleśnicki, z Oleśnicy] Збигнев (5.12.1389, Сенно, Польша — 1.05.1455, Сандомир, там же), еп. Краковский (с 1423), кардинал (с 1449), гос. и церковный деятель. Сын земского судьи (sędzia ziemski) Кракова. Начальное образование О. получил в коллегиальной школе в Сандомире. С 1406 г. учился в Краковском ун-те (предположительно на фак-те свободных искусств). Нек-рое время провел во Вроцлаве, где освоил нем. язык. Получив по окончании учебы степень лиценциата, О. поступил на службу секретарем в канцелярию польск. кор. и вел. кн. Литовского *Владисла-*

ва (Ягайло) (1386–1434). Он занимался чтением и переводом королевской документации, был составителем посланий, адресованных папской курии и курфюрстам Свящ. Римской империи, с жалобами на *Тевтонский орден* во время войны с ним Великого княжества Литовского в союзе с Польским королевством (1409–1411). Во время Грюнвальдской битвы (15 июля 1410) О. находился в числе наиболее приближенных к королю людей (*Długossius*. 1997. Т. 7 [Lib. 11]. P. 109–112). Он выполнял дипломатические поручения, связанные гл. обр. с решением польско-орденского конфликта (исследователи отмечают эрудированность О. в этом вопросе — *Krzyżanikowa*. 1976. S. 475–484; *Wróbel*. 2003. S. 38–39). С 1411 г. О. был членом делегации в Рим к антипапе *Иоанну XXIII* (ок. 1370–1419). Весной 1410 г. находился при дворе венгерского кор. *Сигизмунда I Люксембургского* (1387–1437, герм. король с 1411, император с 1433), к-рый выступил посредником в переговорах Польши с Тевтонским орденом. В 1420 г. кор. Владислав (Ягайло) назначил О. послом к Сигизмунду I. В 1424 г. О. с дипломатической миссией прибыл к бранденбургскому курфюрсту Фридриху I, заинтересованному в союзе с Польшей для возврата из владений Тевтонского ордена т. н. Новой марки, бывшей провинции Бранденбургского маркграфства.

Назначение на Краковскую кафедру. Возведение на епископскую кафедру О., к тому времени имевшего чин субдиакона (дата поставления неизв.), было связано с политической ситуацией. Король стремился поставить на ключевые церковные кафедры своих сторонников, чтобы противостоять усилившемуся в 20-х гг. XV в. влиянию малопольской знати во главе с О. После кончины архиепископа Гнезно и примаesa Польши Николая Тромбы († 1422) король намеревался возвести на Гнезненскую кафедру Войцеха Ястшембца, еп. Краковского (1412–1423), а Краковское еп-ство отдать подканцлеру коронному Яну Шафранцу. Предполагалось, что О. возглавит королевскую канцелярию (эту светскую должность обычно занимали духовные лица). Эти планы претерпели изменения в февр. 1423 г. под давлением семейств малопольск. магнатов — Тенчинских и Тарновских, опасавшихся нарастающего

влияния рода Шафранцев. В результате Я. Шафранец возглавил королевскую канцелярию, а Краковскую кафедру занял О.: 9 июля 1423 г. он получил назначение от папы Римского *Мартина V* (1417–1431), 18 дек. состоялось его рукоположение во пресвитера, на следующий день — во епископа (рукоположение совершил Ян из Жешува, архиеп. Львовский (1414–1436)).

К кон. 1424 г. относится конфликт О. с польск. королем из-за попытки Хелмского еп. Яна Бискупца (1417–1452) при поддержке монарха расширить свой диоцез за счет земель Люблинского еп-ства (*Koczarska*. 1978. S. 777). О. выступил против этих планов и в 1426 г. добился у папы Мартина V аннулирования территориальных изменений. Однако истоки конфликта следует, вероятно, искать в 1418 г., когда О., претендуя на должность подканцлера коронного, столкнулся с королевским ставленником Шафранцем. Назначение О. на Краковскую кафедру поддерживали малопольск. магнаты, чье стремление инкорпорировать литовские земли в состав Польского королевства совпадало с заинтересованностью О. в политике вост. экспансии.

Участие в государственной политике. Защищая интересы польск. знати, к-рая после смерти кор. Владислава (Ягайло) имела право самостоятельно выбрать нового монарха, О. выступал против признания наследных прав его сыновей: при вступлении на престол каждый король должен был подтверждать привилегии польск. шляхты. О. возглавил оппозицию польск. знати, противостоявшую плану коронации двоюродного брата польск. короля — *Витовта*, вел. кн. Литовского (1392–1430; это предложение в янв. 1429 на съезде в Луцке высказал кор. Сигизмунд I — подробнее см.: *Błaszczyk*. 1998). Коронация Витовта и превращение Великого княжества Литовского в королевство означали получение статуса такого же полноправного гос-ва, как и Польша, что могло сказаться на будущем польско-литов. унии (*Graff*. 2008. S. 76; *Полехов*. 2015. С. 126). В 1429–1430 гг. О. неск. раз ездил к Витовту в составе польск. посольств, пытавшихся отговорить его от принятия литов. короны.

После смерти Витовта (1430) литов. князь и бояре добились у ко-



роля признания вел. князем Литовским его брата — Свидригайло (Болеслава) Ольгердовича (Nikodem. 2003. S. 5–31; *Błaszczyk*. 2007. S. 619–624; *Полехов*. 2015. С. 148–176). Политика Свидригайло была направлена гл. обр. на отдаление литов. земель от Польского королевства. Это не устраивало О. и его окружение. Для дискредитации Свидригайло О. пытался использовать религ. вопрос: в янв. 1432 г. он направил кард. Дж. Чезарини, главе *Базельского Собора*, письмо, в котором обвинил Свидригайло в покровительстве «схизматикам» (*Długossius*. 1997. Т. 7 [Lib. 11]. Р. 303; в действительности эти обвинения были безосновательными — *Полехов*. 2015. С. 148, 246). Конфликт привел к открытому военному противостоянию, когда Свидригайло заключил союз с Тевтонским орденом (этот союз носил оборонительно-наступательный характер и предусматривал обоюдную помощь в случае враждебной агрессии, в т. ч. и со стороны Польши — см.: *Neitmann*. 1986. S. 193–197; *Полехов*. 2015. С. 190). Летом 1431 г. началась польско-литов. война, сопровождавшаяся агрессией со стороны ордена. Краковский епископ возглавил королевскую делегацию на переговорах со Свидригайло в Полюбиче (2 февр. 1432). Эти переговоры не состоялись из-за несговорчивости Свидригайло (*Długossius*. 2001. Т. 9. [Lib. 11–12]. Р. 53–55; см.: *Полехов*. 2015. С. 222). Попытки кор. Владислава (Ягайло) урегулировать обстановку привели к возведению на литов. престол путем военного переворота компромиссного кандидата, младшего брата Витовта — стародубского кн. *Сигизмунда Кейстutowича* (ок. 1365–1440), которому 15 окт. 1432 г. в Гродно О. от имени монарха передал пожизненный титул вел. князя Литовского (*Długossius*. 2001. Т. 9. [Lib. 11–12]. Р. 67). Некоторые «русские земли» (Луцкая земля, Вост. Подолье, Киевщина), однако, по-прежнему признавали законной власть Свидригайло. В условиях раскола Литвы на 2 враждующие между собой части в польск. правящих кругах выдвигались планы раздела Великого княжества Литовского на неск. владений, чтобы ряд «русских земель» был включен при этом в состав Польского королевства. Об участии в этом проекте О. и его окружения может свидетельствовать его твер-

дая позиция в переговорах с Тевтонским орденом в Бжесце-Куявски в дек. 1433 г.: важнейшим стало требование, чтобы орден перестал поддерживать Свидригайло, причем одновременно планировалось напасть на его волыньские владения из «коронной Руси» (*Полехов*. 2015. С. 351–354). Именно при участии О. были сформулированы условия 12-летнего Ленчицкого перемирия, подписанного 15 дек. 1433 г.: орден обязывался расторгнуть договор со Свидригайло и предоставить территориальные уступки Польше, при этом договор не мог быть пересмотрен императором или папой и т. д. (подробнее о Ленчицком перемирии см.: *Neitmann*. 1986. S. 204–205; *Полехов*. 2015. С. 351–355).

Участие Краковского епископа в урегулировании польско-литовско-орденского конфликта помешало его приезду в 1431 г. на Базельский Собор, в работе которого он должен был принимать участие как представитель польского короля. В 1434 г. О. не смог поехать на Собор из-за смерти Владислава (Ягайло). Намерение епископа взять на себя бразды гос. управления при малолетнем Владиславе III (1434–1444) вызвало опасения мн. представителей знати и привело к формированию оппозиции, попыткам опротестовать право Владислава III на польск. престол. Усилиями О. по соблюдению Едлинского привилея (1430) и др. актов, закреплявших право престолонаследия Владислава III, планы оппозиции были сломлены.

Тот факт, что во главе оппозиции польск. знати стояли сторонники гуситов (учение чеш. проповедника Яна Гуса было осуждено *Константинопольским Собором* (1414–1418), а сам Гус сожжен) — шляхтичи Спытек из Мельштына (1398–1439) и Дзерслав из Рытвян (1414–1478), организаторы съезда в Опатуве, позволяют нек-рым исследователям рассматривать этот съезд как начало противоборства 2 групп: объединения польск. гуситов под предводительством Спытека из Мельштына и конфедерации во главе с О. (см., напр.: *Moraczewski*. 1844. S. 261, 300). Такая т. зр. скорее всего неверна: во-первых, вряд ли на тот момент можно говорить о сколько-нибудь оформленных объединениях (*Dzieduszycki*. 1853. Т. 1. S. 16–17), во-вторых, при описании съезда в Опатуве хронист Ян *Длугош* о гусизме не

упоминает (*Długossius*. 2001. Т. 9. [Lib. 11–12]. Р. 130–132). Вполне вероятно, что Длугош намеренно не придавал значения религ. аспекту в разногласиях О. с представителями оппозиции, т. к., по-видимому, это не было определяющим фактором в данном конфликте.

О. был опекуном младшего сына Владислава (Ягайло), кор. *Казимира IV Ягеллончика* (1427–1492), и фактически регентом королевства до нач. 40-х гг. XV в. После кончины имп. Сигизмунда I (1437) чеш. гуситы выдвинули кандидатуру Казимира на чеш. престол в противовес зятю покойного императора — австр. герц. Альбрехту V Габсбургу (1404–1439, венг. и чеш. король с 1437, герм. кор. Альбрехт II с 1438). Предложение гуситов было поддержано польск. знатью на Новокорчинском сейме 20 апр. 1438 г. Такие политические шаги, по-видимому, помешали намерению О. обеспечить династии Ягеллонов права на чеш. и венг. корону путем браков Владислава III и Казимира IV с дочерьми Альбрехта Габсбурга (см.: *Koczarska*. 1978. S. 779). Это подтверждает Длугош, к-рый писал о том, что Краковский епископ опасался «чешского отступничества» (*heresis Bohemice*) от католич. веры (*Długossius*. 2001. Т. 9. [Lib. 11–12]. Р. 181). Однако в описании хронистом избрания Казимира IV Ягеллончика на чеш. престол нет прямых упоминаний о гуситах, якобы требовавших избрания Казимира (есть лишь сведения о поддержке этой кандидатуры жителями Табора, центра радикального гуситского крыла — *Ibid.* Р. 184–185), не говорится и о проектах О. по избранию представителей династии Ягеллонов на чешский и венгерский престолы (*Ibid.* Р. 180–181). О. стал инициатором создания антигуситской конфедерации в Корчине (25 апр. 1438). Он поддержал военную кампанию польской знати против Альбрехта II Габсбурга в Силезии, что способствовало пополнению конфедерации представителями польской шляхты.

Неудачи Казимира Ягеллончика в Чехии, перемирие с кор. Альбрехтом II Габсбургом, а также внутренняя нестабильность в королевстве (по сведениям Длугоша, этому способствовали голод и распространение фальшивой монеты — *Ibid.* Р. 190–191) привели к росту недовольства политикой О. Возглавивший



опозицию Спытек из Мельштына в мае 1439 г. организовал конфедерацию в г. Новы-Корчин. В ее состав вошли представители знатных магнатских родов (Мельштыньские, Рытвяньские, Роговские, Щекоцкие), не занимавшие к.-л. должностей и посему игравшие незначительную роль в государственной политике (*Czwojdrak*. 2002. S. 204). Поддержку оппозиции оказала кор. Софья Гольшанская, вдова Владислава (Ягайло), которая хотела отстранить О. от власти. Противостояние О. магнатской оппозиции привело к открытым военным действиям. В сражении под Гротниками (1439) Спытек погиб.

После смерти кор. Альбрехта II Габсбурга (1439) венг. престол оказался вакантным. О. выступил с инициативой заключения личной унии между Польским и Венгерским королевствами и в 1440 г. добился избрания Владислава III королем Венгрии (под именем Ласло I). Эти действия имели в т. ч. цель организовать сопротивление туркам на венгерских землях. Хотя попытка присоединить Силезию оказалась неудачной, О. добился приобретения Севежского княжества (В. Силезия), к-рое было передано во владения краковского капитула.

В 1440 г., после убийства Литовского вел. кн. Сигизмунда Кейстутовича, в Великом княжестве Литовском вновь начались междоусобицы. Для стабилизации в регионе кор. Владислав III направил туда наместником Казимира Ягеллончика. Литов. знать без санкции сейма и без одобрения короля избрала Казимира вел. князем Литовским, что означало крах польско-литов. унии. О. не смог повлиять на решение этой проблемы и лишь поддержал кандидатуру сына убитого Сигизмунда Кейстутовича — Михаила, к осени 1440 г. покинувшего Великое княжество Литовское и скитавшегося в поисках помощи в возвращении «отчины» (см.: *Polechow*. 2018. S. 199–232). Вероятно, с этим событием связано снижение политического влияния О. После гибели кор. Владислава III в битве под Варной (1444) епископ выступил за коронацию Казимира Ягеллончика. На съезде в Серадзе Казимир был официально избран королем (23 апр. 1445). Он, однако, отказался вступить на престол на продиктованных ему условиях, и О. вместе с др. епископами и предста-

вителями польск. знати рассматривал др. кандидатов на польск. престол — бранденбургского курфюрста Фридриха II Гогенцоллерна (1413–1471) и варшавско-черского (восточномазовецкого) кн. Болеслава IV (1421–1454). Обе кандидатуры были отвергнуты. Однако спустя некоторое время Казимир IV Ягеллончик все же занял польск. трон. Литовская знать согласилась отпустить его в Польшу при сохранении за ним литов. престола на условиях соблюдения прав и привилегий, изложенных в привилее от 2 мая 1447 г., согласно к-рому равноправие коронных польск. земель и земель Великопольского княжества Литовского в границах одного гос-ва закреплялось властью одного монарха. Начало правления Казимира IV на таких условиях означало для О. и его сторонников поражение их политической линии — включение литовских земель в состав Польского королевства. Королю, опиравшемуся на поддержку духовенства и знати Вел. Польши, удалось серьезно ослабить позиции Краковского епископа.

Церковная политика. О. поддерживал *Соборное движение*, выступавшее за подчинение папы Римского власти Соборов; так же, как и члены Базельского Собора, он отрицал действительность православных таинств: для лиц, переходящих из Православия в католич. веру, О. требовал повторного крещения. В то же время он был твердым противником гуситов, что противоречило стремлению участников Базельского Собора пересмотреть итоги Констанцского Собора и примириться с умеренными гуситами-чашниками (в нояб. 1433 были заключены «Пражские компактаты»). В мае 1441 г., при обсуждении на синоде в Ленчице присоединения польск. епископата к Соборному движению, польск. епископы требовали отмены перемирия с гуситами. В Православии О. и его сторонники также видели угрозу. О. сравнивал Православие и гусизм: ища поддержки в польско-литов. конфликте у главы Базельского Собора кард. Дж. Чезарини, О. писал о возможной угрозе объединения литов. «схизматиков» и чеш. гуситов на основе общих взглядов на таинство Евхаристии (*Флоря*. 2007. С. 305–306; *Полехов*. 2015. С. 246). В этом сообщении видны не только политические мотивы О., но и его стрем-

ление убедить членов Базельского Собора отказаться от идей перемирия с гуситами.

Отношения О. с папой Римским *Евгением IV* (1431–1447), инициатором созыва *Ферраро-Флорентийского Собора* (1438–1439), складывались неоднозначно. Краковский епископ считал неприемлемым конфликт Евгения IV с лидерами Соборного движения, вызванный роспуском Базельского Собора. В связи с этим вполне ясной представляется позиция польск. католич. духовенства и по отношению к Флорентийской унии: принять ее не позволял как факт заключения унии без участия Собора, так и слишком либеральные ее условия (*Флоря*. 2007. С. 339). Отношение польск. католич. духовенства к унии нашло отражение в реакции на послание из Буда (1440) митр. Киевского *Исидора* († 1463). Утверждение митрополита об истинности правосл. таинств встретило жесткую критику и осуждение со стороны О. 18 дек. 1439 г. папа Евгений IV возвел О. в достоинство кардинала, что не было принято епископом, т. к. требовало от него разрыва с Соборным движением и полной поддержки папской политики. Однако окончательный разрыв О. с Евгением IV произошел не сразу. В марте 1440 г. О. принимал в Кракове митр. Исидора как папского легата, к-рый служил в кафедральном соборе в Кракове по визант. обряду. 8 марта 1441 г. на синоде в Ленчице О. заявил о своем нейтралитете в конфликте папы с Базельским Собором, но уже 21 дек. поддержал Собор и принес присягу антипапе *Феликсу V* (1439–1449), к-рый буллой от 9 нояб. 1441 г. возвел О. в достоинство кардинала.

После избрания на Папский престол кард. Томмазо Парентучелли (папа Римский *Николай V* (1447–1455)) О., будучи сторонником антипапы Феликса V, сначала отказался признавать Николая V законным понтификом, однако впоследствии пришлось искать примирения с ним. Через посла Яна Пневского О. отправил письмо папе Николаю V (6 июля 1447), в котором заявил о присяге на верность и просил подтверждения кардинальского достоинства. В 1448 г. для переговоров о подтверждении достоинства кардинала О. отправил к папе Длугоша. Подтверждение о возведении в достоинство кардинала Краковский епи-

скоп получил лишь в 1449 г.: 29 июля папа послал ему кардинальскую *биретту*, О. получил ее 1 окт. Такое промедление со стороны папы могло быть вызвано как нежеланием Николая V возводить в кардинальское достоинство сторонника Соборного движения, так и противодействием польск. кор. Казимира IV (свидетельства этого сохр. в письмах от 1447 и 1449), стремившегося принизить авторитет О. (*Koczerska*. 1978. S. 781; *Eadem*. Zbigniew Oleśnicki. 2004. S. 259–260).

Примирение с папой Римским способствовало переходу О. на более умеренные позиции в отношении Флорентийской унии. В письме папе Николаю V (точная датировка неизв., написано, по-видимому, в пач. 50-х гг. XV в.) он заступился за митр. Иоакима, изгнанного из Молдавии противниками Флорентийской унии. Это обстоятельство позволяет исследователям (Б. Бучинский, Б. Н. Флоря) говорить об участии О. в восстановлении (временном) до 1451 г. Галицкой митрополии, во главе к-рой был поставлен митр. Иоаким (*Флоря*. 2007. С. 410–411; *Codex epistolaris saeculi XV*. 1891. Dodatek. N 11, 12. P. 479–480). Также О. взял под защиту Виленского еп. Матвея, ревностного сторонника Базельского Собора, против к-рого судебный процесс вел митр. Исидор с момента избрания Николая V на Папский престол. В 1451 г. О. обращался к папе с просьбой прислать в Польшу католич. проповедника *Иоанна Капистранского* для активизации деятельности по обращению «русинов».

Проблема чеш. предреформационного течения — гусизма, остро проявившаяся во время польско-орденского конфликта, была одной из важнейших в 1-й пол. XV в. Как ревностный католик, О. всегда враждебно относился к гуситскому движению. Заняв Краковскую кафедру, он обещал папе Римскому победить еретиков. Стремление кор. Владислава (Ягайло) решить конфликт с Тевтонским орденом, заключив союз с гуситами, встретило противостояние со стороны О.: он старался сорвать переговоры о соглашении с гуситами (соглашение все же было заключено в июле 1432 в мест. Пабянице). В Краковском ун-те, где О. занимал должность канцлера, велись диспуты со сторонниками такого соглашения — Яном Шафранцем, еп. Влоцлавским (1428–1433), Яном

Бискупцем, еп. Хелмским (1417–1452), и Владиславом Оповорским, еп. Куявским (1433–1449). Под влиянием О. король издал в Велюне антигуситский эдикт, обязывавший гос. власть бороться с последователями «чешской ереси», в т. ч. и путем смертной казни (см.: *Kras*. 1997/1998. S. 63–77). На Краков, где принимали гуситских послов, О. наложил 2 *интердикта* (1431, 1432). В 1433 г. О. вопреки воле короля выступил с инициативой закрыть проход гуситам в Венгрию через территорию Краковского еп-ства. В этом вопросе епископа поддержала местная знать.

В Краковском еп-стве О. продолжил политику своих предшественников. Главным направлением деятельности епископа было возвращение церковного имущества судебным путем. Для этого О. обращался к помощи светских юристов, к-рых назначал на должности епископских викариев и официалов. О. регулярно проводил диоцезальные синоды, с визитациями посещал мон-ри и приходы в своем еп-стве. Согласно принятым при нем синодальным статутам (1436, 1446 и 1443 — см.: *Statuty*. 1915), представителям шляхты было запрещено взимать церковную десятину; по инициативе О. проводилась унификация богослужений и т. д. (см.: *Koczerska*. 1978. S. 782; *Eadem*. Zbigniew Oleśnicki. 2004. S. 268). В 1448 г. О. обвинил магистра Краковского ун-та Анджея Галку в ереси из-за обнаруженных у него сочинений англ. теолога Джона *Уиклифа* (1329–1384), чьи идеи с 70-х гг. XIV в. считались ошибочными и еретическими.

О. был известен своей эрудицией. Он интересовался историей, был знаком с произведениями античных авторов и итал. гуманистов. Являясь канцлером Краковского ун-та, в 1454 г. он основал при ун-те Иерусалимскую бурсу. О. оставил после себя обширную корреспонденцию, в т. ч. переписку с Энеа Сильвио Пикколомини (папа Римский *Пий II* в 1458–1464). По-видимому, именно по настоянию Краковского епископа Длугош начал работу над «Анналами и хрониками славного Польского королевства», во всяком случае именно к О. хронист обращается в посвятельном письме в начале своего произведения (*Długossius*. 1964. T. 1 | Lib. 1–2). P. 51–64). О. — один из главных героев «Анналов...»

Длугоша. В работе над произведением хронист пользовался рассказами и рукописными материалами О. Среди письменных источников по истории польско-литовско-орденского конфликта Длугош использовал сборник документов О., сохранившийся до наст. времени; предположительно пользовался он и дневниковыми записями О. (*Полехов*. 2015. С. 52–53).

О. похоронен в Кракове, в соборе святых Станислава и Вячеслава (Вацлава) на Вавеле.

Ист.: *Długossius I*. Vita Sbignei cardinalis et episcopi Cracoviensis // *Idem*. Opera omnia. Cracoviae, 1887. T. 1. P. 551–557; *idem*. Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae. Lib. 1–12. Varaviae, 1964–2005. 11 t.; *Codex epistolaris saeculi XV*. Cracoviae, 1891. T. 2: 1382–1445; *Statuty synodalne krakowskie Zbigniewa Oleśnickiego* (1436, 1446) / Oprac. S. Zachorowski. Kraków, 1915. (Studia i materiały do historii ustawodawstwa synodalnego w Polsce; 1); *Buonaccorsi F*. Vita et mores Sbignei cardinalis. Varsoviae, 1962.

Лит.: *Moraczewski J*. Dzieje Rzeczypospolitej Polskiej z drugiej połowy XV w. Poznań, 1844; *Dzieduszycki M*. Zbigniew Oleśnicki. Kraków, 1853–1854. 2 t.; *Orpiszewski L*. Le cardinal Oleśnicki. Fribourg, 1870; *Prochaska A*. Król Władysław Jagiełło. Kraków, 1908. 2 t.; *idem*. Bohater Grunwaldzki: Charakterystyka Zbigniewa Oleśnickiego // *Przegląd Historyczny*. Warsz., 1910. T. 11. N 1. S. 1–11; N 2. S. 133–143; *Maleczyńska E*. Ruch husycki w Czechach i w Polsce. Warsz., 1959; *eadem*. Społeczeństwo polskie pierwszej połowy XV w. wobec zagadnień zachodnich: Studia nad dynastyczną polityką Jagiellonów. Wrocław, 1947; *Sochacka A*. Konfederacja Spytka z Melsztyna z 1439 r., rozgrywka historyczna, czy ruch ideologiczny? // *Rocznik Lubelski*. 1973. T. 16. S. 41–65; *Krzyżaniakowa J*. Erudycja historyczna Zbigniewa Oleśnickiego w świetle jego zeznań na procesie w 1422 r. // *Ars Historica: Prace z dziejów powszechnych i Polski*. Poznań, 1976. S. 475–484; *Koczerska M*. Zbigniew Oleśnicki // *Polski słownik biograficzny*. Kraków, 1978. T. 23. S. 776–784; *eadem*. Piętnostowieczne biografie Zbigniewa Oleśnickiego // *Studia Źródłoznawcze*. Warsz., 1979. T. 24. S. 5–82; *eadem*. Opisy pieczęci Jagiellni i Jadwigi w widymacie Zbigniewa Oleśnickiego z 1427 roku // *Heraldyka i okolice* / Red.: A. Rachuba, S. Gyrzycki, H. Manikowska. Warsz., 2002. S. 229–254; *eadem*. Biskup w Polsce późnego średniowiecza na tle porównawczym // *Kolory i struktury średniowiecza* / Red.: W. Falkowski. Warsz., 2004. S. 109–127; *eadem*. Zbigniew Oleśnicki i Kościół krakowski w czasach jego pontyfikatu: 1423–1455. Warsz., 2004; *Neitmann K*. Staatsverträge des Deutschen Ordens in Preussen 1230–1449: Stud. zur Diplomatie eines spätmittelalterlichen deutschen Territorialstaates. Köln; W., 1986; *Hajdukiewicz L*. Oleśnicki, Zbigniew // *LexMA*. 1993. Bd. 6. Sp. 1394–1395; *Kras P*. Edykt wieluński z 1424 r. i udział Brachium Saeculare w walce z husytyzmem w XV w. w Polsce // *Summarium*. Lublin, 1997/1998. Roc. 26/27. S. 63–77; *Kutyka J*. Tęczyński: Studium z dziejów polskiej elity możnowładczej w średniowieczu. Kraków, 1997, 2017²; *Nikodem J*. Zbigniew Oleśnicki w dziełach Jana Długosza // *Nasza Przyszłość*. Kraków, 1997. T. 87. S. 73–121; *idem*. Zbigniew Oleśnicki

wobec unii polsko-litewskiej do śmierci Jagiełły // Ibid. 1999. T. 91. S. 101–151; *idem*. Zbigniew Oleśnicki wobec unii polsko-litewskiej w latach 1434–1453 // Ibid. T. 92. S. 85–135; *idem*. Zbigniew Oleśnicki w historiografii Polskiej. Kraków, 2001; *idem*. Wyniesienie Świdrygiełły na Wielkie Księstwo Litewskie // Białoruskie Zeszyty Historyczne. Białystok, 2003. T. 19. S. 5–31; *idem*. Polska i Litwa wobec husyckich Czech w latach 1420–1433. Poznań, 2004. Oświęcim, 2015²; *Błaszczak G.* Burza koronacyjna: Dramatyczny fragment stosunków polsko-litewskich w XV w. Poznań, 1998; *idem*. Dzieje stosunków polsko-litewskich. Poznań, 2007. T. 2: Od Krewa do Lublina. Cz. 1: *Sperka J.* Szafranowie herbu Stary Koń: Z dziejów kariery i awansu w późnośredniowiecznej Polsce. Katowice, 2001; *Czwojdrak B.* Kilka uwag o konfederacji Spytka z Melsztyna z 1439 r. // *Sredniowiecze Polskie i Powszechne*. Katowice, 2002. T. 2. S. 197–211; *eadem*. Zofia Holszańska: Studium o dworze i roli królowej w późnośredniowiecznej Polsce. Warsz., 2012; *Wróbel D.* Postawy polityczne elit w Polsce w pierwszej połowie XV w. w świetle aktów procesu polsko-krzyżackiego z lat 1422–1423 // *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sect. F: Historia*. Lublin, 2003. Vol. 58. S. 35–58; *idem*. Elity polityczne Królestwa Polskiego wobec problemu krzyżackiego w czasach Władysława Jagiełły. Lublin, 2016; *Graff T.* Rex iniustus?: Z dziejów polityki kościelnej Władysława Jagiełły na przykładzie zmian na stolicach biskupich w Krakowie i Poznaniu w 1412 r. // *Sprawiedliwość – Tradycja – Współczesność* / Red.: P. Nowakowski, J. Smoluchy, W. Szymborski. Kraków, 2006. S. 23–36; *idem*. Działalność polityczna Zbigniewa Oleśnickiego i polskiej hierarchii kościelnej w dobie tzw. burzy koronacyjnej // *Folia Historica Cracoviensia*. Kraków, 2008. T. 14. S. 75–85; Zbigniew Oleśnicki: Książę Kościoła i mąż stanu: Materiały z konferencji, Sandomierz, 20–21 maja 2005 r. / Red.: F. Kiryk, Z. Noga. Kraków, 2006; *Флоря Б. Н.* Исследования по истории Церкви: Древнерус. и слав. средневековье. М., 2007; *Полехов С. В.* Наследники Витовта: Династическая война в Вел. княжестве Литовском в 30-е гг. XV в. М., 2015; *он же [Polchow S.]*. Książę Michał Zygmuntowicz – walka o spadek po ojcu // Ojcowie i synowie: O tron, władzę, dziedzictwo: W 700 rocznicę narodzin Karola IV Luksemburskiego króla czeskiego i cesarza (1316–1378). Gdańsk, 2018. S. 199–243.

К. С. Коноплянко

ОЛЕСНИЦКИЙ Маркеллин Алексеевич (1848, мест. Теофиполь Староконстантиновского у. Волынской губ. (ныне поселок, адм. центр Теофипольского р-на Хмельницкой обл., Украина) — 12.03.1905, Киев), профессор КДА, автор сочинений по нравственному богословию и педагогике. Происходил из священнической семьи. Обучался в Волынской ДС (1863–1869) и в КДА (1869–1873). Академию окончил со степенью кандидата богословия, курсовое соч. «О книге Иова: Критическое исследование» (не изд.) заслужило положительные отзывы. 25 авг. 1873 г. был назначен преподавателем Свящ. Писания в Волынскую ДС, однако

уже 11 нояб. того же года был назначен исполняющим обязанности доцента на освободившуюся кафедру нравственного богословия и педагогики КДА. 24 февр. 1874 г. защитил подготовленную ранее магист. дис. по библиестике «Книга Екклесиаст: Опыт критико-экзегетического исследования» (К., 1873) и 26 марта утвержден в должности доцента.

В 1882 г. вышла 1-я часть крупного исследования О. «История нравственности и нравственных учений». Книга стала началом реализации О. проекта по созданию собственной системы этики и включила кроме обзоров истории нравственности и нравственных учений обширный разд. «Введение в курс этики». Во введении О., констатируя, что наука нравственного богословия нуждается в коренной реформации, рассматривает общие вопросы научных оснований богословской этики, а также проблемы методологии этой науки. В частности, О. утверждает право на существование богословской этики как науки, самостоятельность ее предмета, возможность установления нравственных законов. Во 2-й части сочинения (1886), разобрав основные гипотезы происхождения нравственности в человеческом обществе, он последовательно рассматривает системы морали различных народов. Круг источников О. самый широкий: данные этнографии, религиоведения, культурологии, истории литературы и проч.

19 дек. 1883 г. О. утвержден в звании экстраординарного профессора КДА, в этом звании оставался до конца жизни. В 1884 г. опубликована актовая речь О. «Нравственный прогресс», произнесенная в КДА 28 сент. 1884 г. О. не соглашается с пессимистичным взглядом на нравственное положение европейского общества и настаивает на том, что такие положительные черты, как отмена рабства, развитие благотворительных институтов, гуманизация уголовного, семейного, международного и военного права, распространение истинного богопознания в новых государствах и землях и мн. др., указывают на положительную тенденцию в длительной перспективе. Негативные явления современности, например распространение материализма и пессимистично настроенных философских учений, О. называет болезнями роста.

В 1885 г. издана 1-я часть «Курса педагогики», учебника, основанного на лекциях, прочитанных О. в академии; 2-я часть вышла в 1887 г. В дальнейшем О. опубликовал 2 варианта «Краткого курса педагогики» для одно- и двухгодичных образовательных программ.

В 1892 г. вышел учебник О. «Нравственное богословие, или Христианское учение о нравственности». По свидетельству проф. П. П. Кудрявцева, коллеги О. по КДА, «выработанная им программа чтений по нравственному богословию далеко не всегда встречала одобрение со стороны ближайшего академического начальства, которое опасалось излишней идейной зависимости Маркеллина Алексеевича от протестантских богословов» (Кудрявцев. 1905. С. 3). Не одобрял курс О. и свт. Иоанникий (Руднев), ставший в 1891 г. митрополитом Киевским и Галицким и принимавший деятельное участие в жизни духовной академии. В итоге, 13 дек. 1895 г. О. был переведен на кафедру психологии КДА.

В 1896 г. О. опубликовал монографию «Из системы христианского нравоучения» и с некоторыми изменениями представил ее в совет академии на соискание степени доктора богословия. В сочинении О. исследует природу нравственности и «нравственного процесса», проблему личности и свободы воли, нравственный идеал человечества и любовь, дает обзор различных теорий блага. Оппоненты, проф. кафедры философии КДА П. И. Линицкий и проф. кафедры догматического богословия КДА М. Ф. Ястребов, выступили против присуждения искомой степени (отзывы см. в: Извлечения из протоколов Совета КДА за 1896/1897 уч. г. К., 1898; *Ястребов М. Ф.* Новая точка зрения в системе нравственного богословия // ТКДА. 1897. № 10. С. 367–399; 1898. № 4. С. 498–546). Главным обвинением рецензентов стало то, что система нравственного богословия О. в конечном счете не дает определенного понятия о христ. нравственности, поскольку в основании его системы лежат не «специально христианские» понятия греха, спасения, богосыновства и т. п., а общепhilosophические понятия. Причиной этому рецензенты назвали чрезмерную зависимость соискателя от протестант. этических систем.

В 1904 г., за неск. месяцев до кончины О., докторская степень ему была присуждена в СПбДА по инициативе проф. кафедры Свящ. Писания НЗ Н. Н. *Глубоковского* (*Кудрявцев*. 1905. С. 3). Благожелательные отзывы на работу О. дали проф. нравственного богословия СПбДА А. А. *Бронзов* и *Глубоковский* (см.: Журналы заседаний Совета СПбДА за 1904/1905 уч. г. СПб., 1905).

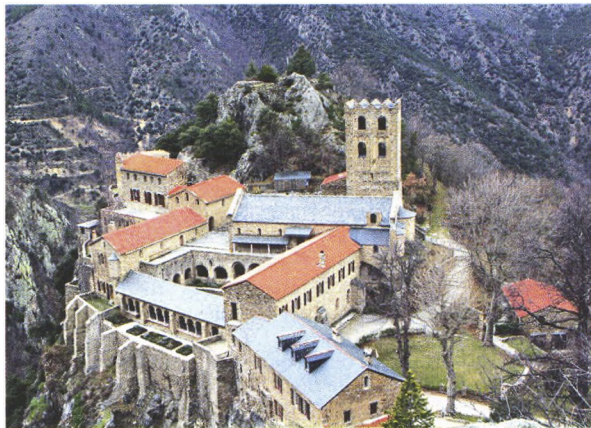
Похоронен О. на Байковом кладбище в Киеве.

Соч.: История нравственности и нравственных учений. К., 1882. Ч. 1; 1886. Ч. 2; Нравственный прогресс: Актовая речь // ТКДА. 1884. № 12. С. 453–486 (отд. изд.: К., 1884); Курс педагогики: Рук-во для жен. ин-тов и гимназий, для высш. курсов и для всех занимающихся воспитанием детей. К., 1885. Вып. 1: Теория воспитания; 1887. Вып. 2: Теория обучения; Курс педагогики: Рук-во для жен. ин-тов и гимназий с годовым курсом педагогики. К., 1887; Нравственное богословие, или Христ. учение о нравственности: Сост. применительно к программе для ДС. К., 1892; Краткий курс педагогики: Рук-во для жен. ин-тов и гимназий с двухгодовым курсом педагогики. К., 1895–1896². 2 вып.; Из системы христ. нравов. К., 1896; Критика на критику экстраординарного проф. М. Ястребова. К., 1899.

Лит.: *Кудрявцев П. П.* Проф. М. А. Олесницкий: [Некр.] // Проф. М. А. Олесницкий: [Некр. и речи при погребении]. К., 1905. С. 1–30; *Кузьмина С. Л.* «Философский елей» педагога М. Олесницкого // Наук. зап. НаУКМА. 2004. Т. 35: Київська академія. С. 60–66; *Козловский В. П.* Философско-этична наука в КДА другій пол. IX — на поч. X ст.: Етичні погляди П. Лінницького та М. Олесницького // ТКДА. 2014. № 20. С. 272–286; Олесницкий М. А. // Биограф. словарь выпускников КДА. 1819–1920-е гг.: Мат-лы из собр. проф. прот. Ф. И. Титова и архива КДА: В 4 т. / Сост.: В. И. Ульяновский. К., 2015. Т. 2: К–П. С. 406–409.

ОЛИБА [Олива; лат. *Oliba*] (ок. 971 — 30.10.1046, мон-рь Сан-Микел-де-Куша (совр. деп. Вост. Пиренеи, Франция)), аббат мон-рей Санта-Мария-де-Риполь и Сан-Микел-де-Куша (с 1008), епископ г. Вик (с 1017), деятель *клюнийской реформы* в Каталонии. Третий сын Олибы Кабреты († 990), гр. Безалу, Берги, Валлеспира, Кансира, Риоля и Серданы (Каталония), и Эрменгарды († 1001), дочери Гаусберта, гр. Ампурияса. Будучи праправнуком гр. Вифреда I Волосатого († 897), 1-го независимого от *Каролингов* правителя земель, входивших в Испанскую марку, О. состоял в родстве со всеми графами Каталонии и правителями многих княжеств Юж. Франции. После того как в 988 г. его отец удалился в мон-рь *Монте-Кассино*, О. до 993 г. находил-

ся под опекой матери, затем стал самостоятельно править графствами Берга и Риполь. В 1002 г., передав свои владения братьям, он принял постриг в мон-ре Санта-Мария-де-Риполь. В 1008 г. его избрали аббатом этой обители, а чуть позже, в том же году, он стал настоятелем мон-ря



пий известным уже в X в., при нем получил дальнейшее развитие, существенно пополнилась также монастырская б-ка, одна из самых богатых в Зап. Европе того времени.

О. был близок к семье графов Барселоны (особенно гр. Эрмесинды, вдовы Рамона Борреля и матери Беренгера Рамона I, управлявшей графством в его малолетство, затем при его сыне Рамоне Беренгере I (1017–1021, 1035–1039)), был их советни-

Аббатство
Сан-Мартен-дю-Канигу
(деп. Вост. Пиренеи, Франция)

ком и получал от них поддержку. К нему обращались за помощью и др. правители христианской Испании и Лангедока,

Сан-Микел-де-Куша. О. способствовал распространению в этих монастырях *клюнийских «обычаев» (consuetudines)* (подробнее см. в ст. *Клюнийская конгрегация*). В 1011 г. О. отправился в паломничество в Рим, где получил от папы *Сергия IV* (1009–1012) буллы с подтверждением имущественных прав возглавляемых им мон-рей.

В 1009 г. О. принял деятельное участие в обустройстве мон-ря Сан-Мартин-дел-Канигу (Сен-Мартен-дю-Канигу), основанного его братом гр. Вифредом и расположенного неподалеку от Сан-Микел-де-Куша. Фактически он был 1-м настоятелем Сан-Мартин-дел-Канигу вплоть до 1014 г., когда монашеская община стала достаточно многочисленной, чтобы избрать аббата. Впосл. О. реформировал аббатство Сан-Микел-де-Флувиа (Эмпорда), вошедшее в конгрегацию мон-рей во главе с Сан-Микел-де-Куша, а в 1022 или 1023 г. основал обитель Санта-Мария-де-Монсеррат и подчинил ее аббатству Санта-Мария-де-Риполь. Реконструировал главный храм монастыря Санта-Мария-де-Риполь (1032) и кафедральный собор г. Вик, освященный во имя св. апостолов Петра и Павла (1038), участвовал в восстановлении разрушенных арабами храмов в Кардоне (1019) и Манресе (1020). О. поощрял изучение и переписывание книг; возможно, по его поручению делались переводы с араб. языка. Скрипторий аббатства Санта-Мария-де-Риполь, став-

в т. ч. кор. Санчо III Наваррский (в 1023). О. не раз приходилось улаживать территориальные конфликты каталон. сеньоров, в т. ч. ближайших родственников, и он сам неоднократно выступал в судах истцом, защищая интересы вверенных ему церковных институций. Совр. исследователи ставят под сомнение его объективность: по крайней мере в начале своего церковного служения он был очевидно пристрастен в принимаемых решениях, т. к. в них чаще, чем этого можно было ожидать от арбитра, учитывались интересы отдельных мон-рей и частных лиц (прежде всего членов семьи О. и связанных с ней сеньоров). В 1010 г. О. имел отношение к организации успешного похода каталонских графов на Кордову, закончившегося разгромом Кордовского халифата, но степень участия О. в этом событии и его влияния на происшедшее, по-видимому, преувеличивалась позднейшей традицией.

Известность О. принесло его участие в движении *«Божий мир»*. В 1022 г. он выступил на диоцезальном совете в г. Эльн (совр. деп. Вост. Пиренеи) с предложением запретить военные действия в воскресные и праздничные дни и во время Великого поста и гарантировать неприкосновенность храмов и др. освященных территорий, в т. ч. безопасность всем пытавшимся найти в них прибежище. Усилиями О. в 1027 г. в Тулузе в Руссильоне было объявлено *«Божие перемирие»*

(*treuga Dei*). По-видимому, первоначально это установление касалось только еп-ства Эльн. В 1033 г. О. ввел его в еп-стве Вик, и вскоре «Божие перемирие» было принято по всей Каталонии. Это был 1-й успешный случай ограничения феодальных междоусобиц и частных войн в Зап. Европе.

Когда О. умер, монахи аббатства Сан-Микел-де-Куша разослали по др. мон-рям и крупным городам сообщения о его смерти, полные почтения и скорби, призвав молиться за усопшего. Впосл. место захоронения О. в Сан-Микел-де-Куша было утрачено. К 900-летию кончины О. (1946) в зале капитула аббатства Монсеррат был установлен его кенотаф.

О. обычно рассматривается как один из «духовных отцов» Каталонии. Обладая исключительным влиянием на церковно-политическую ситуацию в Каталонии, он укреплял позиции церковной иерархии и прежде всего бенедиктинского монашества. Широкая строительная деятельность, к-рую вел О., способствовала распространению романского стиля; основанный им мон-рь Монсеррат впосл. стал важнейшей каталон. святыней. Заметное влияние на развитие каталонской средневек. культуры оказали скриптории мон-рей, к-рые основал или реформировал О.; в них не только работали с рукописями, но и создавали лит. сочинения, напр. Рипольские хроники. Сохранились 3 лат. поэмы О., в т. ч. надгробный панегирик гр. Рамону Боррелю и эпитафии графам, похороненным в мон-ре Санта-Мария-де-Риполь. Несмотря на историческое значение деятельно-



Монастырь
Санта-Мария-де-Монсеррат
(Каталония, Испания)

сти О., католич. духовенство Каталонии не предпринимало мер для развития его почитания и не добивалось его канонизации.

Ист.: *Junyent i Subirà E.* Le rouleau funéraire d'Oliba // *Annales du Midi*. Toulouse, 1951. Vol. 63. P. 249–263; *idem.* *Diplomatari i escrits*

litteraris de l'abat i bisbe Oliba / Ed. A. M. Mundó. Barcelona, 1992; *Les constitucions de Pau i Treva de Catalunya (segles XI–XIII)* / Ed. G. Gonzalvo i Bou. Barcelona, 1994; *Ordeig i Mata R.* *Diplomatari de la catedral de Vic: Segle XI*. Vic, 2000–2010. 6 vol.

Лит.: *Albareda A. M.* *L'abat Oliba, fundador de Montserrat (971–1046)*. Barcelona, 1931; *Abadal i de Vinyals R., d'* *L'abat Oliba, bisbe de Vic, i la seva època*. Barcelona, 1962³; *Mundó A. M.* *Monastic Movements in the East Pyrenees // Clunia Monasticism in the Central Middle Ages* / Ed. by N. Hunt. L., 1971. P. 98–122; *Bozeman J. A.* *Councils, Memory and Mills: The Early Development of the Peace of God in Catalonia // Early Medieval Europe*. Oxf., 1999. Vol. 8. P. 99–109; *Kosto A. J.* *Oliba, Peacemaker // Actes del Congrès Intern. «Gerbert d'Orlhac i el seu temps: Catalunya i Europa a la fi del I mil·lenni»*, Vic-Ripoll 10–13 de nov. de 1999 / Ed. I. Ollich Castanyer. Vic, 1999. P. 135–148; *To Figueras L.* *Un obispo del año mil: Oliba de Vic // Codex Aquilarensis: Revista de Arte Medieval*. Aguilar de Campoo, 2000. N 16. P. 65–88; *Ruiz Domènec J. E.* *L'abat Oliba: Un home de pau en temps de guerra // Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*. 2005/2006. Vol. 50. P. 59–75; *Boto Varela G.* *Monasterios catalanes en el siglo XI: Los espacios eclesiásticos de Oliba // Monasteria et territoria: Elites, edificación y territorio en el Mediterráneo medieval (siglos V–XI)* / Ed. J. Lopez Quiroga et al. Oxf., 2007. P. 281–320; *Cingolani S. M.* *Estratègies de legitimació del poder comtal: L'abat Oliba, Ramon Berenguer I, la Seu de Barcelona i les «Gesta comitum Barchinonensium» // Acta historica et archaeologica mediaevalia*. Barcelona, 2008. Vol. 29. P. 135–175; *idem.* *Abat Oliba, el poder i la paraula // Ibid.* 2011/2013. T. 31. P. 115–162; *Junyent E.* *Esbós biogràfic del comte, abat i bisbe Oliba* / Ed. R. Ordeig i Mata. Barcelona, 2008; *Филитов И. С.* Местночтимые франц. святые XI в. и проблема канонизации в европ. контексте // *СВ*. 2017. Вып. 78(1/2). С. 67–92.

И. С. Филитов

ОЛИБРИЙ [лат. Olybrius; Аникий Олибрий], имп. Зап. Римской империи (апр. 472 – 23 окт., по др. данным, 2 нояб. 472). О. принадлежал к римской senatorской аристократии. Предположительно был внуком консула 395 г. Аникия Гермогениана Олибрия и Аникии

Юлианы, к-рая, овдовев ок. 410 г., переехала с дочерью Деметридой в Палестину, где стала покровительницей лат. монахов и состояла в переписке со мн. видными богословами: блж. Августином, прп. Иеронимом Стридонским и Пелагием. Однако из корреспонденции Аникии Юлианы следует, что Деметриада сохранила девство и не

имела детей. Сведения о сыне Аникии также отсутствуют. Поэтому выдвигались предположения, что О. мог быть не внуком, а племянником Аникия Гермогениана, т. е. сыном одного из его братьев: Пробиана, консула 395 г., или Петрония Проба (*Mommaerts, Kelley*. 1992. P. 119–120). Последний был младше своих братьев. Он был консулом в 406 г., а в 412–414 гг. занимал пост комита священных щедрот (*comes sacrarum largitionum*) при дворе имп. *Гонория* (395–423) (*СTh*. VIII 4. 24; *CJ*. VIII 16. 8; XI 48. 15; 59. 13; 62. 11). Визант. историки VI в. Прокопий Кесарийский (*Procop.* *Bella*. III 5) и Евагрий Схоластик (*Evagr. Schol. Hist. eccl.* II 7) ограничиваются указанием на то, что О. был человеком знатного senatorского происхождения.

О. был женат на младшей дочери имп. *Валентиниана III* (425–455) – Плацидии. Однако неизвестно, был ли брак заключен в Риме до захвата вандалами (455), в Карфагене, куда Плацидию увезли вандалы, или уже после ее освобождения, в К-поле. Формулировки наиболее близких к описываемым событиям историков *Идация* и *Приска* неоднозначны. Из них следует только, что к 461/2 г. брак был уже заключен (*Priscus Panites*. P. 103–104; *Hydat.* *Chron.* Vol. 1. P. 166). Иоанн Малала (VI в.) и прп. Феофан Исповедник (нач. IX в.) утверждают, что бракосочетание состоялось в Риме до 455 г. (*Joan. Malal.* *Chron.* P. 288–289; *Theoph.* *Chron.* P. 109–110). Евагрий (*Evagr. Schol. Hist. eccl.* II 7) и вслед за ним церковный историк XIV в. Никифор Каллист Ксанфопул (*Niceph. Callist.* *Hist. eccl.* XV 11) писали, что брак был заключен в К-поле после того, как Плацидия и ее мать, Лициния Евдоксия, были освобождены кор. вандалов Гейзерихом по требованию имп. Вост. Римской империи *Льва I* (457–474) и им было разрешено выехать в К-поль (462).

Со слов Евагрия можно заключить, что О. бежал в К-поль после взятия Рима в 455 г. Первые достоверные сведения о пребывании О. в К-поле относятся только к 464 г., когда он стал консулом. Однако свидетельства агиографических источников указывают на то, что О. прибыл на Восток раньше. Во 2-й пол. 50-х гг. V в. он встречался с прп. *Даниилом Столпником*, подвизавшимся в пригородах К-поля, и спрашивал святого о судьбе Лицинии Ев-



историками под сомнение. В ее основе лежит рассказ Иоанна Малалы

Имп. Олибрий.
Тремисс. 472 г. Аверс. Реверс

о посольстве О. в Рим с целью примирить Прокпия Антемия с Рицимером.

Напряжение между ними начало нарастать после неудачной кампании против вандалов (468), осуществлявшейся по замыслу Льва I силами обеих империй, но окончившейся гибелью восточнорим. флота. Антемий в своих решениях почти всегда действовал, ориентируясь на К-поль, что не могло нравиться Рицимеру. К открытому столкновению привело следствие по делу о колдовстве, в результате к-рого были казнены мн. близкие к Рицимеру люди (470) (Ibid. P. 418). К весне 472 г. конфликт вылился в военное противостояние, в результате к-рого Антемий был осажден в Риме войсками Рицимера. В этот момент Лев и послал в Рим О. Согласно Малале, когда О. был уже в пути, Лев направил в Рим магистриана Модеста с тайным письмом, в к-ром советовал Антемию убить О. и Рицимера при переговорах и так избавиться от соперников. Однако письмо было перехвачено Рицимером, и тот показал его О. (Ioan. Malal. Chron. P. 297–298).

Др. визант. историки и зап. хронисты более лаконичны. Они констатируют приход к власти О. при живом Антемии (Paul. Diac. Hist. Rom. P. 208) или подчеркивают, что О. был ставленником Рицимера (Evagr. Schol. Hist. eccl. II 16; Ioan. Antioch. 2008. P. 420). В «Пасхальной Хронике» говорится, что О. был провозглашен императором «насильно» (βίασθεῖς) по желанию римлян (Chron. Pasch. P. 594). Особняком стоит свидетельство Феофана Исповедника, к-рый писал, что Лев I провозгласил О. императором (αὐτοκράτορα) (Theoph. Chron. P. 118). Однако такое признание было для имп. Льва невозможным, поскольку тогда он косвенно признавал бы и права кор. вандалов Гунериха, сына Гейзериха, к-рый был женат на сестре Плацидии Евдокии (Bury. 1886). Прибыв в Рим в марте или апр. 472 г., О. оказался в лагере Рицимера, и тогда же войска провозгласили его августом. Осада Рима продолжалась до 4 июля,

в итоге Антемий был казнен, а О. признан сенатом Рима императором (11 июля).

Правление О. оказалось недолго-временным. В Риме свирепствовала эпидемия чумы. 18 авг. 472 г. от нее умер Рицимер. На его место был поставлен комит Гундобад, родственник Рицимера, происходивший из королевского дома бургундов. Еще ранее О. присвоил Гундобаду титул патрикия. О. скончался от отеков 23 окт. (или 2 нояб.), и судьба Римского престола оказалась в руках Гундобада, к-рый избрал императором комита доместиков Гликерия и вскоре покинул Рим, направившись в Бургундию, где его братья делили наследство своего отца кор. Гундиоха.

От брака с Плацидией О. имел дочь, к-рой дал в честь прабабки имя Аникия Юлиана. После отъезда отца в Италию в 472 г. она осталась в К-поле. Позже она прославилась как благотворительница, покровительствовала монахам, общалась с прп. Саввой Освященным, возвела храм св. Подлевкта в К-поле. По свидетельству свт. Эннодия, автора Жития свт. Епифания, епископа Павии, О. тоже был набожным человеком (Magnus Felix Ennodius. P. 94).

Ист.: Malchus Philadelphensis. Fragmenta 13 // FHG. Vol. 4. P. 120–121; Priscus Panites. Fragmenta 29 // Ibid. P. 103–104; Paul. Diac. Historia Romana // MGH. AA. T. 2. P. 193–224; Magnus Felix Ennodius. Vita beatissimi viri Epiphani episcopi Ticinensis ecclesiae // Ibid. T. 7. P. 84–109; Delehaye H., ed. Les saints stylites. Brux., 1923. P. 1–94; Cyr. Scyth. Vita Euthym. S. 3–85; Ioan. Antioch. Fragmenta quae supersunt omnia / Ed. S. Mariev. B.; N. Y., 2008. (CFHB; 47).

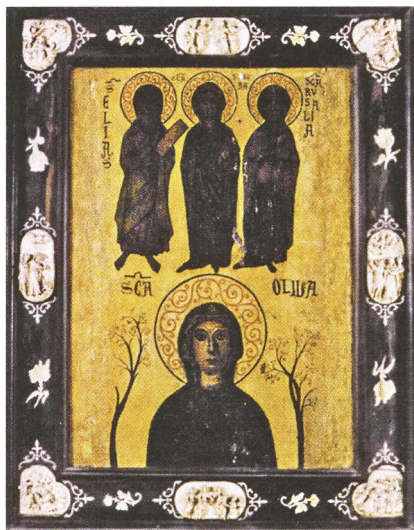
Лит.: Bury J. B. A Note on the Emperor Olybrius // EHR. 1886. Vol. 1. P. 507–509; Anicius (52) // Pauly, Wissowa. 1894. Bd. 1. Hbd. 2. Sp. 2207–2208; Clover F. M. The Family and Early Career of Anicius Olybrius // Historia: Zschr. f. Alte Geschichte. Wiesbaden, 1978. Bd. 27. N 1. S. 169–196; Anicius Olybrius (6) // PLRE. 1980. Vol. 2. P. 796–798; Mommaerts T. S., Kelley D. H. The Anicii of Gaul and Rome // Fifth-Century Gaul: A Crisis of Identity? / Ed. J. Drinkwater, H. Elton. Camb., 1992. P. 111–121; Кулаковский. История. Т. 1. С. 298–299.

Д. В. Зайцев

ОЛИВА [лат. Oliva] (442–463), мц. Палермская (пам. зап. 10 июня). Первое упоминание об этой святой содержится в франко-сицилийском бревиарии XII в. Дошедшее до нас Мученичество известно в 2 версиях — латинской и вернакулярной — написанной на сицилийском диалекте итал. языка. Обе версии были обнаружены антикварием и историком Сицилии иезуитом Оттавио Гаэтани (1566–1620). Лат. версию

он поместил во 2-м томе своего труда «Жития сицилийских святых» (*Vitae Sanctorum Siculorum: Ex Antiquis Graecis Latinisque Monumentis, & vt plurimum ex M.S.S. Codicibus nondum editis collectae...*), изданном уже после его смерти, в 1657 г., в Палермо. Житие О., разделенное на части для литургического чтения, было взято им из Палермского лекционария XIV–XV вв. Однако Гаэтани изменил его первоначальный вид: убрал деление на чтения, к-рое было в значительной мере произвольным и не соответствовало смысловым отрезкам содержания, и стилистические шероховатости. Итал. вернакулярная версия, которая также была известна Гаэтани, вероятно, вообще является текстом, написанным при жизни иезуита.

Согласно тексту, святая род. на Сицилии в благородной семье, ее родители были язычниками. Когда открылось, что их дочь христианка, они отправили ее в Африку в Тунет (ныне Тунис). Здесь она исцелила слепых и обратила нек-рых ко Христу, чем вызвала недовольство местных язычников и иудеев, к-рые изгнали ее из города. О. жила в лесу среди зверей, к-рые ее не трогали. Через 7 лет во время охоты ее обнаружили знатные жители Тунета и хотели надругаться над ней, однако, убежденные силой ее слов, обратились ко Христу и крестились. Когда молва об этом дошла до правителя Тунета, он приказал схватить О., а тех из знати, кого она обратила в христианство, казнить. Не добившись от святой отступничества от веры, правитель сначала бросил О. в темницу, где она сподобилась утешения ангела, потом подверг бичеванию, пытал на дыбе, приказал опустить ее в чан с разогретым маслом, но святая осталась невредимой и только воспевала хвалу Господу. Правитель вторично приказал растянуть ее на дыбе и жечь тело факелами, но О. выдержала и эти мучения, а палачи уверовали и обратились ко Христу, после чего тут же были казнены. Не сумев победить стойкость О., правитель приказал обезглавить святую. Все, кто присутствовали при казни, видели, как ее душа в виде голубки отделилась от тела и была принята ангелами. Жители Панорма (ныне Палермо) взяли тело святой и перенесли на Сицилию, где и похоронили.



Олива Палермская
с прор. Илией, Венерой и Розалией.
Икона. Кон. XIII в., 1-я пол. XVII в.
(Епархиальный музей, Палермо)

В Мученичестве отсутствуют к.-л. хронологические указания. В тексте, описывающем мучения святой, использованы общепринятые в этом жанре топосы. Однако упоминание о высылке О. в Африку и конкретно в Тунет дали повод Гаэтани предположить, что речь идет о святой времен мусульм. владычества на Сицилии, поскольку как в римскую, так и в визант. эпоху Тунет как город не имел важного значения, будучи дочерней гаванью Карфагена. Расцвет города относится ко времени после араб. завоевания Сев. Африки (698), когда эта гавань являлась базой и отправной точкой для араб. морских набегов на Юж. Италию, потом стала основным каналом связи мусульм. Сицилии с Африкой. Гаэтани предположил, что Мученичество было создано в 915 г. Однако эта дата взята совершенно произвольно, к этому времени относится борьба за власть на острове между объявившим себя эмиром Ахмедом ибн Кохробом и фатимидским халифом Убадаллой. Последний имел резиденцию в Кайруане (совр. Тунис). Борьба окончилась победой фатимидов, к-рые установили свою власть на о-ве. Мученичество О. может относиться к любому моменту мусульм. владычества на западе Сицилии начиная от первых завоеваний в 827 г. и до окончательного изгнания арабов норманнами в 1091 г. Кроме того, по сложившейся в историографии и агиографии традиции, датами жизни О. принято считать 442–463 гг. (*Romano*. 1901. P. 14). Минит Онуфрий Ма-

латеста в 1716 г. отнес рождение О. к 442 г. Вслед за ним эту дату указывали большинство сицилийских агиографов (*Malatesta*. 1716. P. 5). В 1725 г. агиограф Ф. Априле предположил, что Мученичество О. имело место в 463 г. (*Aprile*. 1725. P. 471).

Сам древнейший агиограф точно не знал, где было погребено тело: «в городе или возле города». Гаэтани рассказывает о безуспешных попытках найти тело святой, предпринятых жителями Палермо. Единственным местом ее почитания в Палермо являлась церковь, существование которой фиксируется с 1310 г. В XVI в. здесь был основан мон-рь минитов св. Франциска из Паолы. При новой монастырской часовне, посвященной арх. Михаилу, миниты устроили алтарь во имя О.

Наряду с сицилийской теорией существовало мнение о том, что мощи святой по-прежнему находятся в Тунисе, и с нач. XV в. делались попытки отыскать их там. В 1402 г. кор. Арагона Мартин I Гуманный, бывший также фактическим правителем Сицилии, обратился к хафсидскому халифу Абу Фаризу Азиру помочь отыскать мощи святой. Эта просьба осталась без ответа. В 1470 г., во время паломничества в Иерусалим, Тунис посетил фламанд. купец, политический деятель и дипломат Ансельм Адорно из Брюгге. Он высказал предположение о том, что погребение О. находится под мечетью, носящей название Эз-Зайтуна (Мечеть оливы). Однако это следует признать наивной наукообразной интерпретацией араб. названия мечети средневек. европ. купцом, знавшим только основы араб. языка. По сообщениям араб. авторов, начиная с XIII в. эта небольшая мечеть получила название от находившейся рядом оливковой рощи.

Память мц. О. внесена в Римский Мартиролог под 10 июня. Ее почитание распространилось по небольшим городкам Сицилии, прилегающим к Палермо: Термини-Имересе, Алькамо, Петтиное, Эроче. Ист.: *ActaSS. Iun. T. 2. P. 295–299; Acta Sanctae Olivae // AnBoll. 1885. Vol. 4. P. 5–94; Malatesta O., ed. Vita S. Olivae virginis, & martyris Panormitanac. R., 1716. P. 5. Лит.: Aprile F. Della cronologia universale della Sicilia libri tre. Palermo, 1725. P. 471; Romano S. Una santa palermitana, venerata dai magometani a Tunisi // Archivio Storico Siciliano. N. S. Palermo, 1901. Vol. 26. P. 14; Lanzoni. Diocesi. T. 2. P. 644–645; Amore A. Oliva di Palermo // BiblSS. 1967. Vol. 9. Col. 1165–1169.*

Д. В. Зайцев

ОЛІ́ВА (ок. V—VII вв.), св. (пам. зап. 3 июня), отшельница, дева из Анагнии (ныне Ананьи), близ Рима. Известны 2 Жития О. Краткая версия (из собрания иезуита, агиографа О. Гаэтани), которую болландист Г. Хенскенс считал более ранней, представляет собой похвальное слово святой и сохранилась не полностью; пространная версия, вероятно, создана специально для литургических чтений. Краткая версия появилась не ранее XII в. и фиксирует местные предания о святой. Оба Жития мало информативны с исторической т. зр. и известны по несохранившейся рукописи XII в., к-рую скопировал в XVII в. иезуит Гаэтани, а пространный список из собрания б-ки мон-ря Кастро-деи-Вольши переписал пресв. Антоний Галлон.

О. род. в благородной семье, отказалась вступать в брак, к к-рому ее склоняли родители, и подвизалась в монашеской общине. Ложно обвиненная в преступлении, она подверглась пыткам на дыбе, однако осталась невредима. Была оправдана и жила в том же мон-ре. Неск. раз святая удостоивалась божественных видений. После кончины О. нек-рым населением было открыто, что за ней пришел некий светоносный муж и забрал ее на небо. Первая треть краткого Жития представляет собой общие похвалы ее монашеским добродетелям: соблюдением постов, бдениям, ношению власяницы, уклонению от пустых разговоров, земной славы и похвал. Последний мотив звучит и в предсмертном наставлении, вложенном в уста О. Ни времени жизни, ни исторических обстоятельств ее монашеских подвигов в этих текстах нет. Присутствуют нек-рые аллюзии на устав блж. Августина для монахинь, О. живет в некой общине сестер при мон-ре. Предположительно можно датировать время жизни О. V—VII вв. и отнести ее кончину к кон. V в. или точнее к 492 г. (см.: *Zapassodi*. 1908. P. 68; *Cappelletti*. 1847. P. 331).

Первым достоверным признаком почитания О. в Ананьи и присутствия здесь ее мощей является эпитафия антипапы *Анаклета II* (1130—1138) на стене церкви во имя святой. В тексте сообщается, что 7 сент. 1133 г. Анаклет II совместно с еп. Ананьи Раоном освятил алтарь в церкви, где находились мощи О. В 1564 г., после завершения Итальянских войн, бы-

ли произведены фортификационные работы, церковь была снесена и на ее месте сооружен бастион. Тогда же, видимо, была утрачена и эпитафия антипапы Анаклета II, осталась только копия. Мощи святой были перенесены еп. Микеле Тореллой в кафедральный собор. В 1703 г. Михал Антоний Хацкий, аббат собора Св. Троицы в Оливе (ныне район Гданьска) обратился к еп. Ананьи Пьеру Паоло Джерарди с просьбой передать ему частицу мощей. 27 марта 1703 г. вскрыто захоронение и обнаружена мраморная урна XII в. с мощами, надпись на урне удостоверяет, что это мощи О., по нек-рым признакам также XII в. Как надпись, так и сама урна были изготовлены при Анаклете II и еп. Раоне и перенесены из старой церкви. Часть руки святой была отправлена в Польшу, урна же с мощами перенесена в верхнюю церковь, в капеллу, где хранились мощи других святых. В 1881 г. монастырь закрыт, мощи утрачены. В 1711 г. еп. Джованни Батиста Басси освятил в честь О. алтарь в крипте, куда были помещены мощи в хрустальной раке. После 1880 г. в соборе Ананьи были проведены реставрационные работы: старый алтарь был разобран и построен другой, из мрамора. 1 авг. 1899 г. еп. Антонио Сарди установил украшенную золотом бронзовую урну с мощами О. в ризнице. Мраморная урна XII в. хранится в лапидарии при кафедральном соборе. В день памяти О. в алтаре выставляется серебряная барочная статуэтка с частицами мощей святой внутри.

Почитание О. в Италии распространено в близлежащих к Риму городках: Ананьи, Кастро-деи-Вольши, Понтекорво (местное почитание 3 июня); Тривильяно (11 июня); Кори (1 авг.). Также ее культ существует в Польше. В г. Гданьске есть собор во имя О. (*Simson*. 1967. P. 22). Память О. внесена в Римский Мартиролог под 3 июня.

Ист.: ActaSS. Iun. T. 1, P. 338—339; MartRom. Comment. P. 221—222.

Лит.: BHL, N 6327—6328; *Cappelletti G.* Le chiese d'Italia della loro origine sino ai nostri giorni. Venezia, 1847². T. 6. P. 331; *Zapassodi P.* Anagni attraverso i secoli. Anagni, 1908. T. 1. P. 68; *Simson P.* Geschichte der Stadt Danzig bis 1626: Urkunden. Danzig, 1967; *Fenicchia V.* Oliva d'Anagni // BiblSS. 1967. Vol. 9. Col. 1164—1165.

Д. В. Зайцев

ОЛИВÉРОВА МИНÉЯ — см. в ст. *Станислав Грамматик*.

ОЛІ́ВИ Петр Иоанн [лат. Petrus Joannis Olivi], ошибочно закрепившийся в рус. традиции перевод имени, корректная форма которого — Петр, сын Иоанна Олива (см. *Петр Иоанн Оливи*).

ОЛІ́МП [Олимпан; греч. Ὀλυμπᾶς; лат. Olympus] (I в. по Р. Х.), ап. от 70, ученик ап. Петра (пам. 10 нояб., 4 янв. — в Соборе апостолов от 70; пам. визант. 10 нояб. и 30 июня — в Соборе св. апостолов), о к-ром упоминает ап. Павел в Послании к Римлянам: «Приветствуйте Филолога и Юлию, Нирея и сестру его, и Олимпана, и всех с ними святых» (Рим 16. 15). Грамматически греческое имя Ὀλυμπᾶς — мало распространенная сокращенная форма ряда имен, начинающихся на Ὀλυμπ- (Олимпиодор, Олимпианус и др.). Латинская форма его имени встречается дважды в надписях 1-й пол. II в. как принадлежащего имп. вольноотпущеннику (см., напр.: CIL. T. 6. N 536; *Lampe*. 2003. P. 179). Большинство комментаторов оставляют без внимания тот факт, что в Вульгате, как и в др. латинских версиях Библии, имя Олимп ошибочно представлено в форме жен. рода: Olympiadem (от Olympias — Олимпия); в переводах на европейские языки обычно этот факт не учитывается. Возможно, редкое имя Олимп указывает на происхождение его носителя за пределами Рима: он мог быть как рабом, так и свободным человеком, родившимся в восточной части империи или проживавшим в столице (*Jewett, Kotansky, Epp*. 2006. P. 952). Из контекста этого стиха ясно, что, как и в случае с др. упомянутыми в нем персонажами, ап. Павел не был знаком лично с О., но, вероятно, слышал о нем от др. рим. изгнанников, с к-рыми встретился между 49 и 54 гг. по Р. Х., во время гонений (*Ibidem*). Некоторые исследователи предполагают, что исходя из порядка перечисления лиц в этом стихе О. мог быть сыном Филолога и Юлии (*Fitzmyer*. 1993. P. 742) либо вместе с др. упомянутыми лицами являлся членом церковной домашней общины (*Osborne*. 2004. P. 410). В отличие от «всех святых» О. назван отдельно, по имени, и это может свидетельствовать о его лидерстве в одной из домашних христ. церквей Рима (*Dunn*. 1988. P. 898; *Lampe*. 1992. P. 15).



Кроме упоминания в НЗ, об О. в церковной традиции до V в. не встречается никаких сведений. О. представлен в большинстве визант. каталогов апостолов от 70: в списке V–VI вв., приписываемом свт. Епифанию Кипрскому, сказано, что О., о к-ром упоминает ап. Павел, принял вместе со своим учителем — ап. Петром в Риме мученическую кончину, будучи обезглавлен (*Vitae prophetarum*. P. 122); эти же данные содержатся в каталоге, известном под именем Дорофея Тирского, где дополнительно сообщается, что вместе с О. был обезглавлен и ап. Родион (см. *Иродион*) (*Ibid.* P. 139). Эти же сведения есть в списке апостолов IX в., приписываемом Епифанию Саламинскому (*Écrits apocryphes chrétiens* / Éd. F. Bovon, P. Geoltrain. P., 1997. Vol. 2. P. 479). Оба апостола упомянуты вместе и в списке VII–VIII вв., приписываемом Ипполиту Римскому (*Vitae prophetarum*. P. 169), а в пространной редакции визант. хроники X в., приписываемой Симеону Логофету, сказано, что они пострадали при имп. Нероне (*Ibid.* P. 182). О. упомянут без сказания в сир. списке апостолов от 70 из рукописи Lond. add. 14601 (IX в. — *Esbroeck M., van. Neuf listes d'apôtres orientales* // *Augustinianum*. R., 1994. Vol. 34. P. 118). Упомянут он среди апостолов от 70 в «Пасхальной хронике» VI в. (*Chron. Pasch.* P. 401).

В Синаксаре К-польской Церкви (архетип кон. X в.) О. упоминается под 30 июня, в Соборе св. апостолов (*SynCP. Col.* 786), при этом об усекновении главы в Риме говорится только применительно к Родиону (*Ibid.* Col. 788). Память О. приходится на 10 нояб. вместе с памятью др. святых, чьи имена приводятся в последней главе Послания к Римлянам: Родиона, Сосипатра, Тертия и Кварта (*Ibid.* Col. 209–210), при этом сказано, что О. и Родион, «последовав за св. ап. Петром, в Риме вместе имп. Нероном были обезглавлены» (*Ibidem*). В совр. греч. синаксарной традиции, отраженной в «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца (нач. XIX в.), под 10 нояб. памяти О. вместе с упомянутыми апостолами от 70 посвящено двустиие: «Просветившись, Олимп, подобно сияющему солнцу, на небе [Олимпе] пребываешь вместе с апостолами» (*Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 10. Σ. 82).



Апостолы Иродион и Олимп.
Фрагмент миниатюры
из греко-груз. рукописи. Кон. XV в.
(РНБ. О.1.58. Л. 103 об.)

Эти же сведения попадают без изменений при переводе византийских Синаксарей в нестишные славяно-рус. Прологи (XII–XIII вв.) под 10 нояб. (Славяно-русский Пролог по древнейшим спискам: Синаксарь за сент.—февр. М., 2010. С. 330) и в стишные слав. Прологи (XIV–XV вв.) (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. 2009. Т. 3. С. 36). Под 10 нояб. установилась память О. в слав. традиции (*Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 350). В ВМЧ О. упоминается с теми же апостолами и со сказанием из слав. стишных Синаксарей под 10 нояб. (ВМЧ. Ноябрь, дни 1–12. Стб. 341). В Житиях святых свт. Димитрия Ростовского под этой же датой воспроизводятся сказания об О. и о Родионе из визант. Синаксарей, при этом сообщено, что они были усечены мечом (*Димитрий Ростовский, свт.* Книга житий святых. К., 1764. Кн. 1. Л. 333). 4 янв., в праздник Собора апостолов от 70, эти же сведения об О. представлены в ином пересказе (Там же. Кн. 2. Л. 599). Та же информация повторена в «Житиях святых, на русском языке изложенных по руководству Четких Минея свт. Димитрия Ростовского» под теми же датами, добавлено лишь уточнение, что они были «усечены мечом в тот же день», что и ап. Петр (ЖСв. Янв. Кн. 1. С. 58; Ноябрь. С. 202–203).

Под 10 нояб. память О. как апостола от 70 закрепились в совр. календаре РПЦ (Патриарший календарь. 2018. С. 277) и в совр. календаре греч. Церкви (*Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον*. Σ. 363–364). В богослужебной Минее РПЦ в тропаре 4-й песни канона на утрене памяти О. и Родиона посвящено песнопение: «Да похвалится Божественный Олимп песнопеньми, / и Родион с ним да возвеличится благочестно, / течение совершивше мучения с Петром Богопроповедником в Риме, / главами отсекаемыми» (Минея (МП). Ноябрь. Т. 3. Ч. 1. С. 276). Краткое сказание о мученической кончине О. и Родиона представлено в исправленном издании «Нового Синаксариста» иером. Макария Симонопетрита (*Макарий Симон. Синаксарь*. Т. 2: Ноябрь.—Дек. С. 132).

Память О. вместе с теми же апостолами, как и в визант. традиции, представлена под 2 тре (10 нояб.) в армянском Синаксаре Тер-Исраэла (XIII в.), где сказание о них дополнено сведениями, что О. и Родион были учениками ап. Петра «и, проходя по земле, проповедовали Евангелие, совершая чудеса и управляя всеми нуждами Церкви. После смерти ап. Петра они обратили много людей ко Христу. Имп. Нерон, схватив их, подверг пыткам, а затем обезглавил» (РО. Vol. 16. Fasc. 1. P. 511). Несмотря на относительно древнее предание, связывающее служение О. с деятельностью ап. Петра и раннехрист. традицией Рима, следов почитания этого апостола на Западе не зафиксировано, что может объясняться ошибочной передачей его имени в Вульгате.

Лит.: *Димитрий (Самбикин), архиеп.* Собор св. 70 Апостолов. Каз., 1907². С. 130–131; *Dunn J. D. G.* Romans 9–16. Dallas, 1988; *Lampe P.* Olympas // *ABD*. 1992. Vol. 5. P. 15; *idem.* From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries / Transl. M. Steinhauser. Minneapolis, 2003; *Fitzmyer J. A.* Romans: A New Transl. with Introd. a. Comment. N. Y., 1993; *Osborne G. R.* Romans. Downers Grove (Ill.), 2004; *Jewett R., Kotansky R. D., Epp E. J.* Romans: A Comment. Minneapolis, 2006.

А. Е. Петров

Иконография. В греч. руководстве для иконописцев — Ерминии иером. Дионисия Фурнографита (ок. 1730–1733) в разд. «Семьдесят Святых апостолов и внешний вид их» О. (Олимпиасий) назван старцем (Ерминия ДФ. § 7. С. 158. № 53). Рус. иконописные подлинники сводной редакции (XVIII в.) предлагают 2 варианта изображения святого: О. обликом подобен вмч. Димитрию Солунскому или, со ссылкой на «киев-



ские печатные листки», — св. бессребреникам братьям Косме и Дамиану; т. е. в 1-м случае он может быть представлен безбородым юношей, во 2-м — человеком молодым, но не юным, имеющим небольшую бороду (*Большаков*. Подлинник иконописный. С. 47). О. предписывается изображать в традиционном для апостолов облачении — в хитоне и гиматии, с омофором — знаком епископского служения, держащим в руках Евангелие: «...риза санкирь, с белилом, во амофоре, книга в руках» (Там же; см. также: *Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 189). Акад. В. Д. Фартусов в «Руководстве к писанию икон святых угодников Божиих» (1910) в описании облика святого указывает: «...по имени — типа греческого; молод; но не юн, ближе к средним летам; с малою бородой в хитоне и фелони без омофора» (С. 137).

Вместе с апостолами Петром и Иродионом (Родионом) О. представлен в сцене мучения на миниатюре в Миналогии имп. Василия II (Vat. gr. 1613. P. 173, 1-я четв. XI в.) — тело самого юного из апостолов (с едва показавшейся бородой) с вытянутыми вперед связанными руками простерто ниц, усеченная глава лежит рядом; облачен в длинный синезеленый хитон. Ростовый образ святого в паре с ап. Иродионом представлен под 15 марта на миниатюре в минейной части греко-груз. рукописи кон. XV в. (т. н. Афонской книге образцов — РНБ. О. I. 58. Л. 103 об.): О. обликом темноволосый средовек с бородой средней длины. В мучении О. показан в настенном минологии в притворе ц. Св. Троицы мон-ря Козия в Валахии, Румыния (ок. 1386), под 10 нояб., вместе с апостолами Ерастом, Квартом, Иродионом, Сосипатром, Терентием, — обезглавленные тела лежат на земле. Также в цикле на нояб., но стоящим в группе апостолов, вместе с Ерастом и Иродионом, О. изображен в росписи притвора нартекса архиеп. Даниила II в Пече, Косово и Метохия (1561).

На рус. минейных иконах на нояб. фигура О. — молодого человека обычно помещается с фигурами Ераста и Родиона, как, напр., на иконе XVII в. (ЦАК МДА; О. справа), близкой к прориси в лицевой части Строгановского иконописного подлинника (1-я четв. XVII в.; О. в центре) (см.: Строгановский иконописный лицевой подлинник. М., 1869. 10 нояб.), или только с ап. Ерастом, как, напр., на иконе «Минья годовая» нач. XIX в. (УКМ). К этой же традиции примыкает изображение на листе на нояб. в гравированных святцах работы И. К. Любецкого (1730, РГБ) — апостолы Ераст, О. и Родион; на гравюре на нояб. в святцах Г. П. Тепчегорского (1722, РГБ), исполненной под влиянием западноевропейского искусства эпохи барокко, О. (вместе с апостолами Родионом и Сосипатром) предстает безбородым юно-

шей с длинными, ниже плеч, вьющимися волосами.

Образ О. входит в композиции с изображением Собора 70 апостолов. Будучи сформированной еще во 2-й пол. XIV — 1-й пол. XV в. (росписи церквей: Пресв. Богородицы Одититрии (Афендики) в Мистре, 1366; свт. Ираклидия в монастыре св. Иоанна Лампадиста в с. Калопанайотис, Кипр, ок. 1400; Пресв. Богородицы Пантанассы в Мистре, ок. 1428), эта композиция встречается в рус. памятниках монументальной живописи со 2-й пол. XVI в. (на подпружных арках в росписи Спасо-Преображенского собора в Ярославле, 1563–1564). Но наибольшее распространение она получила в иконописи в связи со сложением иконографии апостольских проповедей и страстей, в к-рую включен и Собор 70 апостолов, помещенных 2 группами по сторонам центрального изображения с «деяниями и страстями» (напр., иконы «Апостольская проповедь» из ц. прор. Илии в Ярославле (1660–1662, ЯИАМЗ), «Апостольские проповеди и страсти» из Прокопиевского собора в Вел. Устюге (1668, ВУИАХМЗ), «Апостольские деяния» (1698, частное собрание), «Распятие с апостольскими страстями» из Успенского собора Московского Кремля, иконописец Федор Рожнов (1700, ГММК)). На этих иконах О., как правило, показан молодым (или юным) человеком в группе апостолов в левой части композиции.

Лит.: *Фартусов*. Руководство к писанию икон; *Мижовић*. Менолог. С. 366; Возрожденные шедевры Рус. Севера. М., 1998. С. 63. Кат. 140; *Евсеева*. Афонская книга. С. 283; *Ермакова, Хромов*. Рус. гравюра. С. 39. Кат. 33. 3; С. 50, Кат. 35. 3; Костромская икона. С. 509. Кат. № 77.

Э. В. Шевченко

ОЛИМП [греч. Ὀλύμπος] (ныне Улудаг, Турция), горный массив на северо-западе М. Азии (ист. обл. Вифиния и частично Геллеспонт), крупнейший средневизант. центр развития монашества, который включал как горный район О., так и соседние мон-ри на азиат. берегу Мраморного м. и на сопредельных территориях: Атроа, Арганфоний, Дагута, Пандим. О. был одним из наиболее влиятельных монашеских центров Византийской империи и благодаря близости к К-полю в кон. VIII–XI в. оказывал большое влияние на религиозную и церковно-политическую жизнь столицы.

Источники. Несмотря на большое количество источников, О. остается недостаточно изученным регионом Византии. Б. Ментон и Р. Жанен собрали основные сведения письменных источников об О. (*Menthon*. 1935; *Janin*. Grands centres. P. 127–

214) преимущественно агиографического характера: Жития преподобных *Иоанникия Великого* (ВНГ, N 935, 936), *Петра* Атроевского (Ibid. N 2364), *Евстратия Тарсийского* (Ibid. N 645), *Никифора* и *Никиты*, игуменов Мидийских (Ibid. N 2297, 1341), *Макария*, игум. Пелекитского (Ibid. N 1003), *Феофана Исповедника* (Ibid. N 1787, 1789, 1791), *Феодора Студита* (Ibid. N 1754, 1755d), *Антония Нового* (Ibid. N 142), *Константина Синадского* («Константина из иудеев») (Ibid. N 370), *Илариона Грузина* (*Цулая Г. В.* Житие и деяния Илариона Грузина. М., 1998²), *Евфимия Святогорца* (Vie des SS. Jean et Eithyme // Histoires monastiques georgiennes / Trad., pref. P. Peeters. Brux., 1917/1919. P. 8–68. (AnBoll; 36/37)), святых равноапостольских *Кирилла* и *Мефодия*, свт. *Евфимия II (I)*, патриарха К-польского (ВНГ, N 651–652). Кроме того, были учтены произведения прп. Феодора Студита (катехизисы, Похвальное слово прп. Платону Саккудийскому, письма) и *Михаила Пселла* (письма), патриаршие и имп. акты и др. В последние 2 десятилетия изучение региона стало наиболее интенсивным (*Auzéry*. 2003; *Belke*. 2009), однако количество археологических раскопок пока незначительно. В наст. время точно определено расположение лишь небольшого числа мон-рей О., гл. обр. на побережье (Элегмон, Мидий, Пелекита, Мегас-Агрос, возможно, Саккудий).

Географическое положение. Горный массив О. находится на северо-западе Анатолии и простирается от Прусы (ныне Бурса) примерно на 40 км к юго-востоку. Самая высокая точка — гора Олимп (Улудаг), 2543 м над уровнем моря. Крупнейшие реки региона вокруг О. — Риндак (ныне Мустафакемальпаша), протекающий через оз. Аполлонида (ныне Улуабат (Апольонт)), Одрис (ныне Нилюфер), Горгит (ныне, вероятно, Айнесидере). Подножия и склоны О. покрыты кустарниками, сосновыми и буковыми лесами, выше расположены альпийские луга. В визант. период сам О. был мало населен, здесь водились дикие звери, в т. ч. пантеры и медведи. В наст. время на территории массива находится национальный парк Улудаг и горнолыжный курорт.

Монастыри О. распределяются по неск. регионам, к-рые делятся на горные (собственно О., Атроа, Дагута

и Пандим) и прибрежные (побережье от Сигрианы до Катавола, район Аполлониады и Арганфоний).

Монастыри О. были расположены от побережья, до высоты более чем 1 тыс. м над уровнем моря. Все крупные обитатели находились у подножия горы, близ деревень. Большинство мон-рей были расположены на сев. склонах О. и прилегающем к ним побережье Мраморного м.: от Триглии (ныне Зейтинбагы) до *Никеи* (ныне Изник) — центра фемы Опсикий; на востоке О. мон-ри неизвестны. В сообщество монастырей О., сформированное во многом благодаря деятельности преподобных Иоанникия, Петра Атройского и Феодора Студита в нач. IX в., входили также обитатели Атроа, фригийских Дагуты и Пандима, хребта Арганфоний (ныне Саманлы) и побережья Мраморного м., от устья Риндака до Киоса (ныне Гемлик). От этого сообщества следует отличать др. монашеские центры Вифинии: гору Св. Авксентия (ныне Кайышдаг; ранее ошибочно отождествлялась с Айдосом) близ Босфора, а также прилегающие к ней монастыри побережья и лавру на горе Кимин (основана прп. *Михаилом Маленом*), расположенные к востоку от р. Сангарий (ныне Сакарья), на границе Вифинии и Пафлагонии (*Belke*, 2009).

История. В древности О. назывался Олимп Мисийский. Геродот писал, что здесь водился страшный вепрь, во время охоты на которого погиб сын лидийского царя Крёза (*Herod. Hist. I 36–43*). В рим. время большая часть региона О. находилась на территории пров. Вифиния, проч. части — в Геллеспонте (юго-западная) и во Фригии (южная). С VII в. ее территория вошла в состав фемы Опсикий. На самом О. городов никогда не было, но с находящимися поблизости деревнями мон-ри поддерживали тесные контакты. Как сообщается во 2-й редакции Жития ап. Андрея Первозванного, составленного в IX в. *Епифанием Монахом* (ВНГ, N 102), апостол пересек Пандим, Дагуту и О. во время 2-го миссионерского путешествия, по пути из Синаоса в Никею. Возможно, Епифаний в течение некоего времени жил на О. (Греч. предания о св. ап. Андрее / Изд. подгот.: А. Ю. Виноградов. СПб., 2005. Т. 1: Жития. С. 39, 298–299. (Б-ка «Христ. Востока»; 3)).

Упоминания о первых поселениях отшельников в районе О. встречаются довольно рано. Мч. *Неофит* Никейский (кон. III — нач. IV в.) искал здесь убежища в пещере, к-рую уступил ему лев (ВНГ, N 1326). При имп. св. равноап. *Константине I Великом* (306–337) некий новацианин Евтихиан жил как отшельник на О. и пользовался большой славой (*Socr. Schol. Hist. eccl. I 13. 1–10; Sozom. Hist. eccl. I 14. 9–11*). Прп. *Инатий* Руфинианский († 446) видел здесь мон-рь (*Callinicos. Vie d'Hypatios / Ed., trad. G. J. M. Bartelink. P., 1971. P. 272. (SC; 177)*). Севернее О., на хребте Арганфоний, в 570/1 г. кувикуларий и хартуларий Нерсес основал Кафарский мон-рь (*Stiermon. 1970*).

В 1-й период *иконоборчества*, особенно после разгрома горы Св. Авксентия в 763 г., удаленный от столицы О. стал прибежищем для монахов-иконопочитателей, к-рые возродили здесь монашескую жизнь. На О. долго подвизался мч. *Георгий Лимниот* (PMBZ, N 2111), пострадавший при имп. *Льве III Исавре* (717–741). Настоятели ряда монастырей О. и его окрестностей (Агаврского, Саккудийского, Кафарского, Мидикийского, Символьского, Хинолакского) участвовали во *Вселенском VII Соборе* (787), причем некоторые из них занимали первые места среди игуменов Византийской империи; возможно, на О. находились также представленные на Соборе монастыри св. Илии и Келлии (*Auzépy et al. 2009. P. 432–433*).

Расцвет монастырей О. приходится на время между 2 периодами иконоборчества (784–815), на 2-й этап иконоборчества и последующее столетие во многом благодаря выдающимся подвижникам — борцам с ересью, своей близости к столице, а также богатым и знатным монахам-ктиторам. Во-первых, на О. распространяются разнообразные формы монашеской жизни: отшельничество, поселения в лавре, киновии. Мон-ри различались степенью аскетичности и открытости миру; их основывали как отшельники в труднодоступной местности, так и наследники богатых семей в своих родовых имениях на побережье (преподобные Феофан Исповедник, Платон Саккудийский, Никифор Мидикийский). Во-вторых, О. начинает влиять на монашескую жизнь империи, в т. ч. К-поля. Некоторые мон-ри (Агаврский, Ираклийский)

имели в столице свои метохии. Племянник прп. Платона, игумена Саккудийского мон-ря, прп. Феодор заново заселил древний Студийский мон-рь в столице. В результате возникла группа студийских мон-рей на самом О. (Саккудийский, Кафарский, св. Христофора, Трипилианский и вероятно, Символьский), подчинившихся игумену к-польской Студийской обители.

Одна из наиболее важных фигур этого времени — прп. Иоанникий Великий († 846), к-рый поступил в общежительный мон-рь Антидий на севере О., а затем с благословения игумена Агаврской обители поселился как отшельник на горе Трихалик (PMBZ, N 3389; см. также: *Mango C. The Two Lives of St. Ioannikios and the Bulgarians // Okeanos: Essays Presented to I. Ševčenko on His 60th Birthday / Ed. C. Mango, O. Pritsak. Camb. (Mass.), 1983. P. 393–404. (HUS; 7)*). Удалившись на время в фему Фракисий, он вернулся на О. и продвинулся еще далее в горную местность, периодически меняя свое местопребывание (в частности, он жил в горах над Агаврским и Антидийским мон-рями). Др. важная для О. персона — прп. Петр Атройский (PMBZ, N 6022), к-рый в 805/6 г. стал преемником своего учителя Павла на посту игумена лавры св. Захарии. Прп. Петр основал также неск. келлий-исихий, в т. ч. пещерных. Кроме того, из-за преследований со стороны иконоборцев (после 815) он часто оставлял О., много путешествовал по всему региону со своим братом Павлом. Вокруг мон-ря св. Захарии также группировалась часть обителей, причем не только близ О. (Валейская, св. Порфирия), но и в соседних Лидии (Калонорская мужская и анонимная женская) и Фригии (Иппская). Такие объединения мон-рей, подобно зап. орденам, были связаны единством устава, однако часто распадались после смерти их основателя, как это и случилось с мон-рями прп. Петра Атройского в 837 г.

Во 2-й пол. IX–X в. число мон-рей значительно увеличилось. О. привлекал мн. людей, ищущих монашеской жизни, в т. ч. высокообразованную молодежь: здесь поселился, напр., равноап. Мефодий, затем его брат — равноап. Кирилл, занимавшийся на О. чтением книг, а также Иоанн Ксифилин — буд. патриарх К-польский (см. *Иоанн VIII Кси-*

филин). Император Василий I Македонянин (867–886) созывал к себе игуменов О. В 958/9 г. император Константин VII Багрянородный (945–959), посещавший О. в поисках исцеления, обнаружил в мон-ре Мегас-Агрос пропавшие из столицы военные трактаты периода Исаврийской династии (717–802). С сер. XI в. начался упадок монашества на О. (Janin. Grands centres. P. 128–129). В частности, Мидкийский и Кафарский мон-ри и лавра Келлии перешли во владение Михаила Пселла. Мон-рь Элегмон пришел в полное запустение. Наиболее сложным было положение высокогорных лавриотских мон-рей, сохранились гл. обр. расположенные ниже кинонии, приспособленные к хозяйственной деятельности. По всей видимости, решающим ударом для мон-рей О. стало нашествие тюрок-сельджуков на Вифинию вскоре после 1071 г. В XIII–XIV вв. большинство сохранившихся обителей потеряли свою самостоятельность и стали метохиями различных мон-рей.

Монастыри. Вопрос о наличии на О. общих монашеских институций, аналогичных тем, которые существовали в др. «монашеских республиках» Византии, остается предметом дискуссии. Несмотря на то что в источниках упоминаются периодические совещания, в которых участвовали монашеские лидеры, постоянный совет игуменов здесь, по всей видимости, отсутствовал. Прп. Платон, игумен Саккудия († 814), и Иосиф, игумен Ираклийского мон-ря (упом. в 787), имели сан архимандрита, однако неизвестно, на какие области распространялась их власть. Этот сан фиксируется в письме Михаила Пселла, а также в надписи кон. XII в. (Corsten T. Die Inschriften von Arameia (Bithynien) und Pylai. Bonn, 1987. S. 79. Nr. 60. (Inschriften d. Kleinasien; 32)), причем в последнем случае речь идет об игумене мон-ря Элегмон. Возможно, настоятели этой обители получили сан архимандрита в XII в. по причине упадка др. монастырей. Из письма Михаила Пселла явствует, что в дела внутри О. не могли вмешиваться светские власти фемы Опсикий. В нач. X в. Лев Катакил, ставший насельником обители Мегас-Агрос, был вовлечен в конфликт с неким экзархом местных мон-рей.

В источниках нет сведений о содержании уставов олимпийских монастырей, за исключением позднего

«Евергетидского» устава монастыря Илиу-Вомон (τῶν Ἡλίου Βομών), или Элегмон (τῶν Ἐλεγμών), к-рый датируется 1162 г., однако таковые, по всей видимости, существовали. Известно, что свт. Евфимий I (II), патриарх К-польский, принявший постриг на О., ввел в основанном им Псамафийском мон-ре близ столицы т. н. предание горы. Согласно этому преданию, насельник обители мог выпить 2 чаши вина утром и одну вечером. Обители «монашеской республики» О. в отличие от местных городских мон-рей не подчинялись епископам соседних Прусы, Аполлониады, Никеи и др. Напротив, игуменов нек-рых из них (Пелекитского, Мидкийского) поставлял непосредственно патриарх К-польский. Древние Кафарский и Ираклийский мон-ри, по всей видимости, изначально были императорскими, а Саккудийский получил такой статус в IX в. Это ставило мон-ри О. в равное положение с обителями столицы. Мон-ри О. старались сами обеспечивать себя всем необходимым. Нек-рые мон-ри имели развитое сельское хозяйство, в частности выращивали быков. Такую работу выполняли специально назначенные для этого монахи и послушники.

Олимп. I. Агавр. Самый знаменитый мон-рь собственно О., был расположен в местечке Калимн, в 3 км к западу от Прусы (Hergès. 1899. P. 231–232; Mango C., Eftymiadis S. The Correspondence of Ignatius the Deacon: text, transl., and comment. Wash., 1997. P. 188. (CFHB; 39); Auzépy et al. 2009. P. 443). Слово ἄγανρος обозначало евнухов, которые допускались в обитель. Игумен и основатель мон-ря (вероятно, лавриотского) Григорий поселился здесь со своими братьями — Василием, Петром, Агафоном и Антоном. В 787 г. Григорий участвовал в VII Вселенском Соборе. В 792 г. он направил прп. Иоанникия Великого, желавшего стать насельником Агавра, в обитель Антидий. Через 2 года Иоанникий вместе с иноками Евстратием и Феофилактом получил от Григория келлию на Агаврской горе. Преемником Григория на небольшой срок стал его племянник прп. Евстафий, а затем др. племянник, прп. Евстратий Тарсийский, к-рый был близок к прп. Иоанникию Великому. В правление имп. Феофила (829–842), поддерживавшего иконоборчество, Евстратия сменил иконоборец Анто-

ний. Последний, впрочем, под влиянием прп. Иоанникия вскоре обратился в Православие. После 842 г. прп. Евстратий вновь стал игуменом Агаврской мон-ря. В нач. IX в. обитель владела расположенными вблизи метохиями св. Агапия, св. Космы (на дороге из Агавра в Лефкады), св. Илии, где между нояб. 823 и мартом 824 г. проходило совещание руководителей монастырей, св. Георгия (между обителью и горой Трихалик), Лефкады и проастием в Катаволе (мон-рь Илиу-Вомон), анонимным метохием близ Прусы, а также метохием в К-поле, где и скончался прп. Евстратий. При имп. Михаиле III (842–867) доходы мон-ря достигали 100 номисм в год, а число братии превышало 30 чел. В 1318 г. права на мон-рь, к-рый к тому времени, по всей видимости, находился в запустении, были переданы митрополиту Прусы. Вероятно, вблизи обители в нач. IX в. располагался жен. Перистерский мон-рь.

II. Мон-рь св. Захарии. У подножия горы Олимп, близ сел Каккал и Калумена, находился храм св. Захарии. Павел, учитель прп. Петра Атройского, обнаружив, что храм заброшен, основал там мон-рь. После смерти Павла в 805/6 г. прп. Петр стал настоятелем мон-ря св. Захарии. Во 2-й период иконоборчества он был вынужден удалиться, хотя иногда навещал обитель. В правление имп. Михаила II Травла (820–829) Петр назначил экономом своего брата Павла и расширил старый храм, а сам основал келью в соседней пещере Пресв. Богородицы. С 837 по 844 г. игуменом обители был Павел: он перенес мощи прп. Петра в пещеру Пресв. Богородицы, ставшую в результате местом паломничества. В день памяти святого монахи устраивали раздачу хлеба нуждающимся. Затем игуменом стал племянник Петра и Павла Иаков. По инициативе последнего ок. 847 г. насельник монастыря Савва, занявший вполн. должность настоятеля, написал Житие прп. Петра Атройского. Ок. 855 г. Савва составил Житие прп. Иоанникия. Последнее упоминание о мон-ре датируется 926 г., когда послушником в мон-рь вступил прп. Лука Стирит, проживший в этой лавре 3 года в безмолвии.

III. Др. обители. В 820 г. мон. Илия был погребен в лавре Келлии близ Прусы, к-рая наряду с Кафарским и Мидкийским мон-рями стала



собственностью Михаила Пселла. В 1116 г. здесь разбили свой лагерь турки-сельджуки. Недалеко от Прусы находился Кавальский метохий, отданный имп. *Михаилом VIII Палеологом* (1261–1282) мон-рю св. Димитрия в К-поле. Этот мон-рь получил Маниадский метохий, расположенный также на О. (точное местонахождение неизв.).

Атроа. Регион вокруг сел. Атроа (очевидно, тождественного Отрое Страбона) находился, по всей вероятности, к северо-востоку от О., в сторону Nikei, в верховьях р. Каликадн (ныне Гёксу). Данный регион, соответствующий долине близ совр. Енишехира, был густо населен: известны села Атроа, Катул, Месон и др. В 795 г. прп. Иоанникий вступил в Антидийский мон-рь на горе Коракос-Кефали, где пробыл 2 года под началом игум. Иоанна. Ок. 844 г. Иоанникий вернулся в мон-рь с прп. Евстратием и построил себе келлию рядом с обителью; здесь прп. Иоанникия навещали посланцы имп. Феофила и патриарх К-польский свт. *Мефодий I* (843–847). Погребение прп. Иоанникия в Антидийском монастыре в 838 г. возглавлял игум. Иосиф. Между Антидием и селением Катул находился Телайский монастырь. Близ Антидия находилась также Валейская обитель, где в 836 г. состоялась встреча преподобных Петра Атройского и Иоанникия. Над монастырем была расположена келлия Кохлия, где жил противник прп. Иоанникия — Епифаний. Вероятно, игумен Валейского мон-ря исцелил прп. Константина Синадского, к-рый был погребен здесь же (его гробница вскоре стала местом паломничества).

Возможно, близ Антидия находилась и лавра св. Илии, где прп. Иоанникий в 842 г. передал посланцам имп. св. *Феодоры* (вдовы имп. Феофила) посох для свт. Мефодия, который вскоре занял Патриарший престол. В кон. IX в. здесь постригся в монахи Василий, брат прп. Павла Латрского. Известно, что в IX в. в Атроа располагались Флувутийский мон-рь, в к-рый вступил прп. Константин Синадский, а также мон-рь ап. Андрея Первозванного, где преподобный исцелил монаха. С 10-х гг. IX в. в Атроа подвизался прп. Николай Стратиот (PMBZ, N 5579). В Атроа могла находиться обитель св. Афиногена, к-рую посетил на пути из Nikei в Прусу имп. Константин VII Багрянородный. Здесь настоятель пока-

зал императору грамоту его отца, *Льва VI Мудрого* (886–912), данную в 905 г. игумену этой обители Петру, предсказавшему императору рождение сына (*Theoph. Contin.* VI 49). В ходе К-польского Собора 1140 г., на к-ром был посмертно осужден *Константин Хрисомал*, рассматривалось дело Петра — игумена мон-ря св. Афиногена, являвшегося сторонником Константина. Петр был лишен игуменства и переведен в др. мон-рь (RegPatr, N 1007).

Пандим и Дагута. Расположение этой местности точно не установлено. Судя по приведенному Епифанием Монахом маршруту (Синаос (ныне Симав) — Пандим — фригийская Дагута — О. — Nikeia), Дагута и Пандим находились к югу от О., на территории Фригии. Летом 807 г. прп. Иоанникий вступил в Эристейский мон-рь (возможно, близ совр. Тахталы) на территории Пандима, в к-ром игуменом был Стефан, а экономом — Анастасий. Иоанникий поселился в Митате, на правом берегу р. Горгит, в Критамской пещере. Южнее находилась гора Алс, где в местности Хелидон близ крепости Лис преподобный жил в 806/7 и 815–816 гг. (с прп. Евстратием Тарсийским), построив там во 2-й раз храмы Пресв. Богородицы, святых Апостолов и св. Евстафия. Вокруг последнего он основал мон-рь, а сам жил в соседней Марсалинской пещере. Первым игуменом обители стал Макар (до X в.), к-рый в 844/5 г. освятил храм св. Евстафия. В источниках IX и XIII вв. упоминается также располагавшийся в этой местности Кунишский монастырь.

На дороге из Агавра в Пандим был расположен храм св. Георгия, близ к-рого находился мон-рь Евнухов, возможно посвященный св. Кирику. В 20-х гг. IX в. в монастырь вступил прп. Антоний Младший, который получил келлию в 5 стадиях от обители. Вскоре святой покинул эти места, однако во время гонения имп. Феофила (между 837 и 843) вернулся и поселился при храме св. Пантелеимона во Вриле. Между Пандимом и О. был расположен горный массив Дагута. Здесь, в местности Крипта на горе Филаргир, отшельник Павел основал обитель с храмом Пресв. Богородицы. В источниках упоминается также Иппский (или Иппинский) монастырь (ПВ. Bd. 7. S. 229–230), в к-ром Павел постриг в монахи прп. Петра Атройского.

Район Аполлониады-на-Риндаке. На одном из островов Аполлониадского оз., находящегося к западу от О., был расположен Гулейский мон-рь. Его игумен, Петр, входил в состав визант. делегации, направленной в 806 г. имп. *Никифором I* для ведения мирных переговоров с халифом Харуном ар-Рашидом. Игум. Василий, сменивший Петра, в 816 г. пострадал от иконоборцев. На о-ве Фасий (ныне Манастыр) находился монастырь игум. Даниила, к-рый в 825 г. попросил прп. Иоанникия изгнать с острова змия. Здесь сохранился неоднократно перестраивавшийся храм св. Константина — редчайший образец «крестово-купольного тетраконха» с изолированными угловыми ячейками и нартексом (*Mango C. The Monastery of St. Constantine on Lake Apolyont // DOP. 1979. Vol. 33. P. 329–333; Kappas M., Mamaloukos S. The Church of St. Constantine on Lake Apollonia, Bythina, Revisited // ДХАЕ. Пер. 4. 2017. Т. 38. С. 87–103*). В храме использованы массивные тройные окна и сплошной мраморный карниз под большими подпружными арками, кладка opus mixtum с чередованием 4–5 рядов плохо отесанных камней и 4–5 рядов плинфы, а также не выраженные снаружи апсиды пастофориев. Позднее боковые апсиды храма были разобраны, а нартекс перестроен. Насельником обители близ Аполлониадского оз. был свт. *Арсений Авториан*, избранный в 1254 г. патриархом К-польским (*Georg. Acrop. Chron.* 53). На р. Риндак, между Лопадием и морем, находился мон-рь св. Порфирия, восстановленный прп. Петром Атройским после преследований монахов при имп. *Льве V* (813–820).

Побережье от Сигрианы до Кавтавола. К северо-западу от О., за р. Одрис, по берегу Мраморного м., от горы Сигриана (ныне Карадаг) до Киоса, была расположена большая группа мон-рей, связанных преимущественно с к-польскими ктиторами, к-рым принадлежали владения на побережье.

I. Полихний (по всей видимости, тождественный мон-рю Мегас-Агрос; ср., однако: *Janin. Grands centres. P. 195–199, 207–209*). В зап. части этого региона, к востоку от Панорма (ныне Бандырма), на горе Сигриана, вдоль берега Мраморного м., первоначально жили, видимо, отдельные отшельники: мон. Григорий, предсказавший прп. Феофану





Исповеднику его вступление в обитель, а также мон. Стратигий, совершивший монашеский постриг Феофана. Последний основал мон-рь в родовом имении Полихний близ совр. Куршунду. Впосл. он передал имение с обителью своему наставнику — Стратигию, а сам удалился на о-в Калоним, расположенный поблизости. Жанен отождествлял Полихний с богатым Полихрониевым мон-рем, где после 861 г. игуменом стал св. равноап. Мефодий — просветитель славян (под его руководством первоначально находились 70 насельников). Незадолго до 787 г. прп. Феофан вернулся на Сигриану, в мон-рь игум. Христофора, позднее названный Микрос-Агрос Христофор. Вскоре святой приобрел новый участок, на к-ром основал мон-рь Мегас-Агрос (др. именованья: мон-рь Агрос, прп. Феофана, а также мон-рь Исаака, названный так по мирскому имени преподобного), и начал строительство храма. В период настоятельства Феофана в мон-ре существовал скрипторий. В 815 г. он, как соратник прп. Феодора Студита, стал одним из лидеров сопротивления иконоборческой политике императора, за что был арестован и сослан на о-в Самофракия, где умер в 817 г. В 821 г. мощи прп. Феофана были перенесены в ц. св. Прокопия в Иерии (ныне Фенербахче в черте Стамбула), в 12 милях от Мегас-Агроса, а на следующий год — в саму обитель.

В нач. X в. магистр Лев Катакила принял в мон-ре постриг с именем Игнатий. В переписке с ним находился *Николай I Мистик*, патриарх К-польский (901–907, 912–925); тема переписки — конфликт с экзархом одной из соседних обителей. В XI в. попавший в опалу магистр Никита вступил в Мегас-Агрос и построил здесь храм. В XIII в. сюда вступил Михаил Оловол. Между 1272 и 1283 гг. в соответствии с имп. хрисовулом мон-рь перешел во владение патриарха Александрийского *Афанасия III (II)*, находившегося в изгнании из-за политики мамлюков, правивших в Египте. Обитель принадлежала ему до 1304/05 г. В б-ке мон-ря было не менее 35 рукописей, из к-рых сохранились две: Праксапостол и агиографическо-гомилетический сборник (Paris. gr. 216 и 1538; обе X в.).

От мон-ря Мегас-Агрос сохранились подпорные стены, ворота (превращены в жилой дом) и нижние

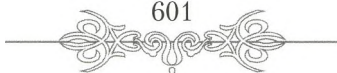
части храма, тип к-рого — сложный вписанный крест с нартексом (*Mango, Ševčenko. 1973. P. 259–267*). Полукруглые ниши во внешних стенах пастофориев храма указывают на его связь с группой аналогичных храмов на сев.-вост. берегу Мраморного м. (близ Бостанджыка, Якаджыка, в Наалы-Чифтликке и на Йиланджа-Байыре) и на вероятную датировку XII в.

II. Пелекитский мон-рь во имя св. Иоанна Предтечи. Находился к востоку от Полихния, за устьем р. Риндак. Основан не позднее 1-й пол. VIII в. Ок. 763 г. в связи со св. Стефаном Новым упоминается прп. Феостирикт, священник и игумен этой обители, пострадавший за почитание икон от стратига фемы Фракийский Лаханодраконта, к-рый сжег мон-рь, а 38 монахов предал мучениям близ Эфеса. Возможно, тогда же пострадал насельник мон-ря прп. Иларион. Вскоре обитель возродилась под руководством нового игумена, прп. Макария, сосланного, однако, после 820 г. на Босфор. Здесь он основал новый мон-рь, оставшись при этом духовным отцом насельников Пелекитского мон-ря. В гонение имп. Феофила прп. Макарий был сослан со своими учениками — Дорофеем и Саввой на о-в Афусия (ныне Авша), где и скончался. В 820/1 г. игуменом обители был избран Сергей — сторонник прп. Феодора Студита. В 1658 г. мон-рь был восстановлен неким Арсением, а в 1788 г. стал ставропигиальным. От храма кон. VIII — нач. IX в. сохранилась лишь вост. часть (*Mango, Ševčenko. 1973. P. 242–248. Fig. 40–56; Kaya E. Trigleia Ioannes Theologos Pelekete (Aya Yani) Manastiri: Tarihi, Mevcut Mimarisi ve. Gelece i // Zschr. für die Welt der Türken. Münch., 2015. Bd. 7. N 1. S. 305–329*), к-рая обнаруживает родство с храмом Св. Софии (Фатихджами) в соседней Триглии. В архитектуре вост. части отразились черты столичного стиля: сложный вариант типа вписанного креста, мраморные колонны с резными капителями, украшенные резьбой мраморные карнизы на уровне пят больших и малых подпружных арок, большие тройные окна, мраморные сполы, кладка opus mixtum. Возможно, неподалеку находился «монастырь в Димитриаде», который упомянут в послании прп. Феодора Студита к игумену Пелекитского мон-ря прп. Макарию (*Theod. Stud. Ep. 294*).

III. Мидикийский мон-рь. Между 780 и 787 гг. прп. Никифор Мидикийский, ушедший из Ираклийского мон-ря, основал храм Пресв. Богородицы близ Триглии, в 7,5 стадиях к востоку от основанного им позже Мидикия. Общежительный Мидикийский монастырь находился в горах чуть южнее Триглии, вероятно в урочище Чакалджалар (*Auzéry et al. 2005*). Предложенная Жаненом (*Janin. Grands centres. P. 168*) локализация в Сиге (ныне Кумьяка) признана в наст. время ошибочной. В последние годы жизни прп. Никифора управлять обителью начал ученик местного отшельника Стефана прп. Никита, происходивший из Кесарии Вифинской. В 813 г., незадолго до начала 2-го периода иконоборчества, свт. *Никифор I*, патриарх К-польский (806–815), совершил поставление прп. Никиты во игумена Мидикийского мон-ря. В 815 г. имп. Лев V, стремившийся уменьшить влияние Церкви на политические дела и умело использовавший для этого иконоборческие настроения, к-рые были сильны в визант. обществе, отправил свт. Никифора в ссылку, а на Патриаршую кафедру возвел светского чиновника Феодота Мелиссина Касситеру (см. *Феодот I*). Прп. Никита был сослан на неск. дней в крепость Масалею, после чего согласился признать нового патриарха. Впрочем, вскоре под влиянием прп. Феодора Студита Никита изменил свою т. зр. Вплоть до своей смерти в 824 г. он жил в метохии, к-рый находился на территории имения, приобретенного им в окрестностях К-поля. Впосл. его останки были перенесены в Мидикий и положены рядом с мощами прп. Никифора.

Преемником прп. Никиты стал Феокист, также подвергшийся заключению в 815 г. В период расцвета в Мидикии проживали более 100 насельников. В XI в. Мидикийский монастырь перешел во владение Михаила Пселла, а затем — Анастасия Лизика. Обитель просуществовала до XVII в. Главный храм обители был посвящен арх. Михаилу, впосл. — Всем святым. В урочище Чакалджалар сохранились фундаменты зданий и фрагменты средневизант. мраморных рельефов.

IV. Мон-рь Илиу-Вомон (или Элеовомон), по всей видимости тождественный обители Элегмон. Расположен к востоку от Апамеи,



в местечке Элегмы. Первые упоминания о «монастыре Вомон» относятся к 787 г. (в деяниях VII Вселенского Собора содержится подпись игумена обители), а также к нач. IX в., когда его настоятель был смещен как сторонник прп. Феодора Студита. В правление имп. Феодора сюда был сослан буд. патриарх К-польский свт. Мефодий I. В сер. IX в. настоятелем стал Николай, брат прп. Евстратия Тарсийского. В этот период обитель была тесно связана с Агаврским мон-рем или даже была его метохией. Известен игум. Иоанн, состоявший в переписке с Игнатием Никейским. Игумен мон-ря Илиу-Вомон Иоанн и экононом Василий посещали прп. Иоанникия. В нач. X в. свт. Николай I Мистик, патриарх К-польский, находился в переписке с настоятелем обители. Сохранились печати 2 игуменов: Климента (X в.) и Феодора (XI в.). В 921 г. сюда был сослан постриженный в монахи сакелларий Анастасий, к-рый участвовал в заговоре против имп. Романа I Лакапина (919–944), а в 960/1 г. — зять последнего — Роман Саронит, причастный к заговору против имп. Романа II (959–963). 21 апр. 1042 г. Михаил V Калафат свергнут с престола, ослеплен и заточен в эту обитель.

В 1162 г. мистик (личный секретарь императора) Никифор обновил мон-рь, посвященный теперь Пресв. Богородице, и дал ему типикон, основанный на «Евергетидском» типиконе мон-ря св. Маманта. Обители Илиу-Вомон принадлежал метохий св. Вассиана в К-поле. В 1196 г. игум. Иакинф был архимандритом всех мон-рей О. В 1209 г. здесь был погребен Андроник Контостефан (в монашестве Антоний). В XIII в. обитель стала приходить в упадок, к XIV в. превратившись в метохий к-польского мон-ря Богородицы Перивлепты (см. *Перивлепты монастырь*). Ок. 1306 г. насельник Илиу-Вомон, мон. Иларион, руководил защитой обители от турок, которым, впрочем, вскоре удалось захватить ее. В 1724 г. в этой местности располагался мон-рь св. Аверкия, игуменом к-рого был Мелетий.

Из всех строений обители сохранился лишь храм, построенный ок. 1162 г. (*Mango C. The Monastery of St. Abercius at Kur unlu (Elegmi) in Bithynia // DOP. 1968. Vol. 22. P. 169–176; Tunay M. I. et al. Recent Excavations in the Church of Hagios*

Aberkios, Kur unlu, Province of Bursa (Turkey) // Cah. Arch. 1998. Vol. 46. P. 65–71). Он представляет собой в плане компактно вышисанный крест; к западу примыкает нартекс. В алтарной части вима разделена апсидолами. Два пастофория перекрыты куполами и также снабжены апсидолами, хотя и в несколько хаотичном порядке: сев. пастофорий представляет собой триконх, с апсидой с востока, но с прямой стеной не на западе, а на юге, у прохода из алтаря; южный, судя по наличию юж. прохода, был парекклисионом. С запада к зданию примыкает еще одна апсидола, причем точно такое же строение имеет парекклисион в Велюсе. По плану церковь близка к вифинскому храму на Юшатепе: аналогичная декорация фасадов (простые глухие арки и полигональные апсиды) и специфическая техника *opus mixtum* (толстая кирпичная полоса внизу и узкие выше) указывают с большой долей вероятности на работу одной артели. Храм был украшен фресками.

V. Ираклийский мон-рь, находился близ Киоса. В VII Вселенском Соборе (787) принимал участие игумен Ираклийского мон-ря Иосиф, носивший титул архимандрита и занимавший высокое (6-е или 8-е) место среди игуменов Византийской империи. В 780 г. он постриг здесь в монахи прп. Никифора Мидкийского. В 797 г. монахи Ираклийской обители встретились в Лампсаке с прп. Феодором Студитом для того, чтобы обсудить обстоятельство *михрианской схизмы*, начало к-рой положили развод и 2-й брак имп. *Константина VI* (790–797). В 803 г. здесь хотел принять монашеский постриг Вардан Турок, организатор неудачного мятежа против имп. Никифора I. В 815 г. игумен мон-ря перешел на сторону иконоборцев. Обитель несколько раз посетил прп. Антоний Новый: в 30-х гг. IX в., при игум. Игнатии (восстановил мон-рь, но ушел отсюда из-за иконоборцев), и после 842 г., в период игуменства Макария. В то же время насельник обители, мон. Петр, ставший отшельником, был рукоположен во митрополита Силлейского. Ираклийский монастырь владел метохией Всех святых в К-поле.

VI. Др. обители. Близ Киоса находился храм св. Фирса, возможно с мон-рем, а также мон-рь, основанный свт. Мефодием — буд. патриар-

хом К-польским (вскоре он был вынужден покинуть обитель из-за преследований со стороны иконоборцев). Восточнее Катавола, в Киризе (одном из пунктов визант. сигнальной системы) близ Киоса, известны храм св. Георгия и мон-рь Пресв. Богородицы, где в кон. XIV в. хранилась рукопись *Ambros. Q 42 sup.* Вероятно, в Катаволе находился Иполыхнийский мон-рь, игумен к-рого не поддержал прп. Феодора Студита в 816 г. Из дарственной записи епископа Аполлониадского Феострикта в рукописи 1292 г. известен Пасханский мон-рь св. Григория на горе Мегас-Агрос.

От Триглии на восток до Киоса начинается область Катавол. Здесь был расположен местный епископский центр Апамея (ныне Муданья), где умер в ссылке прп. *Феодор Начертанный*. Вероятно, поблизости в XI в. находился Артигенский мон-рь. Акт свт. *Афанасия I*, патриарха К-польского (1289–1293, 1303–1309), указывает на наличие в Апамее ставропигиального мон-ря, игумен к-рого за скандальное поведение был сослан в соседнюю обитель Пресв. Богородицы Космодеспины и Евергетиды. Последний, возможно, идентичен мон-рю Богородицы Пантовасилиссы в соседней Триглии, известному с сер. XIV в. и существовавшему еще в XIX в. От него сохранился храм XIV в., известный ныне как Кемерли-килиссе, тип — вписанный крест простого извода на 4 колонках с нартексом. Храм сложен из камня и плинфы в технике *cloisonné* с использованием мраморных споллий; фасады разделены глухими арками и полукруглыми нишами. На стенах видны остатки фресок. В XIX в. был переделан купол, а с запада пристроен притвор. Монастырь в Триглии существовал, вероятно, уже в IX в., поскольку в источниках упоминаются 2 местных исповедника-иконопочитателя: игум. Стефан (816–820) и мон. Марк. Мелетий Сириг упоминает также прп. Феодосия, игумена обители (пам. 1 янв.). Тот же автор сообщает о 10 мон-рях в Триглии и окрестностях. Предполагают, что от Триглийской обители остался храм, построенный, согласно дендрохронологическим исследованиям, ок. 799 г. и превращенный позднее, с перестройками, в мечеть Фатихджами; возможно, храм был посвящен прп. Стефану. Он представляет собой сложный вариант типа впи-



санного креста на 4 мраморных колонках с резными капителями и украшенными резьбой мраморными карнизами на уровне пят больших и малых подружных арок. Пастофории расширены за пределы абриса здания. Храм сложен в технике *opus mixtum*, имеет большие тройные окна с резными мраморными трансеннами и был украшен мозаикой (сохранилась на откосах окон). При последнем ремонте на его крыше обнаружены коричневые глазурованные черепицы.

Между Триглией и Апамеей находится местечко Сига (или Сика; ныне Кумияка), где сохранился храм Таксиархов, к-рый Жанен ошибочно отождествлял с храмом арх. Михаила, принадлежавшим Мидийскому мон-рю. Это купольный храм типа вписанного креста, дополненный нартексом, а затем — боковыми «нефами». Стены сложены из блоков разного размера и тески, по большей части вторично использованных, или даже булыжников, с нерегулярными рядами или вставками плинфы. Согласно надписи 1818 г., храм был построен имп. Константином VI в 780 г., а в 1448 г. реконструирован Константином XI Палеологом (*Buchwald H. The Church of the Archangels in Sige near Mudania. W., 1969*). Недавно группа греч. ученых предложила датировать всю постройку XIII в., однако в тот период не было таких огромных окон: трифории и двойное окно в апсиде (аналог — пастофории ц. Св. Ирины в К-поле), а также широкие трехгранные снаружи апсиды, карниз под подружной аркой и конхами, несут на себе печать ранневизант. архитектуры высокого уровня. В кладке нартекса использован *opus mixtum* с узкими поясами из 3 рядов плинфы и широкими полосами из подтесанной булыги.

Арганфоний. I. Кафарский мон-рь во имя Пресв. Богородицы. Был расположен на сев. берегу п-ова Армутлу, близ хребта Арганфоний, около порта Пилы (известен также как Пифийские термы). Основан в 570/1 г. кувикаларием и хартуларием Нерсесом для подвергавшихся преследованиям каппадокийских монахов из новатиан-кафаров, учеников Кердона. Нерсес построил здесь храмы Пресв. Богородицы, святых Прова, Тараха и Андроника, а также ксенодохий и гирокомий. В 609 г. Кафарский мон-рь посетил

прп. Феодор Сикеот, а в 797 г. здесь недолго был в заключении прп. Феодор Студит. Иосиф — настоятель Кафарского мон-ря, венчавший 2-й брак имп. Константина VI, стал экономом храма Св. Софии в К-поле. Впрочем, вскоре мон-рь подпал под влияние его противников — студитов: игуменом мон-ря стал инок Саккудийской обители. В 805 г. настоятелем стал прп. Иоанн Кафарский († 835/9) из столичного Далматского мон-ря, который также был тесно связан со студитами. В 806/7 г. его друг — прп. *Иларион Новый Далматский* прятался здесь, чтобы избежать игуменства. В 815 г. прп. Иоанн был заточен по приказу имп. Льва V, освобожден в 820 г., однако снова был арестован при имп. Феофиле (умер в 825 или 832). Известен также игумен Кафарского мон-ря Зосима, к-рый, вероятно, построил храм в соседнем Василинополе.

II. Саккудийский мон-рь. Локализуется предположительно ближе к мысу Арганфоний (ныне Бозбурун), выше совр. дер. Арнавуткёй, в урочище Килисе-Мевки (Место церкви) (*Cheyne, Flusin. 1990; Auzépy et al. 2005*) — родине студитского движения. Основан в 782/3 г. прп. Феодором Студитом, к-рый до этого в течение 12 лет был игуменом в Символьском мон-ре на О., и его племянником прп. Платоном на территории родового имения Воскитий. Настоятелем Символьского мон-ря прп. Феодор оставался до 794/5 г.; в этом качестве святой участвовал в VII Вселенском Соборе. Благодаря семейным богатствам прп. Феодора и его дружбе со свт. *Тарасием*, патриархом К-польским (784–806), мон-рь стал быстро расти: одной из первых была построена купольная ц. св. Иоанна Предтечи (украшена мозаиками, наборным полом). Возможно, именно в Саккудийском скриптории зародился минускульный тип письма.

Ослабевший прп. Платон передал управление обителью прп. Феодору, избранному в 794 г. игуменом. Сразу после этого мон-рь оказался вовлечен в михианскую схизму, следствием чего стали репрессии 797 г., к-рым обитель подверглась со стороны комита схол Вардана и стратига фемы Опсикий Иоанна: арестованных монахов отвели сначала в соседний Кафарский мон-рь, после чего прп. Платон был заточен в К-поле, а прп. Феодор препровожден по юж. побережью Мраморного м. в Фесса-

лонику. После освобождения прп. Феодор посетил Саккудий, однако, опасаясь араб. набегов, поселился в столице у прп. Платона, где они заново заселили древний Студийский мон-рь. Из Студия прп. Феодор продолжал руководить Саккудийской обителью, в частности, направлял туда монахов. Игуменами мон-ря после прп. Феодора стали Акакий и затем Софроний; важную роль в обители играл ее иконом Евпрепиан, к-рый оказался с прп. Феодором в заключении в 809 г., но затем, ограбив монастырскую казну, избежал от монашества. В 816–818 гг. монахи временно покинули мон-рь. Последнее упоминание о Саккудии относится к 844 г., когда его игумен Афанасий участвовал в перенесении мощей прп. Феодора Студита. В урочище Килисе-Мевки обнаружены фундаменты зданий и фрагменты мраморных сполій.

III. Символьский мон-рь. Слово «символ» имеет неск. значений, среди которых — «слияние двух рек» и «маяк». Если принять последнее значение, обитель могла находиться на берегу моря, в Катаволе или на Арганфонии. При имп. Константине V мон. Феоктист поселился здесь вместе с товарищем. Со временем здесь возникла лавра, в которую в 759 г. вступил прп. Платон Саккудийский. После смерти Феоктиста (ок. 770) игуменом стал прп. Платон, к нему присоединились 2 товарища. В 781 г. сюда прибыл прп. Феодор Студит, однако через год он вместе с прп. Платоном покинул Символь и основал Саккудийскую обитель. Новым игуменом мон-ря, посвященного Пресв. Богородице, стал Григорий, участвовавший в VII Вселенском Соборе. В 815 г. прп. Феодор увещал в письме иконома обители держаться иконопочитания. В это время мон-рь именуется в источниках то киновией, то лаврой. После восшествия на Патриарший престол свт. *Фотия I* (858–867, 877–886) монахи отказались подчиняться своему игумену, и Фотий разрешил им выбрать нового настоятеля, к-рым был избран отшельник Афанасий.

IV. Церковь арх. Михаила близ Пифийских терм. Время ее возникновения не известно; была расширена и украшена по приказу имп. св. *Юстиниана I* (527–565). Император также построил при храме странноприимный дом (ксенодохий), существовавший еще в X в. В этом же регионе



находился Асикритидский мон-рь, насельником к-рого был монах-писец Цуцуна.

Монастыри, точное местоположение которых неизвестно. К этой группе принадлежат многие упоминаемые в письменных источниках обители О., в т. ч. весьма значительные.

I. Хинолакский мон-рь. Основан прп. *Стефаном* (пам. 14 янв.), приближенным свт. *Германа I* (715–730), патриарха К-польского, к-рый и дал землю для обители. Подпись настоятеля мон-ря *Фомы* стоит 7-й среди подписей игуменов, участвовавших в VII Вселенском Соборе. Насельником обители был свт. *Мефодий* (впосл. патриарх К-польский).

II. Писсадский (Писсадинский) мон-рь. В период настоятельства *Николая* (после 841) в мон-рь вступил буд. патриарх свт. *Евфимий II* (I), ранее учившийся на О. у старца *Иоанна*. После низложения свт. *Игнатия* К-польского (858) игум. *Николай* с частью братии покинул мон-рь. Свт. *Фотий* поставил новым игуменом *Сергия*, однако тот столкнулся с враждебностью оставшихся монахов. Свт. *Евфимий* принял постриг от местного отшельника *Феодора* и ушел на Св. Гору *Афон*, откуда однажды вернулся на О. за *Феодором*.

III. Грузинские мон-ри. В сер. IX в. на О. поселился прп. *Иларион* Грузин, к-рый прожил здесь 5 лет и собрал вокруг себя маленькую общину, в т. ч. из грузин. Прп. *Евфимий* Святогорец перевел Толкование на Откровение *Иоанна Богослова* в *Краниевой* лавре на О., к-рая владела метохией Пресв. Богородицы. Кроме того, грузинам принадлежали обитель святых *Космы* и *Дамиана* и *Пещерный* мон-рь.

IV. Др. обители. В нач. X в. игуменом некоего мон-ря на О. был *Евфимий* – доверенное лицо патриарха *Николая Мистика*. Последний дважды отправлял *Евфимия* в миссию к аланам (до 912 и после 914), а в 917 г. поручил вести переговоры с болгарями после поражения византийцев при *Анхиале*. В 925 г. патриарх и мистик *Иоанн*, приближенный имп. *Романа I Лакапина*, бежал на О. и принял постриг в *Монокастанском* мон-ре. В 979 г., за год до своего восшествия на К-польскую кафедру, патриарх *Николай II Хрисоверг* основал на О. *Смилакийскую* обитель.

В 1034 г., после вступления на престол имп. *Михаила IV Пафлагона*, приближенный имп. *Константина VIII* (1025–1028) протовестийарий *Симеон* бежал на О., где основал монастырь. *Михаил Пселл* посвятил энкомий знатному византийцу *Николаю* (PMBZ, N 26077), к-рый, поступив в кон. X в. в *Студийскую* обитель, а затем – в мон-рь св. *Авксентия*, построил на О. храм Пресв. Богородицы. Церковь была украшена мрамором и фресками; при обители, где некое время *Пселл* прожил как монах, были ксенодохий, птохотрофий и носокомий. Известен монах этой обители *Иерофей*, написавший эпиграмму для сборника гимнов прп. *Симеона Нового Богослова*, составленного *Никитой Стифатом*. В 1054 г. *Сергий*, монах лавры *Анемас* на О., переписал литургическую рукопись (РНБ. Греч. 217) в *Каламонском* монастыре во имя Пресв. Богородицы, располагавшемся, возможно, также на О.; в 1049/50 г. там же еще одну рукопись переписал мон. *Савва* (Laurent. S. Marco. 787).

Лит.: *Hergès A.* Le monastère des Agaures // EO. 1899. T. 2. N 5. P. 230–238; *Menthon B.* Une terre de légendes: L'Olympe de Bithynie: Ses saints, ses couvents, ses sites. P., 1935; *Stiemon D.* Notice sur S. Jean Higoumène du monastère de Kathara // REB. 1970. T. 28. P. 111–127; *Mango C., Ševčenko I.* Some Churches and Monasteries on the Southern Shore of the Sea of Marmara // DOP. 1973. Vol. 27. P. 235–277; *Janin.* Grands centres. P. 127–214; *Cheyne J.-C., Flusin B.* Du monastère Ta Kathara à Thessalonique: Théodore Stoudite sur la route de l'exil // REB. 1990. T. 48. P. 193–211; *Auzépy M.-F.* Les monastères // La Bithynie au Moyen Âge / Éd. B. Geyer, J. Lefort. P., 2003. P. 431–458. (Réalités Byzantines; 9); *eadem.* Campagne de prospection 2005 de la mission Monastères byzantins de la côte sud de la Marmara // Anatolia Antiqua=Eski Anadolu. Istanbul, 2006. T. 14. P. 369–398; *eadem.* Survey of the Byzantine Monasteries of the South Coast of the Sea of Marmara // 23. Ara tirma Sonuçları Toplantısı (30 Mayıs – 3 Haziran 2005, Antalya). Ankara, 2006. P. 23–34; *eadem et al.* A propos des monastères de Médikion et de Sakkoudiôn // REB. 2005. T. 63. P. 183–194; *eadem et al.* Campagne de prospection 2006 de la mission Marmara // Anatolia Antiqua. 2007. T. 15. P. 335–369; *eadem et al.* Campagne de prospection 2008 de la mission Marmara // Ibid. 2009. T. 17. P. 427–456; *Belke K.* Heilige Berge Bithyniens // Heilige Berge und Wüsten: Byzanz und sein Umfeld: Referate auf dem 21. Intern. Kongress für Byzantinistik (London, 21.–26. Aug. 2006) / Hrsg. P. Soustal. W., 2009. S. 15–24.

А. Ю. Виноградов

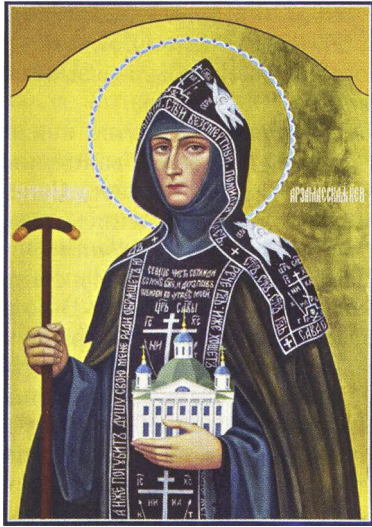
ОЛИМПИАДА (Стригалёва Ольга Васильевна; 29.06.1771 (по др. сведениям – 1773), Кострома – 6.08.1828, Киев), прп. (пам. 6 авг., 2 сент.), местнотчимая св. Киевской епархии, схим., настоятельница Арзамасской

Алексеевской общины, сложившейся на месте арзамасского Новодевичьего Алексеевского мон-ря. Род. в семье известного костромского купца *Василия Ивановича Стригалёва* и его супруги *Прасковьи Ивановны*.

Согласно одной из версий жизнеописания, благочестивая *О. В. Стригалёва* не могла открыть своей склонности к монашеской жизни родителям и обратилась за духовным советом к схим. *Марфе* (Протасьевой; в миру *Мария Петровна*), настоятельнице Арзамасской Алексеевской общины, к-рый получила в письме от 31 дек. 1790 г. Укрепившись в намерении стать монахиней, *Ольга* ушла из дома в ночь на 2 авг. 1792 г., а затем поступила в Алексеевскую общину. Схим. *Марфа* охотно приняла ее, но, узнав, что родители *Ольги* разыскивают дочь, убедил ее вернуться домой. Через 8 месяцев *Ольге* удалось получить родительское благословение, и 17 марта 1793 г. она была принята в ту же обитель. 17 марта 1795 г. *О. В. Стригалёва* была пострижена в монашество с именем *Олимпиада*, а через неск. лет с тем же именем – в схиму. Постриг проходил тайно, т. к. на тот момент Алексеевская община не имела офиц. статуса. Несмотря на то что с 1813 г. община была утверждена в качестве самостоятельной, в офиц. документах *О.* называлась мирским именем и им же подписывала личные письма.

30 апр. 1813 г. схим. *Марфа* (Протасьева) скончалась, и сестры единодушно избрали новой настоятельницей *О.*, но она со слезами упросила их изменить решение. Настоятельница стала пожилая сестра *Матрона Емельянова*, к-рая умерла, пробыв в должности, по данным разных источников, от 6 до 10 недель. Когда сестры снова обратились к *О.* с просьбой возглавить обитель, она заперлась в келье, и убедить ее смогла только проживавшая в общине прозорливая юродивая *Елена Афанасьевна Дертьева*. 14 мая 1813 г. указом Нижегородской духовной консистории *О.* была утверждена в должности настоятельницы Арзамасской Алексеевской общины и управляла ею до конца жизни. 13 авг. 1813 г. назначение *О.* было подтверждено резолюцией *Моисея (Близнецова-Платонова)*, еп. Нижегородского и Арзамасского.

О. придерживалась правил полного нестяжания и воздержания, с терпением и любовью управляла оби-



Прп. Олимпиада.

Икона. 2016 г.

Иконописец А. А. Беляев

(Воскресенский собор, Арзамас)

телью, обладала красноречием и даром убеждения. Она также имела прекрасную память, читала наизусть Псалтирь и отрывки из Свящ. Писания. За 15 лет, в течение к-рых она управляла обителью, Арзамасская община стала широко известна по всей России. О. была наставницей 5-й и 7-й настоятельниц общины, Марфы (Пирожниковой) и Варвары (Вильбронд), среди ее духовных чад был прп. *Антоний (Медведев)*; вполс. архимандрит *Троице-Сергиевой лавры*).

В 1821 г. был перестроен и украшен Вознесенский храм с приделом в честь Казанской иконы Божией Матери. О. не только подготовила план перестройки и заранее собрала необходимые материалы, но и руководила работами, побудив сестер личным примером помогать в строительстве. 6 июня 1821 г. было получено разрешение на перестройку храма от епархиального начальства, а 28 авг. в новоосвященном храме уже совершались богослужения (*Четыркин*. 1887. С. 68). При О. усердием благотворителей в Вознесенском храме помимо главного было устроено 5 приделов (еще 2 придела в 1841–1842, во время настоятельства Марфы (Пирожниковой)). О. приобрела для общины часть Животворящего Креста Господня и 35 частиц мощей, которые хранились в Вознесенском храме в ковчеге, пожертвованном обители шуйским купцом В. М. Киселёвым. За время ее настоятельства на территории общины были построены 3 каменных корпуса, один

из них — на средства ее отца. Также при О. в 1825 г. на пожертвования московской купчихи П. И. Мухиной был возведен больничный корпус, в вост. крыле к-рого располагалась церковь с 2 престолами: главный, во имя прп. Иоанна Лествичника и вмц. Варвары, освящен в 1826 г., придельный, в честь иконы Божией Матери «Неопалимая Купина», освящен в 1827 г. Вокруг обители была возведена каменная стена с 5 башнями (северная и восточная стороны не окончены), а также устроены деревянная мельница и колодец, приобретены участки земли для огородов.

В 1827 г. О. просила разрешения Нижегородского и Арзамасского еп. *Афанасия (Протопопова)* на паломничество в Киев, но еп. Афанасий не отпустил ее. Она неоднократно видела сны, в к-рых преподобные Антоний и Феодосий Печерские призывали ее в *Киево-Печерскую лавру*, и когда после очередного явления вновь обратилась к епископу, получила благословение. 14 июня 1828 г. О., будучи уже тяжелобольной и малоподвижной, отправилась в путь в сопровождении неск. монахинь и прибыла в Киев 3 июля. 11 июля, в день празднования памяти св. равноап. кнг. *Ольги (Елены)*, О. причастилась в Великой Церкви лавры и посетила Ближние пещеры. После этого состояние ее здоровья резко ухудшилось. 6 авг. по благословению митр. Киевского и Галицкого *Евгения (Болховитинова)* лаврский иером. Логгин, духовник О., причастил ее, соборовал и прочитал над ней отходную молитву. Сразу после того как он ушел, ок. 9 ч. вечера, О. мирно скончалась. По распоряжению митр. Евгения ее отпевание и погребение совершены в лавре, она была похоронена возле ц. Рождества Пресв. Богородицы в Дальних пещерах.

Мощи О. были обретены по благословению Вышгородского архиеп. *Павла (Лебеда)* в ночь на 15 сент. 1999 г. (2 сент. ст. ст.). Рапорт Киевскому митр. *Владимиру (Сабодану)* и Свящ. Синоду УПЦ о канонизации О. подал наместник киевского в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы мужского монастыря архим. Дамиан (Давыдов; вполс. епископ Фастовский). 8 мая 2008 г. Синод УПЦ благословил местное почитание О. в Киевской епархии в лике преподобных и установил ее память в день преставления. Гроб-

ница с мощами О. помещена в главном храме киевского Введенского мон-ря.

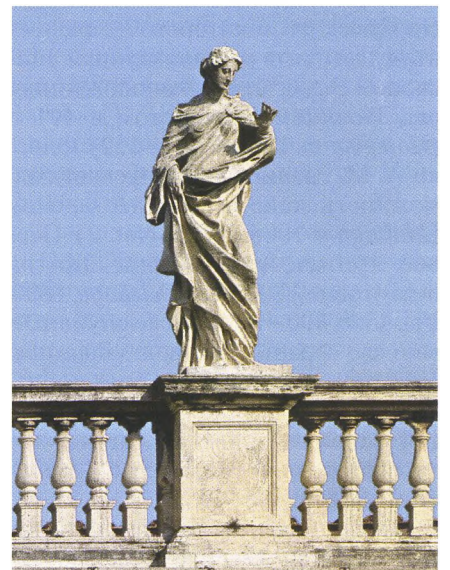
Ист.: Краткое описание жизни настоятельниц Арзамасской Алексеевской общины О. В. Стригалёвой, во инокинях Олимпиады. СПб., 1866.

Лит.: *Четыркин И. Н.* Ист.-стат. описание Арзамасской Алексеевской жен. общины. Н. Новг., 1887; *Щегольков Н. М.* Ист. сведения о г. Арзамасе. Арзамас, 1911; *Дёжнева О. В.* Настоятельница Арзамасской Алексеевской общины схим. Олимпиада // Нижегородская старина. 2004. Вып. 8. С. 7–11; *Мигунова Т. Л.* Возвращенные имена православ. Арзамаса // Лит. об-во «Арзамас»: культ. диалог эпох: Мат-лы междунар. науч. конф. 2–4 июня 2005 г. Арзамас, 2005. С. 212–219.

О. В. Хабарова

ОЛИМПИАДА [греч. Ὀλμπιάδα] († 25 июля ок. 408), св. диаконисса К-польская (пам. 25 июля).

Источники. Сведения об О. содержатся в «Диалоге Палладия, епископа Еленопольского, с Феодором, римским диаконом, повествующем о житии блаженного Иоанна, епископа Константинопольского, Златоуста» (ВНГ, N 870; *Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost.* 16–17 // SC. 341. P. 319–352), написанном ок. 408 г., в «Лавсаике» еп. Палладия, составленном ок. 419–420 гг. (*Pallad. Hist. Laus.* 56), в Житии О. (ВНГ, N 1374–1375; СРГ, N 6040), созданном, вероятно,



Св. Олимпиада К-польская. Скульптура Д. М. де Росси на карнизе собора св. Петра в Риме. 1667–1668 гг.

Фото: www.stpetersbasilica.iuf

в 1-й пол. V в. (*Honigmann*. 1953. P. 111–112; *Malingrey*. 1968. P. 100), и в «Церковной истории» Созомена сер. V в. (*Sozom. Hist. eccl.* VIII 2–28). Никифор Каллист († ок. 1335 г.),

используя более ранние источники, расширил повествование об О. дополнительными подробностями о ее щедрости, ее духовной связи со свт. Иоанном Златоустом, ее ссылке в Никомидию, смерти и о почитании мощей святой (*Niceph. Callist. Hist. eccl. XIII 24*).

Житие О. создано анонимным автором, к-рый свидетельствует о себе как об очевидце описанных им событий, духовном друге *диаконалиссы*, тесно связанном с ее семьей и позаботившемся, согласно желанию святой, о раздаче ее имущества (*Malingrey. 1968. P. 442*). При составлении Жития автор использовал «Диалог...» Палладия и практически дословно перенес оттуда рассказ об О., поменяв лишь настоящее время на прошедшее, т. к. Житие в отличие от «Диалога...» было написано уже после кончины диаконалиссы. Также автор обращался к «Лавсаику» Палладия. Ж. Буске считал, что Житие было написано во 2-й пол. V в. (*Bousquet. 1906. P. 231*). Э. Хонигман опроверг данную т. зр. и пришел к выводу, что текст был составлен ок. 440 г. По мнению исследователя, автор Жития является одним лицом с создателем расширенной редакции «Лавсаика» (т. н. редакция В), под которым надо понимать Ираклида, еп. Нисского, и которого не следует отождествлять с одноименным епископом Эфесским, рукоположенным свт. Иоанном Златоустом в 401 г. (*Honigmann. 1953. P. 111–122*). Однако А. М. Малингрей допускает возможность такого отождествления (*Malingrey. 1968. P. 395. Not. 2*). Первое критическое издание Жития подготовил И. Делеэ (*Delehay. 1896. Vol. 15. P. 400–423*), Буске опубликовал его франц. перевод (*Bousquet. 1906*); более позднее критическое издание с привлечением новых рукописей и с включением франц. перевода подготовила Малингрей (*Malingrey. 1968. P. 406–448*).

Также источником сведений об О. являются 17 писем, адресованных ей свт. Иоанном Златоустом после его изгнания из К-поля (*Ioan. Chrysost. Epistulae ad Olympiadem 1–17; CPG, N 4405; PG. 52. Col. 549–622; Malingrey. 1968. P. 106–389; рус. пер.: Творения. Т. 3. Кн. 2. С. 565–649*).

Сохранился рассказ о перенесении мощей О. (ВНГ, N 1376; CPG, N 7981), составленный игум. Сергией при К-польском патриархе Сергии (610–638) и известный по рукописи

XI–XII вв. (Paris. gr. 1453. Fol. 210–214v). Буске, опубликовавший франц. перевод текста (*Bousquet. 1907*), более точно обозначил время создания этого сочинения — 630 г. и опроверг мнение Никифора Каллиста (*Niceph. Callist. Hist. eccl. XIII 24*) о том, что Житие и рассказ о перенесении мощей были написаны одним автором, т. е. игум. Сергией. При этом Буске допустил возможность того, что 11-я глава Жития, в к-рой говорится о чудесном перенесении останков святой в мон-рь св. ап. Фомы, является более поздней вставкой, выполненной в основном ею мон-ре Сергией или кем-то другим. По мнению исследователя, одиннадцатая глава должна была подготовить почву для появления нового повествования о 2-м перенесении мощей святой (*Bousquet. 1907. P. 256–258*). Рассказ о перенесении мощей издал Делеэ (*Delehay. 1897. Vol. 16. P. 44–51*).

Жизнь. О. происходила из знатной семьи К-поля. Ее дед Флавий Авлавий был родом с Крита, из низкого сословия, однако благодаря личным заслугам стал одним из важнейших сенаторов при имп. *Константине I Великом* (306–337) и пользовался его расположением; с 329 по 337 г. занимал должность префекта претория; вместе с Юнием Бассом был консулом в 331 г.; исповедовал христианство (Fl. Ablabius. 4 // PLRE. Vol. 1. P. 3–4). После смерти Константина Авлавий был отстранен от власти и убит в 337 г. Дочь Авлавия Олимпиада была невестой Константа I (337–350), после смерти к-рого вышла замуж за царя Армении Аршака III (ок. 350 — ок. 364 или 339–369) (*Amm. Marc. Res gest. XX 11. 1–3; Arsaces III // PLRE. Vol. 1. P. 109*). Возможно, Олимпиада была сестрой матери О. (*Malingrey. 1968. P. 14*), более вероятно, — сестрой отца О. по имени Селевк (*Bernardi. 1984. P. 356*). Селевк был ритором (356), занимал важный пост («из числа комитов») при имп. дворе, сопровождал имп. Юлиана Отступника в военный поход против персов в 363 г., в 364/5 г. осужден на изгнание, скончался вскоре после 365 г. (*Selevcus. 1 // PLRE. Vol. 1. P. 818–819*). Либаний хвалит Селевка за его усердие в украшении жертвенников, храмов и статуй богов, из чего следует, что отец О. был язычником (*Lib. Ep. 770 // Libanii Opera. T. 10. P. 693–694*; сохранились и др. письма Либания, адресованные Селевку: *Lib. Ep. 342,*

499, 696, 770 // *Ibid. P. 323, 474–475, 633, 693–694*). Мать О. Александра, вероятно, также была язычницей (*Delmaire. 1991. P. 145*).

Год рождения О. точно неизвестен: Р. Дельмер на основании писем Либания, к-рый поздравил Селевка и Александру с рождением дочери (*Lib. Ep. 734, 770 // Libanii Opera. T. 10. P. 659–660, 693–694*), считает, что святая род. в 361/2 г. В пользу этой версии говорит тот факт, что, согласно источникам, имп. *Феодосий I Великий* (379–395) лишил О. права распоряжаться имуществом до тех пор, пока ей не исполнится 30 лет, и вернул его святой после своего прибытия в 391/2 г. из военного похода против узурпатора Максима (*Delmaire. 1991. P. 145*). Буске и др. исследователи предлагают датировать рождение О. в более широком интервале — между 360 и 370 гг. (*Bousquet. 1906. P. 226*).

На основе писем свт. Григория Богослова (*Greg. Nazianz. Ep. 128, 129, 130 // PG. 37. Col. 221–225*) принято считать, что рано осиротевшая О. (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 17 // SC. 341. P. 342*) была отдана под опеку префекту К-поля, имя к-рого в Патрологии Ж. П. Миня передано как Прокопий, однако в новых критических изданиях, осуществленных с привлечением большего числа рукописей, оно исправлено на Виталиан (Виталий) (см.: *Greg. Nazianz. Briefe / Hrsg. P. Gallay. B., 1969. S. 140*). Исходя из сведений, содержащихся в поэме свт. Григория «К Олимпиаде» (*Idem. Carm. ad Olympiadem. 6 // PG. 37. Col. 1549*), в научной литературе обычно указывается, что воспитанием О. занималась Феодосия, родная сестра Амфилохия Иконийского (340 или 345 — после 394) и кузина свт. Григория Богослова, к-рая была одной из наиболее образованных женщин того времени (*Malingrey. 1968. P. 15*). Дельмер предположил, что такой выбор в вопросе воспитания был сделан в связи с тем, что еп. Амфилохий, как и отец О., в юности обучался ораторскому искусству (*Delmaire. 1991. P. 145*). Согласно гипотезе Ж. Бернарди, Феодосия была женой старшего брата О. Авлавия, поэтому после смерти родителей О. стала жить и воспитываться в семье брата (*Bernardi. 1984. P. 355*). У Авлавия и Феодосии был сын Селевк (*Selevcus. 2 // PLRE. Vol. 1. P. 819*), которому посвящена поэма, ошибочно

приписываемая свт. Григорию Богослову (*Greg. Nazianz. Carm. ad Seleucum. 8 // PG. 37. Col. 1577–1660*), тогда как ее автором является свт. Амфилохий, еп. Иконийский (*Cosm. Indic. Topogr. chr. VII 68*; см.: *Quasten. Patrology. Vol. 3. P. 298*); в конце поэмы автор просит Селевка приветствовать его тетю Олимпиаду. Дельмер считает, что Селевк был сыном не брата О., а ее родной или сводной сестры (дочери Виталиана; *Delmaire. 1991. P. 144*). Возможно, религ. воспитанием О. занимался свт. Григорий Богослов (*Malingrey. 1968. P. 15*), к-рый во время своего пребывания в К-поле (379–381) жил в доме Феодосии (*Greg. Nazianz. Or. 26 // PG. 35. Col. 1249; Bernardi. 1984. P. 354*).

В кон. 384 г. О. вышла замуж за Небридия (*Nebridius. 2 // PLRE. Vol. 1. P. 620*; о датировке свадьбы см.: *Tillemont. Mémoires. T. 11. P. 629–630; Delmaire. 1991. P. 145. Not. 69*), комита частного имущества (*comes rei privatae*) в 382 г. и префекта К-поля в 386 г. (Небридий упомянут в законе от 29 июня 386 — *СТh. III 4*). Исследователи считают, что в письме свт. Григория Богослова к Виталиану (*Greg. Nazianz. Ep. 193 // PG. 37. Col. 316*) речь идет именно о свадьбе О. и Небридия; святитель объяснил свое отсутствие болезнью и поздравил молодоженов (*Malingrey. 1968. P. 17*). Свадебным подарком свт. Григория стала его увещательная поэма «К Олимпиаде» (*Greg. Nazianz. Carm. ad Olympiadem. 6 // PG. 37. Col. 1542–1550*), в к-рой он дал мудрые советы, касающиеся манеры одеваться, поведения с мужем, обязанностей хозяйки дома и отношений с посторонними людьми. Однако Н. Маклин попытался доказать, что в письмах свт. Григория к Виталиану (*Idem. Ep. 193, 194 // PG. 37. Col. 316–317*) и в его поэме «К Олимпиаде» речь идет о др. Олимпиаде, родной дочери Виталиана, к-рая, как и Феодосия, жила со своим отцом в Каппадокии, в окрестностях Назianza, а не в К-поле; т. о. исследователь опровергает общепринятую теорию о воспитании О. Феодосией и о посвящении именно ей поэмы свт. Григория (*McLynn. 1998. P. 228–230*). В «Диалоге...» Палладия говорится, что брак О. продлился не более 20 месяцев (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 16–17 // SC. 341. P. 342*), в Житии сказано, что О. была замужем «немного дней», «не более года» (*Malingrey. 1968. P. 408,*

410; Небридий скончался в 386 — *Ibid. P. 18*). На основе сведений из письма свт. Иоанна Златоуста к О. (*Ibid. P. 170*) в источниках утверждается, что, несмотря на замужество, О. сохранила девство и «поистине не разделила ни с кем ложе» (*Ibid. P. 408, 410; Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 17. 134 // SC. 341. P. 342; Idem. Hist. Laus. 56; Sozom. Hist. eccl. VIII 9; Niceph. Callist. Hist. eccl. XIII 24*). Молодая вдова выделялась знатностью происхождения, была богата, красива и получила прекрасное образование, однако она не желала во второй раз вступать в брак (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 16–17 // SC. 341. P. 342–344; Malingrey. 1968. P. 410*). Император Феодосий, услышав о раннем вдовстве О., вознамерился выдать ее замуж за своего родственника из Испании, по имени Еллидий (*Helpidius. 9 // PLRE. Vol. 1. P. 416*), но О. отказала, заявив, что, если бы Богу было угодно ее замужество, Он не лишил бы ее 1-го супруга (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 16–17 // SC. 341. P. 344; Malingrey. 1968. P. 411–412*). По мнению Малингрей, этот эпизод произошел между 386 (смерть Небридия) и 388 (победа имп. Феодосия в войне против узурпатора Максима) годами (*Malingrey. 1968. P. 411–413. Not. 4*); Дельмер датирует событие временем до отправления Феодосия на войну в авг.—сент. 387 г. (*Delmaire. 1991. P. 146*). Император приказал префекту города забрать все имущество О. под охрану до тех пор, пока ей не исполнится 30 лет. О. возблагодарила Бога и ответила императору, что он совершил для нее благодеяние, освободив от тяжелого бремени богатства и от заботы о его раздаче. Тем самым Феодосий избавил О. от суетной славы, с к-рой могла быть связана ее благотворительность (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 16–17 // SC. 341. P. 344–346; Malingrey. 1968. P. 412–414*). Префект, воспользовавшись вверенными ему полномочиями, также лишил О. возможности общаться с епископами и посещать богослужения. Свт. Иоанн Златоуст подчеркивал в письмах, что О. проявила в этих обстоятельствах высоту смирения (*Malingrey. 1968. P. 327–330*). Когда император пришел с войны против Максима (в 391/2) и услышал об аскетичной жизни О., он приказал вернуть ей право распоряжаться своим состоянием, к-рое она впосл. употребила на

служение Богу и ближним (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 16–17 // SC. 341. P. 346; Malingrey. 1968. P. 414*). Иоанн Златоуст восхищался бескрайней щедростью О., сравнивая ее с океаном (*Malingrey. 1968. P. 198*).

Вероятно, в 397 г. свт. *Нектарий*, архиеп. К-польский (381–397), по-святил О. в диакониссы ц. Св. Софии в К-поле (*Sozom. Hist. eccl. VIII 1*), хотя она не достигла канонического возраста 60 лет, предписанного ап. Павлом (ср.: 1 Тим 5. 9) и подтвержденного имп. Феодосием (постановление от 21 июня 390: *СТh. XVI 2. 27*). После возведения на архиепископскую кафедру свт. Иоанна Златоуста (дек. 397 или февр. 398) и начала дружбы с ним О. всецело следовала учению святителя. Она пожертвовала ему деньги, все свое недвижимое имущество, к-рое находилось в провинциях Фракии, Галатии, Каппадокии Первой и Вифинии. Также О. отдала свт. Иоанну свои дома, располагавшиеся в К-поле: один — недалеко от ц. Св. Софии, называемый домом Олимпиады, с термами, «силигнарием» (вероятно, мельница или склад муки) и др. примыкающими к нему постройками, второй, в котором она жила сама, — находившийся рядом с общественными термами Константина (недалеко от ц. св. Апостолов; см.: *Janin R. Constantinople byzantine. P. 1950. P. 213, 346*), и третий, т. н. дом Евандра, а также все свои загородные имения (*Malingrey. 1968. P. 416, 418*).

О. основала мон-рь с юж. стороны ц. Св. Софии, а затем пристроила к нему вход, к-рый проходил через нартекс ц. Св. Софии. Сначала О. собрала в обители 50 своих кувикулярий, потом туда пришли 3 девы: родственница О. Елисанфия с сестрами Мартирией и Палладией, к-рые пожертвовали мон-рю все свое имущество. В обитель также пришла племянница О. Олимпия со многими др. женщинами из сенаторского сословия и проч. девами. В итоге общее число живущих в мон-ре дев составило 250 чел. (*Ibid. P. 418, 420*). О. через посредство свт. Иоанна отдала в пользование ц. Св. Софии оставшееся у нее недвижимое имущество, к-рое было рассеяно по всей провинции, а также передала храму свое право на получение общественного продовольствия (речь идет о снабжении продуктами, которые

получали граждане, имевшие дома; такое право было введено имп. Константином вслед за рим. постановлением (*annonae civicae*), СTh XIV 17. 1, 10–13). Свт. Иоанн посвятил в диакониссы Елисанфию, Мартирию и Палладию, чтобы вместе с О. они непрерывно несли свое служение в мон-ре (*Malingrey*. 1968. P. 420).

Автор Жития восхищался постоянной аскезой, бдениями, славословиями Бога, к-рые практиковались в обители О. Ни мужчинам, ни женщинам не позволялось входить в монастырь, за исключением свт. Иоанна, который посещал насельниц и наставлял их. О. со своей стороны, подражая женам, служившим Христу (см.: Лк 8. 2–3), посылала святителю все необходимое для повседневной жизни в епископию, которую отделяла от монастыря лишь стена. Перед отъездом в ссылку свт. Иоанн Златоуст дал наставления О., 2 диакониссам, Пентадии и Прокле, а также Сильвине, вдове Нибридия (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 10 // SC. 341. P. 206–208*). О. терпела нападки со стороны противников свт. Иоанна: Феофил, еп. Александрийский, порицал ее за то, что она дала приют монахам, к-рых тот изгнал из Нитрийской пустыни (*Idem. 16 // Ibid. P. 320–324*). После того как святитель был отправлен в ссылку, О. не переставала заботиться о нем и о его спутниках (*Malingrey*. 1968. P. 422). Она обращалась к имп. чиновникам и священнослужителям, чтобы они помогли добиться возвращения свт. Иоанна. В результате таких действий О. вызвала на себя гнев со стороны противников святителя, к-рым удалось привлечь ее к суду (*Ibid. P. 424*). Поводом послужил пожар, вспыхнувший в ц. Св. Софии летом 404 г., однако обвинение в поджоге ввиду отсутствия улики с О. было снято. Зимой 404/5 г. она слегла, т. к. ее здоровье было подорвано интригами и огорчениями. Но и в таком положении она продолжала наставлять всех приходивших к ней. По словам Иоанна Златоуста, она стала для К-поля «оплотом, портом, крепостной стеной» (*Ibid. P. 318*). Вероятно, в кон. 404 г. ее вновь вызвали к префекту К-поля, к-рый пытался принудить О. вступить в общение со свт. Арсакием (404–405), назначенным на К-польскую кафедру вместо свт. Иоанна. После того как диаконисса отказалась выполнить это повеление, на

нее был наложен большой штраф, и в 405 г. она удалилась из К-поля в Кизик (*Sozom. Hist. eccl. VIII 24. 4–7*), затем была отправлена в Никомидию, где, согласно Житию, провела остаток дней, по-прежнему предаваясь строгой аскезе и исполняя монашеское правило. В течение 407 г. она была истощена физически и морально из-за страданий и одиночества. Иоанн Златоуст ободрял ее, в письмах сообщал новости о самом себе и высказывал надежду на скорую встречу (*Malingrey*. 1968. P. 368). Перед смертью она вверила паству Марине, своей родственнице и духовной дочери (*Ibid. P. 426; Niceph. Callist. Hist. eccl. XIII 24*). Согласно Житию, О. скончалась 25 июля, при имп. Аркадии (395–408) (*Malingrey*. 1968. P. 430). Буске считал, что ее кончина произошла ок. 408 г. (*Bousquet. 1906. P. 230*), по мнению Малингрей, О. скончалась после 408 г., согласно Дельмеру, — в 407 или 408 г. (*Delmaire. 1991. P. 146*).

После смерти О. явилась во сне епископу Никомидии (известно, что в 408 это был Пансофий — в 401 его рукоположил свт. Иоанн Златоуст — *Sozom. Hist. eccl. VIII 6*; однако, по мнению Малингрей, эти сведения из Жития не заслуживают доверия, поэтому не следует отождествлять епископа из Жития с историческим лицом — *Malingrey. 1968. P. 428. Not. 1*), повелела положить ее тело в гроб и спустить в море; в месте, где по воле Божией лодка с гробом остановится, следовало ее похоронить. Епископ исполнил волю усопшей: около полуночи лодка пристала к берегу напротив мон-ря св. ап. Фомы во Врохфи (вероятно, мон-рь располагался на азиатской стороне Босфора, в совр. р-не Кандилли или Ваникёй — *Janin R. Constantinople byzantine. P., 1950. P. 441*), о чем игумену было дано указание во сне. При большом стечении клира и мирян останки святой погребли в этом монастыре. У ее могилы происходили исцеления от различных болезней (*Malingrey. 1968. P. 426–430*).

После кончины О. устроенным ею мон-рем руководила Марина, а после ее смерти абатиссой была избрана диаконисса Елисанфия (*Ibid. P. 432–434*). В конце Жития автор восхваляет добродетели О.: святая помогала церквам, мон-рям, заботилась о бедных, узниках, а также об изгнанниках и достигла вершин милосердия и смирения. Ее жизнь была

лишена суетной славы, нрав — хитрости, внешность — украшений, ночные бдения — сна. О. отличалась благородием, скромностью, невозмутимостью, простотой, великодушием, носила безыскусную одежду. Для нее были характерны воздержание, прямота суждений, неиссякаемая надежда на Бога. Диаконисса не вкушала мясо и редко мылась. Если же в этом возникала необходимость, то она опускалась в воду, не снимая одежды, т. к. стыдилась собственного тела (*Ibid. P. 434–436*). О. служила свт. Нектария К-польскому, к-рый прислушивался к ее советам в церковных вопросах; также она помогала и жертвовала земли и деньги Амфилохию, еп. Иконийскому, Оптиму, еп. Антиохийскому (присутствовал на соборе в К-поле в 381 — *Sozom. Hist. eccl. V 8*; вероятно, † после 391), Петру, еп. Севастийскому, и Григорию, брату свт. Василия (по мнению Малингрей, автор Жития имеет в виду свт. Григория Нисского, тогда как в «Диалоге...» Палладия, в к-ром пояснение «брат Василия» относится к Петру, подразумевает свт. Григорий Богослов), Еуфанию Кипрскому, еп. Констанции (367–403), и многим другим епископам по всей империи. Когда Оптим скончался в К-поле, она закрыла ему глаза. О. во всем помогала Антиоху, еп. Птолемаидскому, Акакию, еп. Веррийскому (ок. 332 — ок. 436), и Севериану, еп. Габальскому, а также всем клирикам города, аскетам и девам (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 16–17 // SC. 341. P. 346–348; Malingrey. 1968. P. 436–438. Not. 1*).

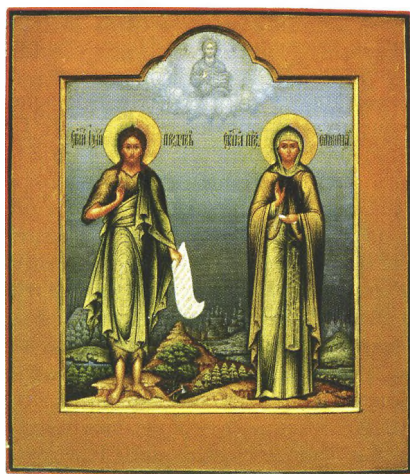
Согласно рассказу о перенесении мощей О., во время восстания «Ника» (январь 532) основанный диакониссой мон-рь был полностью сожжен, его насельники бежали в ц. вмч. Мины (о ней см.: *Janin. Églises et monastères. P. 333–335*) и прожили там 6 лет, т. к. рядом находились «оружейный дом» и мельница, где монахи могли получить некоторое облегчение в своих нуждах. Имп. Юстиниан I (527–565) восстановил и заново освятил обитель в день Рождества Христова 537 г. Император снабдил обитель водой, продовольствием и передал ей церковную утварь. Через неск. лет из-за нашествия персов (между 616 и 626) при имп. Ираклии (610–641) был разрушен мон-рь св. ап. Фомы во Врохфи, где покоились мощи О. Игум. Сергия поспешила

туда и забрала мощи О., уцелевшие благодаря тому, что они оказались в резервуаре с водой, к-рая, по словам Сергии, была обагрена кровью. Ночью, когда Сергия находилась во Врохфи, О. явилась во сне одной из сестер мон-ря и заверила, что больше не покинет свою обитель. Игуменья бережно перевезла останки О. в К-поль и сообщила об этом патриарху Сергию, к-рый созвал многочисленный клир, чтобы поместить останки О. в ее обители. Когда во время процессии свящ. Иоанн взял в руки мощи, из них хлынула кровь, окропившая его лицо и ткани, в которые должны были завернуть святую. То же самое произошло и с др. клириком, так что все присутствующие прославили Бога, увидев это чудо. Впосл. от мощей О. происходили многочисленные исцеления и изгнания бесов.

Дальнейшая история мон-ря О. неизвестна. Никифор Каллист писал, что обитель находилась между церквами Св. Софии и св. Ирины (*Niceph. Callist. Hist. eccl. XIII 24*), т. е. слева от первой из них, тогда как, согласно Житию, мон-рь О. был устроен с юж. стороны ц. Св. Софии (*Malingrey. 1968. P. 418*). Р. Жанен считал, что мон-рь располагался в юж. галерее ц. Св. Софии. Во время раскопок 1940 и 1960 гг. слева от главного входа Св. Софии были обнаружены остатки некоего мон-ря, посвященного «диакониссе». Возможно, это был мон-рь О. или же обитель в честь Пресв. Богородицы «Диакониссы» (*Janin. Eglises et monastères. P. 381*).

Почитание. Уже при жизни О. была весьма уважаема среди епископов и простого народа: свт. Григорий Нисский в 389 г. посвятил ей толкование на Песнь Песней (*Greg. Nyss. In Cant. Cantic. Prol.*); в «Лавсаике» говорится, что жители К-поля почитали ее как исповедницу (*Pallad. Hist. Laus. 56*); автор Жития также причислил О. к сонму исповедников, вероятно, за то, что она до конца дней отстаивала никейское вероисповедание (*Malingrey. 1968. P. 430–433*). Прп. *Иосиф Песнописец* († 886) составил службу в честь О.

Память О. вошла под 24 июля в Синаксарь К-польской ц. (архетип кон. X в.— *SynCP. Col. 841–842*). В Типиконе Великой ц. (кон. IX–X в.— *Mateos. Turicon. T. 1. P. 350*), в Минологии имп. Василия II (1-я четв. XI в.—



Святые
Иоанн Предтеча
и Олимпиада Константинопольская.
Икона. Кон. XIX в.
Икопосец М. И. Дикарев
(собрание В. А. Бондаренко)

PG. 117. Col. 557–560) и в многочисленных более поздних визант. синаксарях (напр., *Paris. gr. 1617, 1071 г.; Ambros. B. 133. Supl., XII в.; Bodl. Auct. T. 3. 16, 1307 г.— SynCP. Col. 841*) память святой указана под 25 июля, в некоторых визант. минеях (напр., *Paris. gr. 1575, XII в.— SynCP. Col. 844*) — под 26 июля. В синаксарных заметках имя отца О. передается по-разному: в Синаксаре К-польской ц. он назван Секундом, возможно из-за смешения с отцом Иоанна Златоуста, в Минологии имп. Василия II — Акундом.

Из визант. церковных календарей память О. под 25 июля перешла в ВМЧ свт. Макария (*Иосиф, архим. Оглавление ВМЧ. Стб. 328–329 [2-я паг.]*) и в Четьи-Минеи свт. Димитрия Ростовского, в к-рых сказание о святой несколько искажено: ее дед назван Евлавием и говорится, что его дочь Олимпиада (здесь мать О.) после смерти своего супруга арм. царя Арсака вышла замуж за Секунда. Жених О. назван сыном Невридия, их свадьба не состоялась, поэтому О. сохранила девство; в повествовании о перенесении мощей из мон-ря св. ап. Фомы в К-поль говорится, что останки святой были выброшены в море, из-за чего вода стала багряной; игум. Сергия здесь не упомянута (*Димитрий Ростовский, свт. Книга житий святых. К., 1764. Кн. 4. Л. 397 об.— 399 об.*).

В Римском мартироле (80-е гг. XVI в.) кард. Ц. Барония память О. отмечена под 17 дек. с ошибочным указанием, что святая скончалась

в К-поле (*MartRom. P. 589*). В совр. редакции Римского мартирола память О., как и в греч. церковных календарях, обозначена под 25 июля; местом кончины названа Никомидия (*MartRom (Vat.). P. 390*).

Ист.: ВHG, N 1374–1376; *Tiraboschi G. Vita di S. Olympia vedova e diaconessa. Parma, 1775; Delehaye H., ed. Vita S. Olympiadis et narratio Sergiae de eiusdem translatione // AnBoll. 1896. Vol. 15. P. 400–423; 1897. Vol. 16. P. 44–51; Bousquet J. Vie d'Olympias la diaconesse // ROC. 1906. Vol. 11. N 3. P. 225–250; idem. Récit de Sergia sur Olympias // Ibid. 1907. Vol. 12. N 3. P. 255–268; *Malingrey A.-M., éd. Jean Chrysostome: Lettres à Olympias. La Vie anonyme d'Olympias. P., 1968². (SC; 13 bis); Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 6. Σ. 105; ЖСв. Июль. С. 598–605; *Макар. Симон. Νέος Συναξ. Т. 11. Σ. 283–285 (рус. пер.: Макар. Симон. Синаксарь. 2011. Т. 6. С. 327–330)*.**

Лит.: *Meurisse M. Histoire d'Olympias, diaconesse de Constantinople. Metz, 1640; Tilletmont. Mémoires. Т. 11. P. 416–440, 629–631; Сепгий (Спасский). Месяцеслов. Т. 2. С. 223; Т. 3. С. 284; *Dacier H. St. Jean Chrysostome et la femme chrétienne au IV^e siècle de l'église grecque. P. 1907. P. 104–248; Leclercq H. Olympias // DACL. Т. 12. Col. 2064–2071; Honigmann E. Heraclidas of Nyssa // Idem. Patristic Studies. Vat., 1953. P. 104–124. (ST; 173); *Janin R. Olympia // BiblISS. Т. 9. Col. 1154–1158; Bernardi J. Nouvelles perspectives sur la famille de Gregoire de Nazianze // VChr. 1984. Vol. 38. N 4. P. 352–359; Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 364; Θεοδόρος Ε. Ὀλυμπιάς // ΘНЕ. Т. 9. Σ. 889–895; *Delmaire R. Les «lettres d'exil» de Jean Chrysostome: Études de chronologie et de prosopographie // RechAug. 1991. Vol. 25. P. 71–180; McLynn N. The other Olympias: Gregory Nazianzen and the Family of Vitalianus // ZACHr. 1998. Vol. 2. P. 227–246.****

А. Н. Крюкова

Гимнография. Память О. отмечается в Типиконе Великой церкви, отражающем особенности кафедрального богослужения К-поля IX–XI вв., 25 июля без богослужебного последования (*Mateos. Turicon. T. 1. P. 350*).

В Студийско-Алексиевском Типиконе 1034 г., представляющем древнейшую сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, О. упоминается 25 июля вместе с прп. Евпраксией, при этом главным празднуемым событием этого дня выступает успение прав. Анны, матери Пресв. Богородицы; О. посвящен канон на утрене и цикл стихир на «Господи, воззвах» (*Пентковский. Типикон. С. 356*). Такая же гимнография О. отмечена в *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в., представляющем малоазийскую редакцию Студийского устава, однако в нем служба О. и прп. Евпраксии переносится с 25 на 24 июля и поется вместе со службой мц. Христины (см.: *Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 473–474*).

В различных редакциях *Иерусалимского устава*, начиная с древнейших рукописных (напр., *Sinait. gr. 1094, XII–XIII вв.— см.: Lossky. Turicon. P. 227; Типикон серб. архиеп. Никодима 1319 г.— см.: Миркович. Типикон. Л. 1156–116а*),

а также в первопечатных (греч. Типикон 1545 г. и московский 1610, 1633 и 1641 гг.) служба О. и при. Евпраксии совершается 25 июля вместе со службой прав. Анны и рядовой службой Октоиха; набор песнопений О. и при. Евпраксии остается в целом тот же, что и в Типиконах студийской эпохи, добавляется лишь седален по 3-й песни канона (напр., см.: Типикон. М., 1610. Л. 800). В пореформенном издании московского Типикона 1682 г. (лежит в основе совр. Типикона РПЦ) служба О. и при. Евпраксии переносится на *повечерие* (либо ее можно совершить в др. время по усмотрению настоятеля).

В совр. греч. Минее служба О. отсутствует, в совр. рус. Минее назначается на повечерии: помещены общий канон О. и при. Евпраксии анонимного авторства с акростихом **Честнымъ женамъ честное пою пѣніе** 8-го гласа, прмос: **Колеснице гонителя фаравна погрѣзи**; начало: **Плотскою немощію сильнаго врага низложисте**; стихиры и седален (см.: Минее (МП). Июль. Ч. 3. С. 91–95).

По рукописям известны песнопения О., не вошедшие в совр. богослужебные книги: анонимный канон плагального 4-го (г. е. 8-го) гласа, ирмос: **Τῷ ἐκτίναξάντι ἐν θαλάσσῃ** (**Истрашемы въ мори**); начало: **Χάρτι θεῖα λελομπρυσμένη**. **Ὀλυμπιάς ἡ θαυμαστή** (Благодатно божественной украшенная, Олимпиада дивная) (АНГ. Т. 11. Р. 442–451); анонимный канон без акростиха 4-го гласа, ирмос: **Ἀνοίξω τὸ στόμα μου**. (**Ἐφῆρξ Цста моа**); начало: **Ἐψώθης ταῖς πτέρυξιν**, **Ὀλυμπιάς** (Возвысилась выше птиц, Олимпиада) (**Тацеѳон**. Σ. 254); общий канон О. и при. Евпраксии, предположительно составленный *Германом* I К-польским, без акростиха 4-го гласа, прмос: **Ἄσσομεν τῷ Κυρίῳ** (**Поимъ гдѣви**); начало: **Τιψήσομεν ἐλαξίως τὴν ἀληθῶς καλλιπάρθενον** (Почтим достойно прекрасную вонстину (деву) со 2-й песнью (*Ibidem*)).

Е. Е. Макаров

Иконография. Древнейшим рус. изображением О. может считаться фрагмент на миниатюрной иконе со святыми июля (нач. XVII в., ЦАК МДА). Святая стоит позади прав. Анны, матери Пресв. Богородицы, и девы св. Евпраксии. Ее лицо округло, голова покрыта темным платом, который напоминает монашескую одежду, как у стоящей рядом св. Евпраксии. Изображение святой имеется в лицевом Строгановском иконописном подлиннике 1-й четв. XVII в., где она названа женой, а одежды описаны как монашеские: синий клобук, зеленоватая с охристым ряса, в руках свиток и крест; святая обращена назад, а руки ее свободны, сложены в жесте моления. Святую изображали также на иконах как личную покровительницу: такие произведения многочисленны в XIX — нач. XX в. и представляют все стили — от академизма до подра-

жания древнерус. иконописи. О. изображали как молящуюся Нерукотворному образу Спасителя жену в белом головном платке, синем платье и красном плаще, руки сцеплены перед собой. Подобно одеянию др. св. жен, ее платье могло быть античным (хитон и покрывало) или монашеским. Атрибуты могли различаться, когда святая представляла в числе избранных святых, молящихся Спасителю, или одна — с крестом, с цветущей ветвью или с кадилом в руке. В произведениях, написанных по заказам старообрядцев, ее могли изображать как преподобную в соответствии с лицевым подлинником — в темном куколе, напр. в паре со св. Иоанном Предтечей на иконе письма М. И. Дикарева (нач. XX в., пыне в собр. В. А. Бондаренко), могли писать и как св. жену в красном платье и белом платке (иконы из частных собраний), что близко к предписанию руководства В. Д. Фартусова. В совр. монументальной живописи образ О. пишется подобно образам др. св. дев в визант. искусстве, напр. св. Кириаки (Недели): синие платье и плащ, лиловый головной плат, венец-стемма на голове, крест в руках.

Лит.: *Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 398; *Большаков*. Подлинник иконописный. С. 123, 195; *Фартусов*. Руководство к писанию икон. С. 362; Иконы из частных собраний: Рус. иконопись XIV — нач. XX в.: Кат. выст. М., 2004. Кат. 32.

ОЛИМПИАН [греч. Ὀλυμπιανός], еп. Византия (впосл. К-поля) (ок. 187–198). В «Краткой хронике» К-польского патриарха свт. *Никифора I* (1-я треть IX в.) указано, что О. был 16-м епископом Византия и занимал кафедру 11 лет. В списке К-польских епископов *Никифора Каллиста Ксанфопула* (XIV в.) О. упомянут только по имени, без к.-л. хронологических уточнений (PG. 147. Col. 452B). Эти сведения восходят к «Списку апостолов и учеников Господа» (ВНГ, N 151–152), автором к-рого в визант. традиции считался сщмч. *Дорофей*, еп. Тирский (III–IV вв.). Согласно Псевдо-Дорофею, О. был рукоположен в храм во имя св. Ирины. Однако в действительности закладка этой церкви относится к эпохе св. равноап. имп. *Константина* (306–337). Вероятно, автор перечня считал, что это была самая ранняя церковь в К-поле, и поэтому связывал первых епископов Византия именно с ней. В визант. традиции вся ранняя история К-польской Церкви носит легендарный характер и призвана доказать апостольское происхождение этой кафедры от ап. *Андрея*

Первозванного через его ученика св. ап. *Стахия* и череду преемников до 1-го достоверно известного епископа свт. *Митрофана I*. Сочинение Псевдо-Дорофея создавалось в несколько этапов. В оригинальный текст в средневизант. период внесли дополнения, обусловленные необходимостью церковной полемики с Римом. Аутентичность разделов о ранней истории К-польской Церкви в сочинении патриарха Никифора также вызывает сомнения. В не учтенной издателем К. де Боором рукописи Lond. Brit. Lib. Add. 19390 (нач. X в.), восходящей к оригиналу, созданному при жизни Никифора, этот раздел опущен (*Mango*. 1990. P. 3, 23–24; *Idem*. 2009. P. 166–167). Если признать, что епископские списки I–IV вв. имеют под собой историческое основание, то, отталкиваясь от обратной хронологии и зная, что епископат Митрофана I датируется приблизительно 306/7–313/4 гг., епископат О. следует отнести к 187–198 гг.

Ист.: *Boor C., de, ed.* Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani Opuscula historica. Lpz., 1880. P. 113; *Schermann T., ed.* Prophetarum vitae fabulosae. Lpz., 1907. P. 150.

Лит.: *Cuperus G.* Ad historiam chronologicam patriarcharum Constantinopolitanorum dissertatio praevia de exordio cathedrae Constantinopolitanae seu potius Byzantinae // ActaSS. Aug. T. 3. P. *1–*11; *Гедѳѳон*. Πίνακες. Σ. 95; *Mango C., ed.* Nikephoros, Patriarch of Constantinople: Short History. Wash., 1990. (CFHB; 13); *idem*. Constantinople's Mount of Olives and Pseudo-Dorotheus of Tyre // Νέα Ρώμη. Riv. di ricerche bizantinistiche. R., 2009. Vol. 6. P. 157–170.

Д. В. Зайцев

ОЛИМПИЙ, мч. (пам. греч. 30 янв., 24 сент.) — см. в ст. *Остийские мученики*.

ОЛИМПИЙ, мч. Кордульский (пам. 30 июля) — см. в ст. *Полихроний*, еп. Вавилонский, и др. мученики.

ОЛИМПИЙ, архиеп. Констанции Кипрской, предстоятель *Кипрской Православной Церкви* (ок. 446–457). Сведения о нем кратки и связаны гл. обр. с его участием в больших церковных Соборах сер. V в. В этот период острой церковно-политической борьбы Кипрская Церковь, автономия к-рой была официально подтверждена III Вселенским Собором в 431 г., развивала особенно тесное сотрудничество с Александрийской Церковью и, наоборот, должна была отстаивать свой статус от при-

тизаний Антиохии. Эта ситуация во многом предопределила поведение киприотов на *Эфесском Соборе* 449 г., на к-ром кипрскую делегацию возглавлял О. Как многие видные епископы, О. выступил с осуждением архиеп. *Флавиана* К-польского и поддержал архиеп. *Диоскора* Александрийского (ДВС. Т. 2. С. 210).

В 451 г. О. не смог принять участие в IV Вселенском Соборе в Халкидоне, вероятно, из-за болезни. На Соборе его представляли епископы Епифаний Солийский и Дидим Лапифский (АСО. Т. 2. Vol. 1 (2). P. 156, 163; Vol. 3 (3). P. 98; ДВС. Т. 2. С. 57; Т. 3. С. 57, 149). Кроме них от Кипрской Церкви присутствовали епископы Сотир Феодосианский (Неапольский), Епафродит Тамасский, а также диак. Дионисий. В то же время ряд епископов с Кипра лично на Собор не явились (Илиодор Амафунтский, Проехий Арсинойский, Фотин Хитрский). Причины столь сложной ситуации с формированием делегации Кипрской Церкви неизвестны. Уполномоченные О. епископы все соборные акты полностью подтвердили. Дела Кипрской Церкви специально Собор не обсуждал.

В 457 г. имя О. упоминается среди епископов, к-рым имп. Лев I направил *«Энциклион»*, окружное послание с вопросом об их отношении к захвату Александрийской кафедры *Тимофеем II Элуром* (Mansi. Т. 7. P. 523; ДВС. Т. 3. С. 194). Вероятно, в это же время О. скончался, поскольку в др. документах этого периода упоминается уже его преемник еп. Сабин. Лит.: *Le Quien*. ОС. Т. 2. Col. 1047; *Fedalto*. Hierarchia. Vol. 2. P. 875.

ОЛИМПИЙ [Алипий; греч. Ὀλύμπιος], 14-й еп. Византия (впосл. К-поля) (ок. 166–169). В византийской традиции вся ранняя история К-польской Церкви имеет легендарный характер и призвана доказать апостольское происхождение этой кафедры от ап. *Андрея Первозванного* через его ученика ап. *Стахия* и череду преемников до 1-го надежно засвидетельствованного епископа свт. *Митрофана I*. В различных редакциях «Краткой хроники» К-польского патриарха свт. *Никифора I* (1-я треть IX в.) представлены противоречащие друг другу сведения об О. Согласно одной редакции, он занимал кафедру 3 года и 6 месяцев, согласно другой — 13 лет и 6 месяцев. Во 2-й редакции он указан под име-

нем Алипий. Аутентичность раздела о ранней истории К-польской Церкви в сочинении патриарха *Никифора* вызывает сомнения. В неучтенной издателем К. де Боором рукописи Lond. Brit. Lib. Add. 19390 (нач. X в.), восходящей к оригиналу, созданному при жизни свт. *Никифора*, этот раздел полностью опущен (Mango. 1990. P. 3, 23–24). У Феодора Скутариота (2-я пол. XIII в.) и *Никифора Каллиста Ксанфотула* (XIV в.) О. упомянут как Алипий, занимавший престол 13 лет и 6 месяцев (PG. 147. Col. 452B). Противоречащие друг другу традиции восходят к «Списку апостолов и учеников Господа» (BHG, N 151–152), составление к-рого приписано сщмч. *Дорофею*, еп. Тирскому (III–IV вв.). В то время как в большей части учтенных издателем рукописей «Списка...» указано имя Алипий и 13 лет и 6 месяцев епископата, в рукописи Paris. Coisl. 209 на его месте упомянут О. и ему приписано 3 года и 6 месяцев епископского служения. Сочинение Псевдо-Дорофея создавалось в неск. этапов и в текст до XI в. вносились дополнения, обусловленные нуждами церковной полемики с Римом. В отсутствие стратегического исследования текста Псевдо-Дорофея и критического издания «Краткой хроники» свт. *Никифора* определить, какие сведения об О. являются более ранними, невозможно.

Ист.: Boor C., de, ed. Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani Opuscula historica. Lpz., 1880. P. 113; Schermann T., ed. Prophetarum vitae fabulosae. Lpz., 1907. P. 149; Theodori Scutariotae Chronica / Ed. R. Tocci. B.; N. Y., 2015. P. 61. (CFHB; 46).

Лит.: Cuperus G. Ad historiam chronologicam patriarcharum Constantinopolitanorum dissertatio praevia de exordio cathedrae Constantinopolitanae seu potius Byzantinae // ActaSS. Aug. T. 1. P. *1–*11; Γεδεών. Πίνακες. Σ. 94; Mango C., ed. Nikephoros, Patriarch of Constantinople: Short History. Wash., 1990. (CFHB; 13).

Л. В. Луговицкий

ОЛИМПИОДОР АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ [греч. Ὀλυμπιόδωρος] (кон. V — 1-я пол. VI в.), диакон, писатель, экзегет. Большая часть сохранившихся произведений О. А. посвящена экзегезе книг ВЗ. Одно из немногочисленных сведений биографического характера имеется в рукописи Vat. Barber. gr. 549 (IX–X вв.), содержащей текст Комментария О. А. на Книгу прор. Иеремии (CPG, N 7455; PG. 93. Col. 628–725). В манускрипте сделана приписка,

согласно к-рой О. А. был рукоположен в диакона патриархом Александрийским *Иоанном III (II) Никиотом* (505/6–516), выступавшим против решений *Вселенского IV Собора*. Сам О. А., впрочем, занимал прохалкидонскую богословскую позицию. Прп. *Анастасий Синаит* в соч. «Против монофизитов» (CPG, N 7745) приводит цитату из Слов против *Севира*, патриарха Антиохийского, написанных О. А. (CPG, N 7459; PG. 89. Col. 725–761). Он также называет О. А. «великим философом» и «Александрийским диаконом» (*Anast. Sin. Contra Monophysitas* // PG. 89. Col. 1189).

Наиболее известное произведение О. А. — Комментарий на книгу Екклесиаста («Олимпиодора буквальные толкования на Екклесиаста»; Ὀλυμπιόδωρου ὑπομνήματα εἰς τὸν Ἐκκλησιαστήν κατὰ λέξιν; CPG, N 7454; изд.: PG. 93. Col. 477–628; Boli. 2004. S. 1–106), к-рый сохранился во мн. рукописях XII–XVII вв. Самой ранней из них является рукопись Магс. gr. 22, принадлежавшая племяннику *Мануила Хрисоловра* († 1415) Иоанну, а затем *Виссариону*, митр. Никейскому († 1472). Рукопись включает также ряд др. экзегетических сочинений, среди них — «Катену на Екклесиаста», составленную *Прокопием Газским* (CPG, N 7433; изд.: Procopii Gazaei Catena in Ecclesiasten... / Ed. A. Leanza. Turnhout, 1978. P. 1–51. (CCSG; 4)), причем ее текст записан на полях Комментария О. А. (соответственно Fol. 67v — 83r и Fol. 68r — 107v). Анализ этого последнего толкования показывает, что оно не является оригинальным сочинением, но представляет собой компилятивный сборник в форме катен, хотя в тексте и отсутствуют леммы (имен толкователей в форме род. падежа), характерные для катен. Ранее в лит-ре указывалось на то, что О. А. лишь несколько расширил и дополнил «Катену на Екклесиаста» Прокопия (см.: Beck. Kirche und theol. Literatur. S. 416), однако в 80–90-х гг. XX в. не был сделан вывод об обратном влиянии: это Прокопий Газский опирался на сборник О. А. В катенарной традиции; сохранился и написанный последним Комментарий на Книгу Иова (CPG, N 7453; PG. 93. Col. 13–469; Hagedorn, Hagedorn. 1984; *Idem*. 1994, 1997; подробнее см. в ст. *Катены*).

Кроме того, О. А. составил Комментарий на Плач Иеремии (CPG,

N 7456; PG. 93. Col. 725–761), Книгу прор. Варуха (CPG, N 7457; PG. 93. Col. 761–773), послание Иеремии (CPG, N 7458; PG. 93. Col. 773–780) и на Псалмы (CPG, N 7460). Приписываемые О. А. комментарии на Притчи (CPG, N 7464; PG. 93. Col. 469–478) и на слова «Возрадуйтесь в тот день» (Лк 6. 23) (CPG, N 7463; PG. 93. Col. 780) ему не принадлежат. Соч.: CPG, N 7453–7464; PG. 89. Col. 725–761; Ibid. 93. Col. 13–780; *Hagedorn U., Hagedorn D., Hrsg.* Olympiodor, Diakon von Alexandria: Kommentar zu Hiob. B., 1984. (PTS; 24); *idem, Hrsg.* Die älteren griechischen Katenen zum Buch Hiob. B.; N. Y., 1994. Bd. 1; 1997. Bd. 2. (PTS; 40, 48); *Boli Th., Hrsg.* Olympiodor, Diakon von Alexandria: Kommentar zum Eklestias: Eine krit. Ed. Hdlb., 2004. Лит.: *Faulhaber M.* Hohelied-, Proverbien- und Prediger-Catenen. W., 1902. S. 159–166; *Beck.* Kirche und theol. Literatur. S. 416; *Hagedorn D.* Einleitung // *Idem, Hrsg.* Der Hiobkommentar des Arianes Julian. B.; N. Y., 1973. S. XX–XXII. (PTS; 14); *Quasten.* Patrology. 2006. Vol. 5. P. 350–351.

Е. А. Заболотный

ОЛИМПИОДОРА [Ὀλυμπιόδωρα], мц. (пам. визант. 13 сент.). Время, место и обстоятельства кончины О. неизвестны. Ее память была внесена в Синаксарь К-польской ц. (кон. X в.), изданный И. Делеэ. Можно предположить, что О. особо почиталась в одном из храмов столицы Византии, хотя Мученичество ее не сохранилось. В др. византийские и греческие Синаксари ее память не включена.

Ист.: SynCP. Col. 42.

ОЛИМПИОДОРА, мц. (пам. греч. 31 дек.). Память О. содержится в нек-рых визант. стихных Синаксарях (напр., Paris. gr. 1582, XIV в.—SynCP. Col. 361–362) и в греч. печатных Минеях (Венеция, 1593), где говорится, что святая пострадала в огне.

Ист.: *Νικόδημος. Συναξαριστής.* Т. 2. Σ. 451; *Μακαρ. Σίμων. Νέος Συναξ.* Т. 4. Σ. 362.

Лит.: *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 364.

ОЛИМПИОТИССЫ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ МОНАСТЫРЬ [Ἡ ἱερά μονή Παναγίας Ὀλυμπιώτισσας (Ὀλυμπιώτισσας)], женский (ранее мужской) общежительный действующий мон-рь Элассонской митрополии Элладской Православной Церкви. Расположен на юж. склоне горы Олимп, на северо-западе от г. Эласоны (Элассон; Фессалия). Самый древний и самый крупный мон-рь региона. Кафолик

кон мон-ря построен при имп. *Андронике II Палеологе* в кон. XIII в. и, вероятно, существовал еще до возникновения обители. На одной из реликвий мон-ря — резной деревян-



ночью местный пастух увидел в траве странный свет и, опасаясь приблизиться к нему, швырнул в свечение камень, после чего его руку парализовало. Подойдя, он увидел

икону Божией Матери. Пастух немедленно рассказал о случившемся односельчанам, к-рые, сбе-

жавшись в указанное место, обрели икону и торжественно перенесли ее в обитель над Элассоном. Рука пастуха исцелилась после того, как он принес

покаяние. В связи с обретением чудотворной иконы обитель стала называться «Панагия Олимпиотисса» и в ней помимо праздника Преображения Господня стали с особой торжественностью отмечать праздник Успения Пресв. Богородицы. Чудотворная икона хранится в обители и является главной почитаемой святыней. Пресв. Богородица изображена в полный рост с молитвенно сложенными руками, без Младенца Христа. Икона украшена большим серебряным окладом с изображением 2 ангелов, держащих над Пречистой Девой позолоченный венец. В верхней части оклада серебряным кругом отмечен застрявший в доске камень, к-рый пастух бросил в икону. В нижней части есть надпись о проведенной в 1893 г. реставрации образа.

Кафоликон относится к достаточно редкому архитектурному типу: одноглавый купольный храм со входом через галерею, расположенную по 3 сторонам. Мн. архитектурные черты храма встречаются в фессалоникийских храмах, напр., купол, покрытый красной и белой черепицей, сходен с куполом храма св. Апостолов в мон-ре Влатадон. Способ кладки также имеет много общего с кладкой большинства храмов Фессалии, однако отличается лучшим качеством. В зап. рукаве п-образной галереи находится древняя резная дверь — редкий образец визант. резьбы по дереву с сохранившимися следами краски и инкрустацией костью. Внутренние росписи кафоликона — одного времени с его постройкой. Иконографическая программа содержит

Монастырь Пресв. Богородицы Олимпиотиссы.
Фото: greekorthodoxreligions tourism.blogpost.com

Монастырь Пресв. Богородицы Олимпиотиссы.
Фото: greekorthodoxreligions tourism.blogpost.com

Монастырь Пресв. Богородицы Олимпиотиссы.
Фото: greekorthodoxreligions tourism.blogpost.com

Монастырь Пресв. Богородицы Олимпиотиссы.
Фото: greekorthodoxreligions tourism.blogpost.com

ветхо- и новозаветные сюжеты, двенадцатые праздники, Акафист Пресв. Богородице, изображения святых, из к-рых наиболее хорошо сохранились фигуры прп. Ефрема Сирина и мч. Феодора Стратилата, а также фигуры евангелистов Марка и Матфея. В куполе находится плохо сохранившееся изображение Христа Вседержителя. Большинство росписей, также плохой сохранности, выполнены в т. н. грузном стиле, распространенном в кон. XIII в. Иконописец, вероятно, был знаком с росписями мон-ря Протат на Афоне (ок. 1290), создание к-рых приписывается Мануилу Панселину и его артели; возможно, кафоликон расписывал кто-то из его учеников, высказываются также предположения о том, что это мог быть сам Панселин. Мн. древние иконы, хранившиеся в храме, были украдены в 1980 г. и заменены современными.

Характерной чертой наружной отделки храма являются многочисленные керамические украшения, к-рые встречаются в храмах в этой части Греции, но снаружи кафоликона О. Б. м. они представлены наиболее богато и разнообразно. В пост-визант. период с зап. стороны к кафоликону пристроили небольшое помещение (разобрано в 1960), где могли молиться женщины-паломницы: мон-рь в то время был мужским. В 1817 г. с юж. стороны к храму пристроили 2-этажное здание для укрепления стены. Оно сохранилось до наст. времени, в нем находится часовня во имя свт. *Нектария Эгинского*, митр. Пентапольского († 1920).

О. Б. м. с начала своей истории стал важнейшим духовным центром Фессалии. Обитель владела обширными земельными угодьями и недвижимостью. Во время османского ига мон-рь переживал тяжелые времена. Возрождение обители началось после обретения Грецией независимости в 1830 г. Однако в отличие от основной части Фессалии, к-рая была освобождена от турок и присоединена к Греции в 1881 г., Элассон окончательно обрел свободу лишь в результате Балканских войн в 1912 г.

В наст. время О. Б. м. — это крупный паломнический центр. Мон-рь известен обширным собранием редких книг и рукописей, основание к-рому положил Анфимий Олимпиотис. В 1777 г. он привез из Вены

ок. 400 книг богословского и филологического содержания. Каждый год 5 окт. (день освобождения города в 1912) из мон-ря выходит торжественный крестный ход с чудотворной иконой Божией Матери, завершающийся в храме вмч. Димитрия Солунского в центре Элассона (Элассона).

Лит.: *Σκουβαράς Β. Ὀλυμπιώτισσα: περιγραφή καὶ ἱστορία τῆς μονῆς. Κατάλογος τῶν χειρογράφων, χρονικά σημειώματα. Ἀκολουθία τῆς Παναγίας Ὀλυμπιώτισσης. Ἐγγραφα ἐκ τοῦ Ἀρχείου τῆς Μονῆς (1336–1900).* Ἀθήνα, 1967; *Constantinides E. C. The Wall Paintings of the Panagia Olympiotissa at Elasson in Northern Thessaly.* Athens, 1992. 2 vol.: *Λέκκος Ε. Π. Τὰ μοναστήρια τοῦ Ἑλληνισμοῦ // Πειραιάς*, 1998. Т. 1. С. 168–172; *Ἱερά Μονή Ὑπεραγίας Θεοτόκου Ὀλυμπιώτισσης: «Το Κεμπλιαρχεῖον».* Ελασσόνα, 2009; *Ὀλυμπιώτισσας Παναγίας Μονῆς // ΜΟΧΕ*. 2015. Т. 12. Σ. 94–95.

О. Н. А.

ОЛИСЕЙ ГРЕЧИН (Гречин Петрович, в иночестве Савва; † 15.03. 1230?), новгородский художник, политический и церковный деятель.

В. Л. Янин, сопоставив результаты близких по датировке новгородских археологических находок, сведения НПЛ и другие данные, отождествил неск. лиц, носивших имя Олисей и прозвище Гречин. Вероятно, О. Г. был сыном новгородского боярина Петра (Петрока) Михалковича, княжеского представителя в сместном (совместном — городском и княжеском) суде, усадьба к-рого была обнаружена в Людином конце на Троицком раскопе (усадьба Е); с ней соседствовала усадьба самого художника (усадьба А). В 80–90-х гг. XII в. О. Г. имел сан священника, был членом сместного суда, занимался иконописью. Выставлял свою кандидатуру на выборах архиепископа Новгорода и Пскова в 1193 г. (избран не был). После пожара 1209 г. переселился в Загородский конец, где в нач. 20-х гг. XIII в. был иереем ц. равноапостольных Константина и Елены на Росткине ул., для этой церкви переписал стихирарь (РНБ. Соф. 85). С 1226 г. — игумен Юрьева мон-ря (2 марта принял монашество с именем Савва, 8 марта был возведен во игумена). В 1229 г. повторно принимал участие в выборах архиепископа и снова не был избран. В 1230 г. был лишен игуменства. В том же году преставился после 6-недельной болезни. Гипотеза Янина вызывает сомнения у ряда исследователей, в первую очередь по причине разнообразия социальных ролей, при-

писываемых одному человеку (*Gippius*. 2005).

Во время археологических работ на Троицком раскопе в Новгороде в 1973–1977 гг. обнаружена усадьба, владелец к-рой держал мастерскую и занимался иконописью. С ней связаны 40 берестяных грамот, в 5 из них присутствует имя О. Г. В одной из грамот содержится именование вмч. Меркурия на греч. языке как св. воина — видимо, заготовка для иконной надписи; на др. грамоте сохранилась разметка композиции с изображением Христа с предстоящими; известна также грамота с просьбой дописать 2 иконы шестикрылых серафимов «на верх Деисусу» (выше деисусного ряда иконостаса в церкви). Среди находок, позволяющих судить о роде деятельности хозяина, — предметы художественного импорта (куски зеленой смальты для мозаик, осколки сир. стекла со следами росписи золотом, 4 перламутровых крестика), заготовки для икон — 15 дощечек (ок. 19×15,5 см; дерево использовано местное, а формы складней и досок точно соответствуют формам таких же изделий из мон-ря вмч. Екатерины на Синае или из мастерских Иерусалима), фрагменты иконных окладов из медной басмы — часть орнаментального бордюра, половинки небольшого поясного образа свт. Николая Чудотворца, накладной венец. С личностью О. Г. связывают летописное сообщение о некоем Гречине, к-рый в 1196 г. расписал находящуюся в новгородском Детинце надвратную ц. в честь Положения Ризы и Пояса Пресв. Богородицы. О том, что насельники усадьбы А занимались монументальной живописью, свидетельствуют огромные запасы охры, обнаруженные там во время археологических работ. Янин предположил, что О. Г. в 1199 г. возглавлял работу по росписям ц. в честь Преображения Господня (Спаса) на Нередице. Ученый усмотрел в образах прор. Елисея и прп. Марии Египетской патрональных святых семьи художника. Это мнение разделяет А. А. Гиппиус, но с ним не согласна Н. В. Пивоварова, изучавшая иконографическую программу росписи нередицкого храма.

Что касается прозвища Гречин, исследователи не связывают его с византийским происхождением художника: имя Олисей (в честь прор. Елисея) было распространенным

в Новгороде (некий Олисей, вероятно также художник, но более раннего времени, неоднократно упоминается в граффити на стенах собора Св. Софии — *Медьницев А. А.* Комплекс надписей художников из храма Софии Новгородской: (По мат-лам надписей-граффити XI — нач. XII в.) // КСИА. 2014. Вып. 236. С. 198–205), однако было практически неизвестно в Византии. Скорее, прозвище О. Г. может быть связано с его знанием греч. языка или периодом проживания в Византии. Реконструкция обстоятельств, позволивших О. Г. попасть в Византию, изучить язык, получить художественные навыки, позволяет предположить, что это могло произойти в начальный период его жизни и связано с его семейным окружением. После того как дочь боярина Петра, сестра О. Г., была выдана замуж за кн. Мстислава Юрьевича, сына кн. Юрия Владимировича Долгорукого от 2-го брака, она вместе с мужем в 1162 г. отправилась из Руси в К-поль, взяв с собой брата. Отца художника Гиппиус рассматривает как заказчика одного из новгородских кратиров, серебряной литургической чаши сер. XII в. из собора Св. Софии (работа мастера Косты) и иконы Божией Матери «Знамение», с к-рой связано произошедшее в 1157 г. чудо спасения города от нашествия войск Андрея Юрьевича Боголюбского, вел. кн. Владимиро-Суздальского. Трактровка фигур святых, изображенных на кратире и на обороте чудотворной иконы как патрональных, позволяет восстановить имена членов семьи О. Г., включавшей отца — боярина Петра, мать — Марию и сестру — Анастасию. Благодаря сходству стиля росписей ц. Преображения Господня на Нередице и росписей рубежа XII и XIII вв. на визант. территории, прежде всего на Св. земле и на Синае, можно говорить о тесных греко-рус. и палестино-рус. контактах, что также служит аргументом в пользу прозвища О. Г.

Ист.: НПЛ. С. 232, 269–270, 275, 278.

Лит.: *Колчин Б. А., Янин В. Л., Хорошев А. С.* Усадьба новгородского художника XII в. М., 1981; *Янин В. Л.* Открытие мастерской художника XII в. в Новгороде // Древний Новгород: История: Искусство: Археология: Новые исследования. М., 1983. С. 82–110; *Янин В. Л., Зализняк А. А.* Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1977–1983). М., 1986. № 502, 504, 506, 508, 522, 523, 531, 542, 545, 549, 551–555, 557–561, 564, 602, 603, 935; *Стерлигова И. А., сост.* Декоративно-прикладное искусство Вел. Новгорода: Худож. металл XI–XV вв.

Вел. Новгорода. М., 1996. Кат. 60–62. С. 252–253; *Лисоварова Н. В.* Фрески ц. Спаса на Нередице в Новгороде: Иконогр. программа росписи. СПб., 2002. С. 86. Примеч. 42; *Гиппиус А. А.* К биографии Олисея Гречина // Церковь Спаса на Нередице: От Византии к Руси: К 800-летию памятника / Отв. ред.: О. Е. Этингер. М., 2005. С. 99–114; *Этингер О. Е.* Заметки о греко-рус. иконописной мастерской в Новгороде и росписях в Спасо-Преображенской ц. на Нередице // Там же. С. 115–143; *Хорошев А. С.* Олисей // Вел. Новгород: Энцикл. слов. СПб., 2009. С. 368–369.

М. А. Маханько

ОЛОМОУЦКО-БРНЕНСКАЯ ЕПАРХИЯ [чеш. Olomoucko-brněnská eparchie] *Чешских земель и Словакии Православной Церкви.* Объединяет правосл. приходы на территории исторической обл. Моравия. Кафедральный город — Оломоуц. Правящий архиерей — архиеп. Симеон (Яковлевич; на кафедре с 9 апр. 2000).

Возрождение и активное развитие Православия в Моравии в 20–30-х гг. XX в. было тесно связано с деятельностью еп. Чешского и Моравско-Силезского смчч. *Горазда* (Павлика). После создания независимой Чехословацкой Республики (1918) в Чехии и Моравии началось движение духовенства и мирян за выход из состава католич. Церкви. В результате в 1920 г. была создана независимая гуситская Чехословацкая Церковь, руководство которой вскоре начало переговоры о присоединении к *Сербской Православной Церкви*. 25 сент. 1921 г. в Белграде бывш. католич. свящ. Горазд (Павлик) был рукоположен во епископа. После хиротонии он стал заниматься организацией правосл. общин в Моравии.

В 1929 г. во главе с еп. Гораздом была создана Чешская правосл. епархия (в юрисдикции Сербской Православной Церкви), охватившая территорию земель Чехии, областей Моравия и части Силезии. Благодаря деятельности еп. Горазда в Моравии в этот период наблюдался рост правосл. верующих: если в 1921 г. здесь проживали 1686 чел. правосл. исповедания, то к 1930 г. их было уже более 9 тыс. В 30-х гг. в состав Чешской епархии входили 11 общин, из к-рых 9 располагались в Моравии. В 1934 г. еп. Горазд для улучшения управления епархией перенес свою резиденцию из Праги в моравский пос. Ржимиде.

Во время второй мировой войны церковные общины Моравии были

фактически разгромлены нем. оккупационной властью. После окончания войны началось их восстановление. Переход в 1946 г. правосл. приходов Чехии и Словакии в юрисдикцию РПЦ, учреждение Экзархата РПЦ в Чехословакии и прибытие в Прагу экзарха архиеп. *Елевферия (Воронцова)* способствовали оживлению церковной жизни. В 1946–1951 гг. в правосл. Церкви в Чехословакии открывались новые приходы и складывались условия для провозглашения церковной автокефалии. В этот период увеличению числа правосл. верующих епархией способствовало возвращение на родину т. н. вольных чехов (чеш. крестьян-эмигрантов, выехавших на Вольнь в XIX в.): в 1946–1947 гг. в Чехословакию вернулись ок. 40 тыс. чехов с Вольни, из к-рых ок. 90% исповедовали Православие.

7 дек. 1949 г. епархиальное собрание в Праге приняло решение о выделении О.-Б. е. из состава Пражской епархии. В новосозданную епархию были включены 15 общин, в которых служили 14 священников. 3 янв. 1950 г. на 1-м епархиальном собрании О.-Б. е. ее епископом был избран соратник смчч. Горазда — прот. Честмир (Крачмар). 5 янв. того же года в Оломоуце его епископскую хиротонию (после принятия монашества) совершили митр. Елевферий (Воронцов), митр. Крутицкий и Коломенский *Николай (Ярушевич)* и архиеп. Львовский, Тернопольский и Мукачевско-Ужгородский *Макарий (Оксиук)*. К кон. 1950 г. количество приходов О.-Б. е. достигло 23. Новые общины открывались гл. обр. для реэмигрантов, прибывавших с Вольни. Общее количество верующих О.-Б. е. в 1950 г. оценивалось в 31 тыс. чел.

Еп. Честмир (Крачмар) руководил епархией до июля 1953 г., когда ушел на покой по собственному желанию. По словам митр. Елевферия (Воронцова), причины этого шага носили политический характер. Сын еп. Честмира состоял в Коммунистической партии Чехословакии и обучался на политических курсах. Гос. власти считали возможной его дальнейшую учебу только при условии отказа еп. Честмира от активного церковного служения. Кафедра вдовствовала более года. В окт. 1954 г. епископом Оломоуцко-Брненским стал еп. Климент (Келли) — бывш. греко-католич. священник из Вост. Словакии, в 1950 г. перешедший в Православие.



Он управлял епархией до 30 июня 1959 г., после чего также ушел на покой по собственному желанию. Причиной его ухода, по мнению исследователей, стал конфликт с местными клириками. После этого О.-Б. е. оставалась вакантной до 1982 г. В этот период епархией руководили временные администраторы в сане протоиереев: Карел Росак (1959–1971 и 1972–1976), Ростислав Хоффманн (1971–1972), Павел Аксман (1976–1982). В 70-х гг. в ее состав входили 21 община и 9 филиалов, в которых действовали 14 храмов и 8 богослужебных помещений; духовенство составляло всего 11 чел., средний возраст которых превышал 53 года, — О.-Б. е. была самой малочисленной правосл. епархией в Чехословакии.

20 нояб. 1982 г. управляющим О.-Б. е. стал еп. Михаловский *Никанор* (Юхимюк). Он смог увеличить бюджет епархии и инициировал проведение капитального ремонта в кафедральном соборе св. Горазда в Оломоуце, планировал в епархии реставрацию старых и строительство новых храмов. Активная деятельность еп. Никанора, видимо, вызвала недовольство местных властей. В 1987 г. он был арестован Службой безопасности Чехословакии по подозрению в экономических преступлениях и выслан из страны (вернулся в юрисдикцию РПЦ). Осенью 1987 г. Синод Чехословацкой Православной Церкви предложил в качестве кандидата во епископа Оломоуцко-Брненского архим. Христофора (Пулеца). Но гос. органы в течение нескольких месяцев не соглашались на его хиротонию. Лишь после вмешательства в ситуацию посольства Греции согласие было получено, и 16–17 апр. 1988 г. в кафедральном соборе в Оломоуце архим. Христофор был хиротонисан во епископа.

После отстранения от власти в Чехословакии Коммунистической партии (1989) были сняты искусственные препоны для развития Православия в Моравии. В 90-х гг. в О.-Б. е. активно создавались приходы. К 2000 г. количество общин епархии достигло 30, а священнослужителей — 47. После избрания еп. Христофора архиепископом Пражским, 8 апр. 2000 г. на епархиальном собрании новым управляющим О.-Б. е. стал еп. Симеон (Яковлевич). 9 апр. 2000 г. он официально вступил в управление О.-Б. е., 12 февр. 2006 г. возведен в сан архиепископа. С 2015 г. викарием

О.-Б. е. является еп. Шумперкский Исаия (Сланинка). По состоянию на март 2018 г. в состав О.-Б. е. входят 33 общины, 4 филиала, 25 храмов и 8 часовен, еще 2 храма находятся в совместном пользовании с Римско-католической Церковью, 1 — с Чехословацкой гуситской церковью и 1 — с евангелической церковью. Резиденция правящего архиерея и Епархиальное управление расположены в Оломоуце. О.-Б. е. разделена на 5 протопресвитератов (благочиний). В епархии действуют 3 монашеских (мужской во имя сщмч. Горазда в Груба-Врбке, женские в честь Успения Пресв. Богородицы в Вилемове и во имя мц. Людмилы Чешской в Брно). Выходит епархиальный вестник «*Sůl země*» (Соль земли). Действует офид. интернет-сайт (www.ob-eparchie.cz/).

Лит.: *Aleš P., prot. Pravoslavná církev u nás: Přehled dějinné cesty. Prešov, 1998. S. 56–80; Vopatný G. Pravoslavná církev v Československu v letech 1945–1951. Brno, 1998. S. 15–64. 89–101; Kryštof (Pulec), biskup. 50 let eparchie olomoucko-brněnské // Шас Православí. Praha, 2000. Číslo 4. P. 96–98; Бурега В. В. Чехословацкая Православная Церковь: Путь к автокефалии, 1945–1951 // Власть и Церковь в СССР и странах Восточной Европы, 1939–1958: Дискуссионные аспекты. М., 2003. С. 200–219; Marek P., Lurčo M. Nástin dějin pravoslavné církve v 19. a 20. století: Prolegomena k vývoji pravosláví v českých zemích, na Slovensku a na Podkarpatské Rusi v letech 1860–1992. Brno, 2012. S. 231–260. 290–301, 362–366.*

В. В. Бурега

ОЛОНЕЦКАЯ ЕПАРХИЯ — см. *Петрозаводская и Карельская епархия РПЦ.*

«ОЛОНЕЦКИЕ ЕПАРХИАЛЬНЫЕ ВЕДОМОСТИ», офид. издание Олонцкой епархии, которое было разрешено 30 марта 1898 г. указом Синода по ходатайству еп. Олонцкого и Петрозаводского Назария (Кириллова; впоследствии митрополит Курский), поданному 31 дек. 1897 г. До 1898 г. местные церковные материалы часто печатались на страницах «Олонцких губернских ведомостей». «О. е. в.» выходили в Петрозаводске (редакция размещалась в здании Олонцкой ДС) с 1 июля 1898 по 1 июня 1918 г.: в июле 1898 — февр. 1909 г., янв.—апр. 1917 г., июле 1917 — июне 1918 г.— 2 раза в месяц; в марте 1909–1916 г. и мае—июне 1917 г.— 3 раза в месяц. В 1917 г. вышло 26 номеров, в 1918 г.— 11 номеров. В 1900–1918 гг. журнал выходил с общей годовой пагинацией.

Редакторами офид. части были секретари и чиновники консистории Г. П. Добротин (1898–1899 (№ 1–7/8)), С. А. Малевинский (1899 (№ 12–24) — 1902 (№ 1–2)), В. Ф. Иорданский (1902 (№ 5–7, 11, 12, 15–24) — 1904 (№ 1–2)), Г. Я. Воскресенский (1904 (и. о. редактора № 6–7; редактор № 8–10, 14–24)), П. П. Сребрянский (1905 (№ 16–24) — 1908 (№ 1–6, 8–9)), И. С. Борзцовский (1908 (и. о. редактора № 10–13; редактор № 14–22, 24) — 1912 (№ 1–15), 1914 (и. о. редактора № 26–27; редактор № 28–36) — 1917 (№ 1–13, 15)), П. И. Квесит (1912 (№ 26–36) — 1914 (№ 1–24)), прот. Н. Е. Звероловлев (1917 (№ 17–23)), А. Степанов (1917 (№ 24–26) — 1918); отдельные номера в отсутствие редактора подписывали Звероловлев (1899 (№ 9–11), 1901–1904), В. А. Воздвиженский (1905 (№ 1–15)), Н. Н. Первенцев (1906–1907), Н. И. Вещезеров (1907–1908), П. П. Семёнов (1908, 1910 (№ 17–21), 1912 (№ 16–25), 1915; редактор № 25 за 1914, № 16 за 1917). Редакторами неофициальной части были ректоры и преподаватели ДС архим. *Нафанаил* (Троицкий; впол. митрополит) (1898–1902 (№ 1–4)), архим. *Евгений* (Мерцалов; впол. епископ Олонцкий) (1901 (№ 14–15) за редактора; 1902 (№ 5–12, 16–24) — 1903 (№ 1–2) редактор), архим. *Фаддей* (Успенский; впол. сщмч., архиепископ Тверской) (1903 (№ 5–21, 23, 24) — 1908 (№ 1–23)), А. А. Покровский (1908 (№ 24), 1909 (№ 1–3, 29–34), 1915 (№ 15) за редактора; 1909 (№ 4–28) — 1917 (№ 1–8) и. о. редактора), архим. *Никодим* (Кононов; впол. сщмч., епископ Белгородский) (1910 (№ 1–17, 26–35)), иером. *Иоани* (Братолобов; впол. архиепископ Ульяновский) (1910 (№ 36) — 1912 (№ 1–17, 24, 25) и. о. редактора), прот. Н. К. Чуков (впол. *Григорий*, митр. Ленинградский) (1917 (№ 9–26) — 1918 (№ 1/2–7, 11)); отдельные номера неофициальной части в отсутствие редактора выпустили преподаватели семинарии Я. С. Елпидинский (1900, 1902, 1903), П. К. Мягков (1903), В. И. Лебедев (1904, 1905, 1907), прот. П. Д. Метелев (1918).

В офид. части помещались Высочайшие манифесты, указы и рескрипты, указы и определения Синода, распоряжения епархиального начальства и епархиальные известия, в т. ч. о наградах и производствах в чины служащих по духовному и духовно-учебному ведомствам,



о переменах по службе, списки вакансий, маршруты поездок епископа по обозрению церковей епархии, разрядные списки воспитанников духовных семинарий, духовных училищ и воспитанниц епархиального жен. уч-ща, расписание проповедей петрозаводского духовенства в соборе, сообщения о присоединении к Православию, об открытии приходов и освящении храмов и т. п., а также программы, журналы и постановления съездов духовенства (общеепархиальных, миссионерских, по учебным округам), обращения, объявления и отчеты правлений и советов епархиальных учреждений, братств и благотворительных заведений, устав и воззвание Императорского Православного Палестинского об-ва и др.

В неофициальной части помещались слова, беседы, поучения и речи правящих архиереев, ректоров ДС, особенно часто — архим. Фаддея (Успенского), кафедрального прот. Александра Надежина (впосл. Александр, еп. Вологодский, обновленческий митр. Петрозаводский), прот. Иоанна Лаврова, священников Иоанна Дроздина, Николая Чукова, Викентия Красова, Павла Березина, иером. Иакова (Колтановского), др. клириков епархии, преподавателей ДС. Богословских статей было немного (напр., «Преосв. Иоанн, еп. Смоленский, как пастырь и руководитель пасомых» С. И. Покровского (1901. № 22–24; 1902. № 1–8), «Св. Андрей Критский как церковный песнопиец» Мягкова (1902. № 4–9), «Книга Руфь: (Исторические сведения о книге)» И. А. Машезерского (1904. № 13–19, 22)). В 1898–1908 гг. почти в каждом номере печатались статьи (значительная часть принадлежала перу преподавателя ДС Д. П. Ягодкина) и стихотворения нравоучительного и патриотического содержания (Ягодкина, священ. Викентия Красова, Е. Петровского и др.), а также описания паломничеств, из которых наиболее интересны «От Петрозаводска до Иерусалима и обратно: (Путевые заметки и впечатления паломника)» (1899. № 19–22, 24; 1900. № 1–6, 8, 11–15, 17–19, 21–24; 1901. № 3, 5–7/8, 11–16, 18, 19, 24; 1902. № 5, 15, 16), «Вифлеем» (1901. № 1. С. 18–24; № 2. С. 64–68), «Гефсиманская весь и Вифания» (1901. № 9. С. 276–280; № 10. С. 302–306) и «Горняя» (1902. № 11. С. 401–404; № 12. С. 436–439) священ. Евгения

Мерцалова, статьи и заметки церковно-практического характера (напр., «Вывод основных формул пасхалии» Т. И. Астапова (1899. № 9. С. 17–18; № 11. С. 12–15; № 14. С. 27–29)), пояснения богослужений, каноны утвари в рус. переводе Е. И. Ловягина (1903. № 7, 8, 11, 16–18). От большинства епархиальных изданий «О. с. в.» выгодно отличались незначительным количеством перепечаток из др. журналов.

Благодаря значительным усилиям редакции по сбору местных церковно-исторических материалов в неофиц. части были помещены исторические описания мн. церковей и сел (одна из первых — «Летопись Кончезерской или Марциальневодской церкви» священ. Петра Орлова (1898. № 7. С. 21–22; № 8. С. 26–28; № 11. С. 26–27; № 12. С. 28–29)), а также многочисленные документирующие жизнь приходов заметки и корреспонденции в рубрике «Местная епархиальная хроника». Публиковались исторические и краеведческие статьи, такие как «Олонецкая епархия, ее пределы и население» (1898. № 1. С. 7–11; № 2. С. 18–20; № 3. С. 12–18), «Распространение христианства в Олонецком крае» (1898. № 5. С. 17–20) и «Новгородские владыки» (1899. № 15, 16, 20, 22–24; 1900. № 5, 6, 11, 15, 17; 1901. № 1, 3, 10, 14, 16; 1902. № 8, 9, 12, 13/14, 20; 1903. № 1; 1904. № 6–9) Елпидинского; «Святые города Каргополя» К. А. Докучаева-Баскова (1899. № 11. С. 18–23; № 12. С. 23–25; № 13. С. 17–21); «Задне-Никифоровская пустынь Олонейской губернии и уезда: (Очерк)» Ягодкина (1901. № 12. С. 376–379; № 13. С. 417–420; № 14. С. 447–452; № 16. С. 496–501); «Из прошлого Олонейской духовной семинарии» А. Н. Хергозерского (1901. № 23, 24; 1902. № 1–3, 5, 8); «К 400-летию Александровского монастыря: (Очерк)» мон. Афанасия (1906. № 8–12); «Слава святителя и чудотворца Николая в Олонецком крае» (1908. № 21–24; 1909. № 2, 4, 8, 11, 13) Н. С. Шайжина. Регулярно печатались также отчеты о поездках по епархии правящих архиереев, напр. «От Петрозаводска до Клименецкого монастыря и обратно: (Из второй поездки преосвящ. Назария по обозрению Олонейской епархии)» прот. Александра Надежина (1898. № 3. С. 18–26), и хроникальные заметки о семинарии, напр. «Из жизни Олонец-

кой духовной семинарии за минувший 1898 г.» С. А. Лосева (1899. № 2. С. 32–35; № 3. С. 38–40; № 4. С. 39–41).

Среди трудов по местной агиографии — «Преподобный Александр, игумен Троицкого Свирского монастыря» Е[лпидинского?] (1899. № 3. С. 5–9; № 4. С. 7–11), «Преподобные Александр Свирский и его ученики-подвижники: (Исторические сведения о церковном их почитании)» (1902. № 16–22, 24; 1903. № 2–6), «Олонецкие святые: Их жизнь и церковное чествование: (Агиологические очерки)» (1903. № 7–9, 11–15), «Чудеса прп. Александра Свирского» (1903. № 16, 18–20) и «Олонецкий патерик» (1910. № 13. С. 255–266; № 14. С. 289–316; № 15. С. 331–349; № 16. С. 377–386) архим. Никодима (Кононова); «Местночтимый подвижник блаженный Фаддей» архим. Фаддея (Успенского) (1904. № 13. С. 387–393; № 14. С. 415–421; № 15. С. 450–456).

Значительную долю публикаций неофиц. части в 1898–1905 гг. составляли миссионерские, посвященные преимущественно старообрядчеству: беседы миссионеров-священников, отчеты о собеседованиях и миссионерских поездках, известия о «состоянии раскола» в приходах и уездах, а также исторические и обзорные статьи, напр. «Раскол в Олонейской епархии» (1898. № 1. С. 11–13; № 4. С. 16–20; № 6. С. 13–18; № 12. С. 19–24) и «Краткое руководство по расколоведению» (1901. № 13. С. 403–412; № 14. С. 437–443; № 15. С. 464–467; № 16. С. 488–492) священ. Константина Плотникова, «Каргопольские «бегуны»: (Краткий исторический очерк)» (1900. № 10. С. 371–376; № 11. С. 412–420; № 12. С. 449–457) и «Очерки по истории раскола в Олонейской епархии» (1901. № 21. С. 645–651) Д. В. Островского, «Амвросий, бывший митрополит Босно-Сараевский» священ. А. В. Здравомыслова (1905. № 6. С. 182–184; № 8. С. 246–254; № 9. С. 272–281; № 10. С. 311–313), «История странничества в Шунгском и окрестных приходах Повенецкого уезда» священ. Михаила Преображенского (1908. № 22. С. 517–520). Были опубликованы сочинения и письма архиеп. *Аркадия (Федорова)* (1898. № 7–9; 1899. № 3–6, 10, 19, 23; 1900. № 4; 1901. № 11, 19–23; 1902. № 2–4, 10–12, 15, 17, 19; 1903. № 3, 21, 23; 1907. № 3, 5, 9, 18–20; 1908. № 15–18; 1910. № 13, 32),

исследование иером. *Вениамина (Казанского)*; в посл. сщмч., митрополит Петроградский) «Преосвященнейший Аркадий, архиепископ Олонецкий, как деятель против раскола» (1899. № 12–24; 1900. № 1–3, 5–9, 11–24; 1901. № 1–6, 9).

После 1906 г. епархиальные миссионеры вступили в борьбу с «панфинско-лютеранской пропагандой» среди карел, что было отражено в статьях «Надвигающаяся опасность» прот. Н. Чукова (1907. № 12. С. 309–315), «Воззвание к пастырям карельских приходов Олонецкой епархии» свящ. Д. Островского (1908. № 9. С. 191–195). В это же время публикуются переводы на карельский язык отдельных евангельских чтений (1907. № 6, 7, 24; 1908. № 2, 3, 7, 8, 10), Символа веры и молитвы «Отче наш» (1907. № 8. С. 219–220), богослужебных текстов (1908. № 10. С. 221–222), проповеди на Сретение Господне (1908. № 2. С. 33–35). С 1909 г. значительная часть миссионерских публикаций была посвящена крайним протестантским учениям, напр. «Секта пашковцев, ложно называющая себя евангелическими христианами» В. А. Мельникова (1909. № 27. С. 590–593; № 28. С. 618–620), «Несколько слов о пропаганде «евангелических христиан» среди православных путем своей печати: (Библиографическая заметка)» архим. Никодима (Кононова) (1909. № 30. С. 689–714).

Наиболее интересны археографические статьи «Каргопольская старина» Д. Берёзкина (1899. № 1. С. 15–19) и анонимный труд «Рукописи Александро-Свирского монастыря» (1901. № 9–13, 15). Среди многочисленных материалов по этнографии и фольклору особо выделяются статьи «Народные воззрения и черты народного быта по «Причитаниям северного края»» В. Ф. Снитко (1898. № 11. С. 17–21), «Олонецкие приметы, поверья и суеверия» Ягодкина (1899. № 20, 22, 23; 1900. № 1, 3, 4, 15), «Погребальные и поминальные обряды в Ежемезерском приходе Олонецкой епархии» (1901. № 18. С. 546–549) и «Из материалов по этнографии Олонецкого края. Заплачки по умершим» (1902. № 4. С. 165–169) К. Ф. Филимонова, «Из наблюдений сельского священника над деревней» (1908. № 13. С. 311–313; № 14. С. 334–335; № 15. С. 351–353; № 18. С. 410–411) свящ. Александра Преображенского.

В качестве приложений к «О. е. в.» издавались отчеты Олонецкого епархиального наблюдателя (свящ. Н. Чукова) о состоянии церковных школ Олонецкой епархии (1899, 1903, 1907, 1908, 1910), «Сведения о составе лиц, служащих в духовно-учебных заведениях Олонецкой епархии» (1899, 1903, 1904, 1908, 1909), «Отчет о состоянии раскола и действиях миссии в Олонецкой епархии за 1900 г.» (1901), Устав Олонецкого епархиального братства во имя прп. Александра Свирского (1903) и отчет о его деятельности (1908), конспекты образцовых уроков по Закону Божию, Свящ. истории и богослужению архим. Фаддея (Успенского) (1903, 1906, 1908), отчет о деятельности Воскресенского братства трезвости (1917), журналы съездов духовенства и собраний правления ДС, отчеты учебных заведений и епархиального комитета правосл. миссионерского об-ва и др.

С 1 мая 1917 г. неофиц. часть помещалась в начале номера, в ней появились революционные материалы, напр. воззвание Союза белого духовенства «Христиане!» (1917. № 12. С. 255–257), статьи на актуальные церковно-общественные темы: «Соборы древней Церкви» Елпидинского (1917. № 13. С. 275–280; № 14. С. 299–304; № 15. С. 322–329), «К переживаемому моменту» (1917. № 12. С. 257–260), «Впечатления с епархиального съезда» (1917. № 15. С. 329–332), «Политические партии и христианская Церковь» (1917. № 20. С. 401–406), «Политические партии и школа» (1917. № 21. С. 417–421) и «Новые пути пастырства» (1918. № 3/4. С. 20–21; № 5/6. С. 33–36; № 7. С. 55–59; № 9/10. С. 91–97) прот. Н. Чукова. Вскоре появились сообщения, не оставлявшие сомнений в характере отношения новой власти к Церкви: «Высылка прот. П. В. Дмитриева» (1918. № 7. С. 60–61), «Арест прот. Н. К. Чукова» (1918. № 9/10. С. 99–100), ««Ликвидация» Петрозаводского духовного училища» (1918. № 11. С. 110–111). После закрытия большевиками Олонецкой ДС издание «О. е. в.» прекратилось. Лит.: *Андреев*. Христианская периодика. № 468; *Бацер М. И.* Олонецкая епархия и карельские староверы: (По страницам «Олонецких Ев») // Вопросы истории Европ. Севера: Проблемы развития культуры: 2-я пол. XIX–XX вв. Петрозаводск, 2002. С. 33–46; *Розов А. Н.* Фольклорно-этногр. мат-лы на страницах ж. «Олонецкие Ев» (1898–1918): Аннот. тематико-библиогр. указ. // Рус. фольклор: Мат-лы и исслед. СПб., 2008. Т. 33.

С. 366–380; *Сорокина Т. В.* «Олонецкие Ев» // Карелия: Энцикл. Петрозаводск, 2009. Т. 2. С. 314; *Абросимова Д. Д.* Проповеди архим. Фаддея (Успенского) на страницах газ. «Олонецкие Ев» // Studia Humanitatis Borealis. Петрозаводск, 2015. № 1. С. 50–58; *Урванцева Н. Г.* Люди Церкви в некрологах ж. «Олонецкие Ев» (1898–1918) // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2015. № 4(65). С. 127–150; она же. Редакторский корпус ж. «Олонецкие Ев» // Филол. науки: Вопросы теории и практики. Тамбов, 2016. № 10(64). Ч. 1. С. 25–27.

Прот. Александр Троицкий

ОЛОНЕЦКОЕ И КАРГОПОЛЬСКОЕ ВИКАРИАТСТВО

Новгородской епархии (в офиц. документах также именовалось викарией Олонецкой епархией). Существовало в 1764–1787 гг. На *Большом Московском Соборе 1666–1667 гг.* было предложено открыть 10 новых епископий, в т. ч. в Каргополе. Однако этот проект не был осуществлен. На Московском Соборе 1681–1682 гг. царь *Феодор Алексеевич* внес предложение о разделении Русской Церкви на митрополичьи округа (см. ст. *Митрополичий округ*) и об учреждении в каждом из них неск. епископий. Кафедра одной из епископий должна была находиться в *Александровом Свирском в честь Святой Троицы мужском монастыре*, близ к-рого в 1649 г. был построен город-крепость Олонец. Архиепиею реформу не приняли, царь скончался в год окончания Собора.

Назначенный в 1745 г. на Новгородскую кафедру архиеп. *Стефан (Калиновский)* не стал, как его предшественник архиеп. *Амвросий (Юшкевич)*, замещать существовавшее с нач. XVIII в. *Кексгольмское и Ладожское викариатство*. Осенью 1748 г. в Синод обратился крестьянин Олонецкого у. Фома Панкратьев. Известив высшую церковную власть о «многом числе народа», написавшегося в Олонецком и Каргопольском уездах «в раскол», он ходатайствовал об «учинении нарочного архиерея» для этих уездов. Синод запросил мнение архиеп. Стефана и, не получив ответа, через 2 месяца после его кончины, 17 нояб. 1753 г., затребовал у Новгородской консистории сведения о решении, принятом покойным архиереем. Был найден черновик представления «о бытии впредь в Олонце» епископам и Новгородской епархии «коадиторам» с указанием 2 кандидатов из числа настоятелей новгородских мон-рей — архимандритов

Павла (Конюшкевича) и Дамаскина (Аскаронского). Очевидно, представление так и не было подано. Архиеп. Стефан оказался единственным Новгородским архиереем XVIII в., не имевшим викариев.

Восстановленное Новгородским архиеп. *Димитрием* (*Сеченовым*; с 1762 митрополит) в 1758 г. Кексгольмское и Ладожское викариатство с местопребыванием викария в Варлаамиевом Хутышском мон-ре под Новгородом прекратило существование в 1764 г. в связи с передачей городов Кексгольм и Нов. Ладога из Новгородской епархии в С.-Петербургскую. Вместо него на основании пункта 4 манифеста имп. *Екатерины II Алексеевны* «О подведомстве всех Архиерейских и монастырских крестьян Коллегии Экономии, и штатов по духовной части» от 26 февр. 1764 г. было учреждено О. и К. в.: «Для вспоможения в Новгородской Епархии оставили по прежнему Викарием одного Епископа, которому жительство определили в Олонце». На содержание Олонецкого архиерейского дома отпускалось 4030 р. 80 к. в год.

В 1764 г. викарная Олонецкая епархия включала 3 города — Олонец, Каргополь и Устюжцу. За время ее существования были учреждены новые уездные города: Вытегра (1773), Петрозаводск (1777), Онега (1780), Повенец (1782), Лодейное Поле, Пудож и Кемь (1785) в Олонецкой провинции, а также Весьегонск (1776) в Тверском наместничестве.

28 апр. 1764 г. митр. Димитрий представил Синоду кандидатом в викарии келаря Троице-Сергиевой лавры иером. Антония (Ферапонтова) из числа выпускников Новгородской ДС 1754 г. (1-й выпуск). Однако доклад, содержащий одного кандидата в сане иеромонаха, имп. Екатериной II утвержден не был. В новом варианте доклада указывался 2-й кандидат, настоятель Хутынского монастыря архим. Иоанн (Никитин; 1721 — 13 окт. 1799). Высочайшее повеление архим. Иоанну быть епископом Олонецким и Каргопольским последовало 18 июня 1764 г.; хиротония была совершена 15 июля в Петропавловском соборе С.-Петербурга. Особым указом Синод потребовал от Коллегии экономии, чтобы в 1764 г. на Олонецкую епархию была отпущена полная годовая сумма (а не полугодовая, полагавшаяся со дня утверждения архим. Иоанна епископом), поскольку епископу «с бу-



Колокольня
на Соборной пл. Каргополя.
1772–1778 гг.
Фотография. 2017 г.
Фото: А. И. Нагаев

дущими при нем духовными и светскими служителями... на всякое в пути дорожное, а по приезде туда по новости оной епархии на необходимое содержание никакого кошта и суммы, кроме токмо положенной на ту епархию по штату иметь неоткуда». Под Олонецкий архиерейский дом было передано Троицкое отд-ние Александра Свирского мон-ря; Троицкий и трапезный Покровский храмы стали летним и зимним кафедральными соборами викариатства соответственно. Всю монастырскую братию перевели в Преображенское отд-ние, где под руководством назначенного в 1763 г. настоятелем мон-ря архим. Александра (в 40–50-х гг. XVIII в. сотрудник *Камчатской духовной миссии*) срочно выстроили деревянные кельи, службы «и для приезжающих богомолцов к чудотворным мощам гостинной двор» (РГИА. Ф. 796. Оп. 56. Д. 158. Л. 2 об.). При викарном епископе в сент. 1764 г. была открыта Олонецкая консистория в составе архим. Александра (уволен на покой в 1775) и экзаменатора ставленников на священнические и диаконские места иером. Нектария (Адрес-календарь российский на лето от Рождества Христова 1766. СПб., 1766. С. 33).

11 июля 1767 г. (РГИА. Ф. 796. Оп. 48. Д. 339. Л. 6) имп. Екатерина II повелела «перевести викария Новгородского» еп. Иоанна на Велико-

устюжскую и Тотемскую кафедру (см. ст. *Великоустюжская епархия*). На освободившуюся Олонецкую кафедру был вторично представлен Антоний (Ферапонтов), ставший в 1764 г. хутынским архимандритом. На этот раз он был утвержден, хиротонисан 12 авг. 1767 г. в Петропавловском соборе С.-Петербурга. В янв. 1768 г. еп. Антоний погребал митр. Димитрия в новгородском Софийском соборе и после этого только раз посетил Новгород. Еп. Антоний вдвое увеличил число членов Олонецкой консистории, назначив к присутствию эконома архиерейского дома иером. Корнилия и представителя белого духовенства (на 1770 г. — протоиерей Троицкого собора Олонца Леонтий Андреев, на 1774 г. — кафедральный свящ. Герасим Львов, на 1784 г. — свящ. Петропавловского собора Петрозаводска Иоанн Иоаннов). На время межархиерейства в Новгородской епархии Синод распорядился представлять ставленников на священнические и диаконские места из Новгорода в С.-Петербург, хотя Новгородская консистория предлагала, чтобы их во избежание «волокуты» рукополагал еп. Антоний. При нем 20 дек. 1773 г. была учреждена Олонецкая провинция с центром в Олонце. Еп. Антоний скончался 7 июня 1774 г., погребен под алтарем Троицкого собора Александра Свирского мон-ря.

Преемником еп. Антония стал настоятель Троице-Сергиевой Приморской пуст. и ректор Александровской ДС архим. *Вениамин* (*Краснопевков*; в посл. архиепископ), хиротонисанный во епископа в Троицком соборе пустыни 13 июля 1774 г. в присутствии имп. Екатерины II. Уже 1 апр. 1775 г. еп. Вениамин был переведен на Архангелогородскую и Холмогорскую кафедру. В связи с тем что Новгородская кафедра длительное время (с дек. 1767) оставалась незамененной, ему было назначено «пребывание свое большей частью иметь на определенном олонецком архиерею жалованьи в Новгороде, в доме архиерейском». Новгородская консистория должна была предоставлять епископу ставленнические дела, дела об освящении церквей и проч. Обо всем важном или не имевшем прецедентов («вновь касающемся») он обязан был докладывать Синоду. Ему поручалось «осмотреть» Новгородскую ДС, посещать мон-ри и церкви Новгородской епархии, «прилеж-

нейше смотреть» за архиерейским домом и консисторией. 10 окт. 1774 г. он прислал в Синод «доношение» о том, что на острове оз. Столпозеро (ныне в Пудожском р-не Карелии) имеется раскольничья часовня, в к-рой якобы почивают мощи иноков Епифания и Киприана. Синод рассудил «оную часовню... чрез светскую команду заарестовать» и провести вскрытие мощей, направив свое мнение Сенату. Последний поручил осуществить синодальный план новгородскому генерал-губернатору Я. Е. Сиверсу. Гробницы были вскрыты 5 нояб. того же года в присутствии командированного еп. Вениамином протопопа Леонтия Андреева. Останков найдено не было. Часовню сожгли, а указанных местным духовенством «ложных разгласителей» (3 мужчин и 2 женщин) арестовали и направили в С.-Петербург (РГИА. Ф. 796. Оп. 55. Д. 425). Сенат провел следствие, по результатам которого арестованные были освобождены. В связи с тем что священники Шуйского и Толвуйского погостов и Кузарандской раскольникам» и вымогали у них деньги, Синод получил от Сената запрос о проведении расследования этого дела (о проведении расследования и его итогах сведения не обнаружены).

1 янв. 1775 г. имп. Екатерина II повелела С.-Петербургскому архиеп. *Гавриилу (Петрову)*; (впосл. митрополит) быть «совокупно» и Новгородским правящим архиереем. 17–18 янв. того же года, во время проезда императрицы через Новгород, ее встречали архиеп. Гавриил и еп. Вениамин. 2 апр. 1775 г. на Олонецкую кафедру был определен настоятель новгородского Юрьева мон-ря архим. Иоанникий (Микрицкий; 1731 — 29 дек. 1786); его архиерейская хиротония состоялась 17 мая 1775 г. в столичном Петропавловском соборе. Еще студентом, с 1750 г. он начал преподавать в Новгородской ДС (окончил ДС в 1754), с 1758 г. в сане иеромонаха трудился там до 1762 г., затем до 1768 г. был ректором Переславской ДС (в г. Переславль-Залесский). При еп. Иоанникии по указу от 24 авг. 1776 г. было открыто Новгородское наместничество с Новгородской и Олонецкой провинциями. Генерал-губернатор Сиверс рекомендовал имп. Екатерине II «возвысить в город Петрозаводскую сло-

боду, которая могла бы скоро разбогатеть, благодаря своему мрамору, железу и промышленному духу жителей Олонецкой провинции». Получив в 1777 г. статус города, Петрозаводск в 1782 г. стал адм. центром провинции вместо Олонца. Петропавловская ц. Петрозаводска (в то время единственная в городе) в 1783 г. получила статус собора и соборный причт (протоиерей, 2 священника, диакон, 4 причетника). Первый прот. Григорий Фёдоров († 1798), «Священное Писание и корельский язык знающий», был переведен на службу в собор из священников г. Каргополя.

За «притеснения» священно- и церковнослужители, певчие, звонари и другие отправляли многочисленные жалобы в Синод на еп. Иоанникия. 26 июля 1779 г. Синод указал епископу действовать «духом кротости», от телесных наказаний воздержаться и быть «под точным смотрением» архиеп. Гавриила, к-рому и поручалось разбирать жалобы на епископа, чтобы не «утруждать» Синод. Еп. Иоанникий хоронил скончавшегося 19 февр. 1780 г. архимандрита Александра Свицкого мн-ря Иринарха; вступил в конфликт с его преемником, архим. Варлаамом (Романовым; † 1790). В «смотрение» епископа поступила учрежденная при Олонецком архиерейском доме семинария, занятия в к-рой начались с 1780/81 уч. г. 10 марта 1782 г. еп. Иоанникий, согласно поданному 12 февр. прошению, был уволен на покой «по немощам» с пенсией 500 р. в год. Пребывал в новгородском Хутыньском мон-ре, затем — в Юрьевом мон-ре, где скончался и похоронен.

Определенный 25 апр. 1782 г. епископом Олонецким архим. Виктор (Анисимов или Онисимов; ок. 1733 — 29 марта 1817) был хиротонисан 3 июля в ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы на Невском проспекте в С.-Петербурге. Так же как епископы Антоний и Иоанникий, он окончил Новгородскую ДС (1-й выпуск); принял постриг в 1758 г. В 1761–1765 гг. в сане иеромонаха состоял при рус. дипломатической миссии в Мадриде (Испания). По возвращении в Россию с 1766 г. служил в сане архимандрита настоятелем мон-рей Новгородской епархии: Вяжицкого, Валдайского Иверского (с 1770) и Юрьева (с 1775). 24 янв. 1783 г. еп. Виктор «отправился для посещения епархии» в Каргополь. 22 сент. 1783 г.

назначен епископом Владимирским и Муромским.

Последним епископом Олонецким и Каргопольским стал ректор Новгородской ДС архим. *Амвросий (Седебренников)*. Его архиерейская хиротония состоялась 26 дек. 1783 г. Уже 1 янв. следующего года в присутствии императрицы он произнес новогоднюю проповедь в Большом соборе Зимнего дворца. 18 марта 1784 г. ему велено иметь пребывание в С.-Петербурге. В 1784–1785 гг. еп. Амвросий неоднократно проповедовал в придворных церквах, в т. ч. в день имени императрицы. В марте 1784 г. он безуспешно пытался предотвратить самосожжение старообрядцев (до 50 чел.) в дер. Фофановской Ребольского погоста Повенецкого у., командировав для их увещания, «яко к тому способного», протопопа петрозаводского Петропавловского собора Григория Фёдорова. Однако «скопище раскольническое» сожгло себя до приезда увещателя.

При еп. Амвросии, в 1784 г., Олонецкая провинция была преобразована в наместничество и объединена с Архангельским наместничеством под управлением Архангельского и Олонецкого генерал-губернатора Т. И. Тутолмина. В дек. 1784 г. епископ находился в Петрозаводске для участия в мероприятиях, связанных с открытием Олонецкого наместничества, 1-м правителем к-рого был Г. Р. *Державин*. Епископ служил торжественные литургии в Петропавловском соборе и говорил «приличные сему проповеди» 15 дек. (в день приведения к присяге прибывших для выборов дворян) и 17 дек. (в день открытия губ. присутственных мест).

28 нояб. 1786 г. по усмотрению Екатеринославского и Таврического генерал-губернатора кн. Г. А. Потёмкина еп. Амвросий был назначен епископом Славянской и Херсонес-Таврической епархии, переименованной при этом в Екатеринославскую и Херсонес-Таврическую, с возведением в сан архиепископа. Ему предстояло готовиться к встрече императрицы, в янв. 1787 г. отправившейся в путешествие «в полуденный край России», и сопровождать ее.

При учреждении Олонецкого наместничества в мае 1784 г. императрица повелела: «По приличию и надобности, чтобы епископ Олонецкий имел пребывание свое в губернском городе, сделать план дома его с соборною церковью и училищем



и оный со сметами нам немедленно представить». Однако строительство перечисленных в указе зданий так и не началось, а Петрозаводск стал епископской резиденцией только в 1828 г. (см. ст. *Петрозаводская и Карельская епархия*).

После перевода еп. Амвросия в Екатеринослав викарная Олонецкая кафедра замещена не была и состояла «в собственном управлении» Гавриила (Петрова), митр. Новгородского и С.-Петербургского. 15 марта 1787 г. последовал именной указ: «Олонецкую Епархию соединить с Архангельскою, составя оную из Губерний Архангельской и Олонецкой, почему и Епископу ее именоваться Архангельским и Олонецким». На тот момент Архангельскую кафедру занимал еп. Вениамин (Краснопевков), переведенный на нее в 1775 г. из викариев Олонецких (оставался в должности до 1798). Ему предписывалось иметь местопребывание в Архангельске, «покуда Архиерейский дом в Петрозаводске окончен будет, а тогда перевести его в Петрозаводск». Незадолго до издания указа завершилось строительство в Архангельске архиерейского дома, стоившего казне ок. 25 тыс. р.

Согласно данным А. Щекатова (1805), при учреждении в 1764 г. О. и К. в. в нем насчитывалось 9 монастырей и 383 церкви, к упразднению вик-ства в 1787 г. число приходов достигло 457. Очевидно, столь значительный рост количества последних связан не только со строительством новых храмов, но и с открытием самостоятельных приходов при «выставочных» церквях (возникших как приписные к главному храму погоста).

Указ от 15 марта 1787 г. находился в русле правительственных мер по приведению епархиальных границ в соответствие с новыми границами губерний (наместничеств). Во исполнение указа Синод определил причислить из бывш. Олонецкой епархии к Новгородской г. Устюжну Новгородской губ. с уездом (43 церкви) и 5 церквей в Тихвинском у., к С.-Петербургской — 21 церковь в Новоладожском у., к Тверской — г. Весьегонск с уездом (48 церквей) и 6 церквей в Краснохолмском у. Ризница Олонецкого архиерейского дома передавалась по описи в Новгородскую епархию. Семинаристов перевели в Архангельскую ДС (в их числе — буд. Казанский архиеп. *Иона (Павин-*

ский)); туда же передали и семинарскую б-ку. Некоторое время семинарский корпус продолжал использоваться — в нем устроили школу, где обучались «до будущего времени по способности» сыновья священно- и церковнослужителей Олонецкой губ. (РГИА. Ф. 796. Оп. 71. Д. 118. Л. 1 об.), но к нач. XIX в. школа прекратила работать (тогда же имп. *Павел I Петрович* упразднил Олонецкую губ.). Добротные каменные корпуса Троицкого отделения Александра Свирского мон-ря остались бесхозными и быстро пришли в негодность.

Рассмотрение нерешенных дел Олонецкой консистории «чрез дальняя переписки» с Архангельском продолжалось мн. месяцы после упразднения О. и К. в. В нояб. 1787 г. Архангельский и Олонецкий еп. Вениамин отправился в поездку по Олонецкому наместничеству, взяв с собой одного из членов Архангельской консистории. Для завершения консисторских дел он более месяца (с 9 дек. 1787 по 12 янв. 1788) провел в Петрозаводске (Там же. Оп. 68. Д. 474).

Олонецкая ДС учреждена указом имп. Екатерины II от 22 сент. 1779 г., на ее содержание предусматривалось отпускать по 2 тыс. р. ежегодно (ПСЗ. Т. 20. № 14921. С. 868). Весной 1780 г. настоятелем Александра Свирского мон-ря был назначен законоучитель имп. Шляхетского кадетского корпуса в С.-Петербурге иером. Варлаам (Романов; возведен в сан архимандрита 15 марта 1780). Ему было поручено «заведение в Олонецкой епархии семинарии под смотрением епархиального архиерея» (т. е. еп. Иоанникия (Микрицкого)) с назначением ее ректором (РГИА. Ф. 796. Оп. 61. Д. 116). В этой должности архим. Варлаам оставался весь период существования семинарии. Согласно «ведомости» архим. Варлаама, с сент. 1780 до нач. марта 1781 г. в семинарию приняли 29 учеников, к окт. 1782 г. их число достигло 59. Префектами семинарии были настоятели *Александрова Ошевенского мужского монастыря* игумены Евгений (Романов; в посл. епископ Костромской и Галичский; † 1811) в 1783–1785 гг. и Аполлос (Терешкевич; в посл. епископ Слободско-Украинский и Харьковский; † 1817) в 1785–1787 гг. В Олонецкой ДС учился митр. *Феофилакт (Русанов)*.

Храмостроительство. В 1765 г., при 1-м Олонецком еп. Антонии, в Каргополе случился пожар. Выгоревший город отстраивался по новому, регулярному плану. Традиции древнерус. каменного зодчества на Каргополье во 2-й пол. XVIII в. не были утрачены, о чем свидетельствует архитектура Духосошестввенской ц. в Каргополе (1772–1797; заложена до пожара 1765 г.) и Никольской ц. в с. Бережная Дуброва (освящена в 1770; ныне деревня Плесецкого р-на Архангельской обл.). Соборная колокольня Каргополя (1772–1778) воздвигнута в стиле барокко, ее создатели знали ордерную систему. Среди местных иконописцев выделялись И. И. *Богданов-Карбатовский*, участник восстановления собора в Каргополе после пожара 1765 г. (сохр. его подписные работы), и его ближайший помощник И. В. Минин.

К храмам XVII в. близки по композиции и декору каменные церкви Устюжны 70–80-х гг. XVIII в.: Воскресенская, сооруженная на месте упраздненного в 1764 г. мон-ря, Христорождественская (строительство разрешено грамотой Олонецкого и Каргопольского еп. Антония от 29 марта 1774), Духосошестввенская. Образцом раннего каменного строительства с участием профессиональных зодчих служит ц. Спаса Нерукотворного на Вытегорском погосте (1780). При учреждении в Олонии новых городов 1-й каменный храм «от казны» построили в Вытегре. Но в 1789 г., через 2 года после освящения, его стены треснули, и богослужение пришлось перенести в деревянную церковь на загородном кладбище.

На время существования О. и К. в. пришелся последний период расцвета древнерус. деревянного зодчества. Наиболее известны 2 шатровых храма типа восьмерик на четверике: Успенский в Кондопоге (1774, сгорел в 2018) и Вознесенский в с. Типиницы (ныне деревня Медвежьегорского р-на Карелии; 1780, сгорел в 1975), для к-рых характерны очень высокие четверики, а также последний по времени сооружения шатровый храм восьмериком от земли — Богоявленский в Ошевенской слободе (ныне дер. Погост Каргопольского р-на Архангельской обл.; 1787). К числу ярусных 5-главых храмов относятся Успенский в с. Девятины Вытегорского р-на Вологодской обл. (1770, сгорел в 1984) и во имя вмч. Димитрия Со-





и 18 дек. 1785 г. еп. Амвросий представил в Синод

*Церковь во имя
свт. Николая Чудотворца
(в честь Рождества
Пресв. Богородицы)
в дер. Бережная Дуброва.
Фотография. 1900 г.
Фото: В. В. Суслов*

рапорт о его упразднении и о восстановлении вместо него Николо-Сторо-

женского мон-ря на берегу Ладожского оз. Пока дело рассматривалось, Олонецкая епархия была соединена с Архангельской, церковь же бывш. Николо-Стороженского мон-ря отошла С.-Петербургской епархии. 1 марта 1788 г. Архангельский и Олонецкий еп. Вениамин издал указ об упразднении Муромского мон-ря.

Каргопольский Преображенский мон-рь, отнесенный в 1764 г. к заштатным, с 1700 г. управлялся архимандритами. Последний из них, Феодосий (назначен в 1761), известен тем, что 10 февр. 1763 г. по особому поручению митр. Димитрия (Сеченова) возвел в сан архимандрита настоятеля Крестного мон-ря игум. Иоакима (ИРИ. Ч. 4. С. 863). После кончины архим. Феодосия (1775) настоятельская вакансия замещалась иеромонахами (строителями). В Успенский женский монастырь Каргополя перевели сестер 2 упраздненных обителей О. и К. в. — Вознесенской при истоке Свири во главе с игум. Мариной, в 1771 г. ставшей здесь настоятельницей, и Веретьевской Благовещенской пуст. Постриженица последней мон. Агафия в 1783 г. была назначена настоятельницей Успенского монастыря, при ней в обители возобновились монашеские постриги.

Крестные ходы. Известно распisanie крестных ходов по Каргополю, сложившееся в средневековье, по к-рому они совершались до 1918 г. (Крестные ходы в городах и монастырях Олонецкой епархии // Памятная книжка Олонецкой губ. на 1860 г. Петрозаводск, 1860. С. 20–24). Крестный ход из собора Рождества Христова на р. Опегу на Преполовение дополнялся обхождением «вокруг города», т. е. шествием по городским земляным валам («Валушки»). Из собора же крестные ходы прибывали к литургиям на храмовые празд-

ники всех приходских церквей, а также дважды в год — в каждый из монастырей, где соборы были 2-этажными (в Преображенский мужской — 2 февр. и 6 авг., в Успенский женский — 15 авг. и 8 нояб.). В XVIII в. совершался крестный ход из Каргополя в Александров Ошевенский монастырь. Его установили в 1667 г. и первоначально проводили 10 мая, но впосл. перенесли на более удобное время — на 1-е воскресенье Петрова поста.

Обители О. и К. в. на 1764 г.

Зштатные: каргопольский Успенский 3-го класса (в Каргополе; основан в XIV в. как мужской, с 1649 женский, закрыт в 20-х гг. XX в.), Александров Ошевенский 3-го класса (мужской, в совр. дер. Погост Каргопольского р-на Архангельской обл.; основан в 3-й четв. XV в., закрыт в 1919, возобновлен в 2008), Александров Свирский в честь Св. Троицы 2-го класса (мужской, в совр. дер. Ст. Слобода Лодейнопольского р-на Ленинградской обл.; основан в 1508, разгромлен в 1918, возобновлен в 1997), Моденский Николаевский 3-го класса (мужской, в совр. с. Модное Устюженского р-на Вологодской обл.; документально известен с 1564, закрыт в 1929), Кий-Островский Крестный 2-го класса (мужской, на о-ве Кий в Онежской губе Белого м.; основан в 1656, закрыт в 1921). **Заштатные:** Палеостровский в честь Рождества Пресв. Богородицы (мужской, на о-ве Палеостров (Палей) в Повенецком заливе Онежского оз., в совр. Медвежьегорском р-не Карелии; документально известен с 1391, закрыт ок. 1919, возобновлен в 2000), Муромский Успенский (мужской, близ устья р. Муромки, в совр. Пудоожском р-не Карелии; основан в кон. XIV в., упразднен в 1788, возобновлен в 1867, закрыт в 1919, возобновлен в 1991), каргопольский Спасо-Преображенский (Спасова Строкина пуст., Вассианов мон-рь; мужской, на правом берегу р. Онеги, напротив Каргополя, ныне Архангельская обл.; согласно ИРИ (Ч. 6. С. 1017), основан в XIV в., документально известен с 1547, закрыт в 1919), Клименецкий (Климецкий) Троицкий (на о-ве Б. Климецкий (Клименецкий) совр. Медвежьегорского р-на Карелии; основан как мужской ок. 1520, закрыт в 1769, восстановлен в 1833 как приписной к Олонецкому архиерейскому дому, с 1860 самостоятельный, в 1906 преобразован

лунского в дер. Щелейки Подпорожского р-на Ленинградской обл. (1783). Грани четверика храма в с. Деветины завершались угловатыми бочками, что придавало покрытию вид «о 16 скатах». Бочки увенчивались малыми главами, тогда как основанием большой главы служила крещатая бочка, поставленная на 2 невысоких восьмерика. Особой изобретательностью отличались храмо-строители Поонежья. Так, апсиды Преображенской ц. в с. Турчасове Онежского р-на Архангельской обл. (1781), имеющей кубоватое завершение, увенчаны огромной 3-лопастной бочкой, а апсиды шатровой Ильинской ц. в дер. Вазенцы Онежского р-на (1786) — уникальной 3-частной бочкой.

Монастыри. На территории О. и К. в. находилось 5 штатных монастырей: мужские 2-го класса Троицкий Александров Свирский и Кий-Островский Крестный Онежский мужской монастырь, 3-го класса устюженский Моденский во имя святого Николая Чудотворца мужской монастырь и Александров Ошевенский, а также женский 3-го класса каргопольский Успенский. Все пустыни, возникшие в Посвирье и на Каргополье в XVI–XVII вв. и превратившие край в «северную Фивиду», при введении штатов в 1764 г. были ликвидированы. На своем иждивении, за штатом, были оставлены 4 муж. обители: Корнильев Палеостровский в честь Рождества Пресвятой Богородицы мужской монастырь, каргопольский Преображенский, Троицкий Клименецкий (упразднен в 1769; впосл. возрожден как мужской, в нач. XX в. преобразован в Клименецкий во имя Святой Троицы женский монастырь) и Муромский в честь Успения Пресвятой Богородицы мужской монастырь. Последний оказался «неспособен к пребыванию монашествующих»,



в женский, закрыт в 20-х гг. XX в.). **Упраздненные в 1764 г.:** Кириллов Челмогорский (Челменский, Челмозерский) в честь Богоявления и Успения Пресв. Богородицы (мужской, к юго-востоку от совр. дер. Морщиинской (Лёкшмозеро) Каргопольского р-на Архангельской обл., на берегу р. Челмы, близ впадения ее в оз. Монастырское; основан предположительно на рубеже XIV и XV вв., документально известен с 1544, возобновлен в 1845, закрыт в 1919), Кенская Пахомиева Спасо-Преображенская пуст. (мужская, в 4 км от совр. дер. Вершинино Плесецкого р-на Архангельской обл.; основана в кон. XV в.), Емецкая (Ямецкая) Благовещенская пуст. (ныне пос. Пустынька Плесецкого р-на Архангельской обл.; основана как мужская не позднее нач. XVI в., в кон. XIX в. возрождена как жен. община, в нач. XX в. община преобразована в монастырь, к-рый был закрыт в 20-х гг. XX в.), Андрусова (Ондрусова) Николаевская пуст. (мужская, близ совр. пос. Ильинского Олонцекого р-на Карелии; основана во 2-й четв. XVI в., восстановлена в 1817 как приписная к Валаамскому мон-рю С.-Петербургской епархии, в 1829 перечислена во вновь учрежденную Олонцеку епархию, закрыта после 1917, возобновлена в 2014, когда на это место переселили братию Митрофаниевской пуст. из пос. Интерпосёлок Олонцекого р-на Карелии), Никифоров Важеозерский в честь Преображения Господня (Заднекифоровская Важеозерская Спасо-Преображенская пуст.) мужской, в совр. пос. Интерпосёлок Олонцекого р-на Карелии; основан в 1-й пол. XVI в., возобновлен в 1846, закрыт в 1-й пол. 20-х гг. XX в., в 1992 возобновлен как Заднекифоровская жен. пуст., к-рая в 2000 была переименована в мон-рь, в 2001 мон-рь преобразован в мужской), Паданская Корнилиева Введенская пуст. (мужская, близ совр. с. Винницы Подпорожского р-на Ленинградской обл.; основана в сер. XVI в., на ее месте в 1897 учреждена жен. община, преобразованная в 1900 в жен. Введенский Паданский мон-рь, к-рый был закрыт в 20-х гг. XX в.), Стороженский Николаевский (мужской, ныне дер. Сторожно Волховского р-на Ленинградской обл.; основан в сер. XVI в.), Машезерская (Машина) Ильинская пуст. (мужская, ныне дер. Машезеро Прионежского р-на

Карелии; основана в сер. XVI в.), Сяндебская (Сяндемская) Успенская пуст. (мужская, близ дер. Сяндеба Олонцекого р-на Карелии; основана в сер. XVI в., в 1821 восстановлена и приписана к Андрусовой пуст., приписная к Валаамскому монастырю С.-Петербургской епархии, в 1829 перечислена во вновь учрежденную Олонцеку епархию, с 1902 самостоятельная, в 1909 обращена в женскую, закрыта после 1917, возобновлена как жен. мон-рь в 2011), Вознесенский (при истоке Свири, в совр. пос. Вознесеень Подпорожского р-на Ленинградской обл.; основан в сер. XVI в. как мужской, сожжен в 1582, впоследствии восстановлен, с 1689 женский), Кожеозерский (Кожеозерский) в честь Богоявления (мужской, на берегу оз. Кожозеро (ныне Онежский р-н Архангельской обл.); основан ок. 1565, возобновлен как приписной к корельскому Никольскому мон-рю в 1851, самостоятельный с 1853, разгромлен крестьянами в 1918, возобновлен в 1999), Соломенская (Салминская) Петропавловская пуст. (монастырь) (мужская, ныне в черте Петрозаводска; основана в 3-й четв. XVI в. (ранее 1592)), Яшезерская Благовещенская пуст. (мужская, близ с. Шёлтозеро и совр. пос. Ладва Прионежского р-на Карелии; основана во 2-й пол. XVI в., возобновлена в 1857, закрыта в 1918, возобновлена как Благовещенский Ино-Яшезерский мон-рь в 2003), Габанова Петропавловская пуст. (мужская, находилась на мысе Габанов Ладожского оз., к югу от Андрусовой пуст. (ныне Олонцкий р-н Карелии); основана во 2-й пол. XVI в.), Вышеостровская (Вашеостровская) Спасо-Преображенская пуст. (мужская, на Заонежском п-ове, ныне Медвежьегорский р-н Карелии; основана во 2-й пол. XVI в.), Ильинский Свировский (мужской, находился в низовьях Свири, в 16 км от Олонца (ныне Лодейнопольский р-н Ленинградской обл.); основан во 2-й пол. XVI в.), Брусненский Николаевский (на о-ве Брусно Онежского оз., ныне Прионежский р-н Карелии; основан в XVI в. как мужской, с 1689 женский), Лужандозерская Троицкая пуст. (мужская, в дер. Гуртниги (ныне не существует) Вытегорского р-на Вологодской обл., в 9 км к северо-западу от Вытегры; основана в XVI в.), Сырьинская Успенская пуст. (мужская, ныне дер. Сырья Онежского р-на Архангельской обл.; основана

в XVI в.), Яблонская Успенская пуст. (мужская, на Яблонском о-ве на р. Свирь, близ совр. дер. Мятусово Подпорожского р-на Ленинградской обл.; основана в XVI в.), Кодлозерская (Колодозерская) Богоявленская пуст. (мужская, на оз. Колодозеро в совр. Пудожском р-не Карелии; основана ок. 1620), Лобанова Петропавловская пуст. (Петровский на Носах мон-рь) (мужская, ныне урочище Петропавловский Мыс Вытегорского р-на Вологодской обл.; основана в нач. 20-х гг. XVII в.), Елгомская (Елломская) пуст. (мужская, ныне урочище Елгомская Пустынь Няндомского р-на Архангельской обл.; основана не позднее 2-й четв. XVII в.), Кедринская (Кедрова) Пятницкая пуст. (мужская, ныне дер. Кедря Вытегорского р-на Вологодской обл.; основана не позднее 2-й четв. XVII в.), Юрьегорский Троицкий (Дамианова пуст.) (мужской, на оз. Юрьево, ныне Монастырское в Онежском р-не Архангельской обл.; основан в 1626), Наглимозерская (Аглимозерская) пуст. (мужская, на острове Наглимозера, совр. Каргопольский р-н Архангельской обл.; основана во 2-й четв. XVII в.), Хергозерская Макариевская пуст. (мужская, ныне урочище Макарий Каргопольского р-на Архангельской обл.; основана ок. 1640), Сунорецкая (Сунская) Виданская Троицкая пуст. (мужская, близ совр. дер. Вороново Кондопожского р-на Карелии; основана в 1645), Спасо-Озерская пустынь (мужская, близ совр. дер. Озерко Каргопольского р-на Архангельской обл.; основана в 1-й пол. XVII в.), Казанская пуст. на Климентовских озерах (мужская, ныне урочище Пустынька Вытегорского р-на Вологодской обл.; основана в 1675), Спасо-Маткозерская пуст. (мужская, на оз. Маткозеро ныне Вытегорского р-на Вологодской обл.; основана в 3-й четв. XVII в.), Высокоозерская (Высокоозерская) Макариевская пуст. (мужская, ныне урочище Погост (бывш. Высокоозерский погост) близ оз. Кривозеро Вытегорского р-на Вологодской обл.; основана в 1680), Рубежская Троицкая пуст. (мужская, ныне с. В. Рубеж Вытегорского р-на Вологодской обл.; основана в XVII в.), Веретьевская Благовещенская пуст. (в 10 км к северу от Каргополя, ныне Архангельская обл.; к сер. XVIII в. существовала как женская), Лебяжская (Ле-



бязья) пуст. (мужская, в 8,5 км от совр. дер. Патровской (Тихманьга) Каргопольского р-на Архангельской обл.).

Арх.: РГНА. Ф. 796. Оп. 45. Д. 140; Оп. 48. Д. 339; Оп. 55. Д. 251.
Ист.: ПСЗ. Т. 16. № 12060. С. 552, 556; Т. 22. № 16516. С. 822; № 16526. С. 832–833; ОДДС. Т. 28. № 225. Стб. 472–476; *Никольский А. И.* Описание рукописей, хранящихся в архиве Св. Правительствующего Синода. СПб., 1910. Т. 2. Вып. 1. № 2457; Дело о самосожжении старообрядцев, март–май 1784 г. / Публ.: М. В. Пулькин // ИА. 2007. № 2. С. 205–210. Лит.: Олонецкая бывшая Епархия // *Максимович Л. М., Щекатов А.* Географический словарь Росси́ского гос-ва. М., 1805. Ч. 4. Стб. 840–841; *Постников С.* Сведения о преосв. Вепшамине (Краснопевково-Румовском), архиеп. Архангельском и Холмогорском // Странник. 1879. № 3. С. 371–405; Открытие Олонецкого наместничества: (Из арх. дел Олонецкого губ. правления) // Олонецкие ГВ. 1884. № 6. С. 66–67; № 7. С. 75–76; *Яновский И.* Амвросий (Серебренников), архиеп. Екатеринославский и Херсонеса-Таврического и экзархи Молдо-Влахийской местоблюститель: (1786–1792 г.) // Полтавские ЕВ. 1884. № 22. Ч. неофиц. С. 1014–1032 (отд. отт.: Полтава, 1884); *Здравомыслов К. Я.* Иерархи Новгородской епархии от древнейших времен до наст. времени: Кр. биогр. очерки. Новг., 1897. С. 97–105, 113–117; *Галкин А. К.* Александр-Свирский мн-рь как резиденция викарных епископов и центр духовного образования // СПбЕВ. 2006. Вып. 34. С. 11–15; *он же.* Семинария «у Троицы» Свирской: К истории духовного образования в Олонецко-Каргопольском викариатстве Новгородской епархии // София. Вел. Новг., 2011. № 1. С. 7–10; *Ефимова В. В.* Из истории открытия «1-й Олонецкой губернии» // Державинский сб. – 2006. Петрозаводск, 2006. С. 7–30; *Кожеевникова Ю. Н.* Правосл. мн-ри и монашество Олонецкой епархии во 2-й пол. XVIII – нач. XX в. Петрозаводск, 2009.

А. К. Галкин

ОЛОФЭРН, библейское — см. в ст. *Иудифи книга*.

ОЛСУФЬЕВ Юрий Александрович (27.10.1878, С.-Петербург — 14.03.1938, Бутовский полигон НКВД, Московская обл.), историк и теоретик средневекового искусства, музейный деятель, реставратор. Происходит из графской ветви рода Олсуфьевых. По окончании юридического фак-та С.-Петербургского ун-та (1902) занимался историко-краеведческой и общественной деятельностью (председатель Тульского отдела Об-ва защиты и сохранения памятников искусства и старины, участвовал в подготовке серии книг «Памятники искусства и старины Тульской губернии», работал в Московском археологическом ин-те, вел археологические раскопки на Куликовом поле). Жил в родовой усадьбе Красные Буйцы (ныне Бо-



Ю. А. Олсуфьев
с женой С. В. Олсуфьевой.
Фотография. 1902 г.

городицкий р-н Тульской обл.). В 1908–1917 гг. возглавлял Комитет по строительству храма-памятника во имя прп. Сергия Радонежского на участке, выделенном семьей О. на Куликовом поле (архит. А. В. Щусев, иконы для храма написали В. А. Комаровский и Д. С. Стеллецкий, утварь изготовил Ф. Я. Мишуков (см. ст. *Мишуковы*)). Стараниями Софьи Владимировны, жены О., при храме была устроена жен. монашеская община и организована мастерская шитья. В 1915–1917 гг. командирован Всероссийским земским союзом на Кавказ в качестве главы Закавказского фронтального комитета.

С марта 1917 г. по совету оптинского старца прп. Анатолия (Потопова) О. поселился в Сергиевском посаде (в 1919–1930 г. Сергиев, ныне Сергиев Посад) и до конца жизни занимался спасением церковного художественного наследия, его музейфикацией и реставрацией. С осени 1918 г. активно включился в административную и исследовательскую работу сначала в Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой лавры, которая была промежуточным учреждением на пути превращения мн-ря в музей (с 28 окт. 1918 — зам. председателя, с осени 1919 по март 1920 — председатель), после учреждения музея в 1920 г. работал в нем на различных должностях (с 1920 — внештатным экспертом по древнерус. живописи и миниатюре, с 1925 — зав. отделом «Эмали, скани, чернь, финифть, резьба по дереву, металлу и кости», с 1926 — хранителем древнерус. живописи, с 1927 был членом правления музея). Вместе со свящ. П. А. Флоренским О. произвел ин-

вентаризацию ризницы Троице-Сергиевой лавры с полным научным описанием предметов. Выступил инициатором издания и автором первых каталогов собрания икон, рукописей, предметов декоративно-прикладного искусства (некоторые тексты О., напр. описание икон из иконостаса Троицкого собора, до сих пор считаются непревзойденными по научной полноте, см.: *Вздорнов*. 2006. С. 189). Вел наблюдения за реставрацией архитектуры, росписей, икон (в т. ч. в кон. 1918 — нач. 1919 составил протокол о раскрытии иконы «Св. Троица» письма прп. Андрея Рублёва). Организатор выставок (напр.: 1924. Искусство XIV и XV вв.). В 1920 г., опасаясь поругания мощей прп. Сергия Радонежского, вместе с архим. прмч. Кронидом (Любимовым), со свящ. Павлом Флоренским и с др. единомышленниками тайно изъезжал из раки и прятал у себя дома честную главу преподобного (возвращена в 1946; *Андроник (Трубачёв), игум.* Судьба главы прп. Сергия // ЖМП. 2001. № 4. С. 36–37). В янв.—марте 1925 г. находился в Бутырской тюрьме под арестом по обвинению в антисоветской деятельности. В мае 1928 г. в связи с угрозой повторного ареста был вынужден вместе с семьей уехать из Сергиева и жить в дальних поселках Подмосковья. В 1928 г. по приглашению И. Э. Грабаря стал сотрудником Центральных реставрационных мастерских в Москве (в 1931–1934 — зав. секцией реставрации памятников древнерусской живописи). Участвовал в подготовке 1-й зарубежной выставки шедевров древнерус. искусства (1929–1932). После ликвидации реставрационных мастерских в 1934–1938 гг. был зав. секцией реставрации древнерус. живописи в ГТГ. Провел огромную работу по раскрытию, изучению и спасению памятников иконописи и храмовой росписи. Участвовал в многочисленных полевых экспедициях, посетив ок. 30 городов и мн-рей, исследовал состояние сохранности и осуществил расчистку настенных росписей в храмах Новгорода (напр., росписи нач. XV в. в Сковородском мн-ре), Ст. Ладуги, Пскова, Ростова, Ярославля, Вологды, Костромы. Констатировал недостатки реставрационной техники 10-х гг. XX в., разрабатывал и испытывал новые способы укрепления красочного слоя для живописи разного времени. Помимо музейной работы

и реставрационной практики занимался теоретическими исследованиями: онтологией икононого образа, вопросами стиля и художественных школ в древнерус. живописи. Неоднократно обращался в исследованиях к иконе «Св. Троица» прп. Андрея Рублёва, которую рассматривал как «лучшее произведение лучшей эпохи» и «воплощенную идею прп. Сергия». Полагая, что художественный язык иконы лишен случайности, особое внимание уделял проблеме устойчивых особенностей формообразования, характерных для иконописи различных периодов. Арестован 24 янв. 1938 г., расстрелян 14 марта, реабилитирован в 1989 г. Избр. соч.: *Опись Троице-Сергиева монастыря 1641 г.: Рукопись, подгот. к печ. С. Н. Дурьлинным, Ю. А. и М. Ю. Олсуфьевыми в 1919–1922 гг.* / Предисл.: Ю. А. Олсуфьев // РГБ ОР. Ф. 173. II. № 225; *Опись икон Троице-Сергиевой лавры до XVIII в. и наиболее типичных XVIII–XIX вв.* Сергиев, 1920; *Опись лицевых изображений и орнамента книг ризницы Троице-Сергиевой лавры.* Сергиев, 1921; *Символы Горнего: Анализ икон Троице-Сергиевой лавры как опыт иконологии.* Вып. 1: Иконы до XV-го в. Серг. П., 1922 (совм. с свящ. П. А. Флоренским) // ГТГ ОР. Ф. 157. Л. 1–20; *Искусство XIV и XV вв.: Кат. наиболее выдающихся произведений этой эпохи в Музее б. Троице-Сергиевой лавры.* Сергиев, 1924; *Опись древнего церк. серебра б. Троице-Сергиевой лавры (до XVIII в.).* Сергиев, 1926; *Амвросий, троцкий резчик XV в.* Сергиев, 1927 (совм. с свящ. П. А. Флоренским); *Иконописные формы как формулы синтеза.* Сергиев, 1926; *Схема визант. основ теории творчества.* Сергиев, 1926; *The Development of Russian Icon Painting from the XIIth to the XIXth Cent.* // *The Art Bull.* N. Y., 1930. Vol. 12. N 4. P. 347–373; *Вопросы форм древнерус. живописи* // Сов. музей. 1935. № 6. С. 21–36; 1936. № 1. С. 61–78; № 2. С. 39–59; *Икона в музейном фонде: Исслед. и реставрация: Антология* / Сост.: А. Н. Стрижев. М., 2006; *Краткий обзор рус. иконописи* / Публ. и коммент.: И. Л. Кызласова // НовГВ. 2009. № 8. С. 153–158; *Из недавнего прошлого одной усадьбы: Буецкий дом, каким мы оставили его 5-го марта 1917 г.* / Публ.: Г. И. Вздорнов. М., 2009 (список соч.); *Обзор рус. иконописи в ее формах от XII до XIX в.* / Публ.: И. Л. Кызласова // *Кадашевские чт. М.*, 2011. Вып. 8. С. 269–295. Лит.: *Трубачёва М. С.* Из истории охраны памятников в первые годы советской власти: Комиссия по охране памятников старины и искусства Троице-Сергиевой Лавры 1918–1925 гг. // *Музей: Худож. собрания СССР* М., 1984. № 5. С. 152–164; *Вздорнов Г. И.* Забытое имя // *Памятники Отечества.* 1987. № 2(16). С. 83–89; *он же.* Ю. А. Олсуфьев // *Он же.* Реставрация и наука: Очерки по истории открытия и изуч. древнерус. живописи. М., 2006. С. 177–214; *Смирнова Т. В.* Ю. А. Олсуфьев: Мат-лы к биографии // *Забелдинские науч. чт.*—2005. М., 2006. С. 328–342. (Тр. ГИМ; 158); *она же.* «...Под покров Преподобного»: Очерки о нек-рых известных семьях, живших в Сергиевом Посаде в 1920-е гг. Серг. П., 2007; *она же.* Памяти гр. Ю. А. Олсуфьева, ученого и исповедника (1878–1938) // *Кадашевские*

чт.: Сб. докл. конф. М., 2009. Вып. 5. С. 206–213; *Кызласова И. Л.* Из творческого наследия Ю. А. Олсуфьева: К публ. ркп. 1929 г. об иконописании в России // *НовГВ.* 2009. № 8. С. 146–152; *она же.* О подвиге жизни и науч. наследии Ю. А. Олсуфьева (1878–1938) // *Грбаревские чт. VII: Междунар. науч. конф.*, 22–24 окт. 2008 г. М., 2010. С. 68–129; *она же.* Из творческого наследия Ю. А. Олсуфьева: К публ. ркп. 1936 г. «Три иконы «Божией Матери» эпохи Палеологов в Третьяковской галерее» // *Византия в контексте мировой культуры: Мат-лы конф. СПб.*, 2010. С. 45–73. (Тр. ГЭ; 51); *она же.* Из архива Ю. А. Олсуфьева: К изд. ркп. 1930 г. О путях рус. иконописи // *Кадашевские чт. М.*, 2011. Вып. 8. С. 263–268; *она же.* Из творческого наследия Ю. А. Олсуфьева: К публ. ркп. по обследованию средневеков. росписей в 1931 г. // *НовГВ.* 2012. № 10. С. 122–141.

А. А. К.

ОЛТЕНИИ МИТРОПОЛИЯ [румын. *Mitropolia Olteniei*] (с 1 нояб. 1939 по 20 апр. 1945 — Олтении, Рымника и Северина митрополия, с 25 марта 1949 — О. м.) Румынской



Кафедральный собор во имя вмч. Димитрия Солунского в Крайове. 1889 г. Фотография. 2008 г. Фото: Mvelam

входят жудецы Долж и Горж (Крайовская архиепископия), Вылча (Рымникская и Арджешская епископия). После 1990 г. и образования новых епархий в О. м.

Православной Церкви (РумПЦ) с кафедрой в г. Крайове. Правящий архиерей носит титул «архиепископ Крайовы и митрополит Олтении». О. м. — преемница Северинской митрополии К-польского Патриархата, вполн. Рымникской епископии. Образована 1 нояб. 1939 г., 20 апр. 1945 г. упразднена (восстановлена Рымникская епископия). В 1949 г. образована вновь и первоначально состояла из 2 епархий: Крайовской архиепископии (24 мая 1947) и Рымникской и Арджешской епископии (образованной путем слияния Рымникской и Арджешской епархий в 1949). В 1990 г. была восстановлена Арджешская и Мусчелская епископия, ее территория вошла в юрисдикцию *Мунтении и Добруджи митрополии*. В составе О. м. остались Крайовская архиепископия, Рымникская епископия (с 2009 архиепископия), позже включены ново-

образованные Северинская и Стрехайская епископия (2004) и Слатинская и Романацкая епископия (2008).

География. Территориально Северинская митрополия, затем Рымникская епископия охватывали зап. часть Валашского княжества, к-рая после Пожаревацкого мирного договора (1718) вошла в состав Габсбургской империи; в 1739 г., согласно Белградскому мирному договору, была возвращена Валашскому княжеству и стала называться Олтения по названию р. Олт, ограничивающей данную область с востока от валашской области Мунтении. С севера О. м. отделена от Трансильвании Юж. Карпатами, на юге и западе р. Дунай отделяет эти территории от Болгарии и Сербии. В 1949–1990 гг. в О. м. входили жудецы Мехединци, Горж, Долж (Крайовская архиепископия), Вылча, Арджеш и Олт (Рымникская и Арджешская епископия). После 1990 г. и образования новых епархий в О. м.

и Стрехайская епископия) и Олт (Слатинская и Романацкая епископия).

История. Северинская митрополия в составе Константинопольского Патриархата (сер. XIV–XV в.). В 1359 г. в Валахии в юрисдикции К-польского Патриархата была образована *Унгро-Влахийская митрополия* во главе со свт. *Иакинфом*. В 1370 г. в К-поле возникли подозрения в стремлении митрополита отделиться от К-поля и обрести автокефалию (он не участвовал в заседаниях Синода). В Валахию был направлен дикеофилакс (юрист) Даниил Критопул. В письме К-польскому патриарху Филофею свт. Иакинф сообщал, что господарь Валахии и бояре просят хиротонисать во митрополита Унгро-Влахийского дикеофилакса Даниила (FHDR. 1982. Vol. 4. P. 206–207). В К-поле решили сохранить свт. Иакинфа на престо-

ле, основав 2-ю митрополию — Северинскую, во главе которой был поставлен Даниил, постриженный в монашество с именем Анфим. В авг. 1370 г. он подписал декларацию о том, что обязуется не причинять ущерба митрополиту Унгро-Влахийскому, не перечить ему и почитать его (Ibid. P. 204–205). В окт. состоялось его назначение на новую кафедру «половины Валахии»; такой шаг объяснялся тем фактом, что «народ той страны оказался многочисленным, даже почти неисчислимым» (Ibid. P. 208–210). В системе К-польской Церкви Анфим был назначен местоблюстителем митрополичьего престола Мелитины (титулярная к-польская епархия в Армении, на Евфрате, ныне г. Малатья) и получил т. о. более высокое место в Синоде, чем свт. Иакинф.

По мнению некоторых исследователей, создание 2-й митрополии, а не епископии в юрисдикции Унгро-Влахийской митрополии было обусловлено наступлением при поддержке венг. кор. Людовика I Великого и папы Урбана V католичества на территории к югу и востоку от Карпат. Очевидно, ее образование было продиктовано сиюминутными интересами — сохранить на престоле свт. Иакинфа и удовлетворить просьбу господара и бояр о получении более молодого и энергичного митрополита (*Păcurariu*. IBOR. 2004. Vol. 1. P. 238–239).

В документах нет указаний о канонической территории и кафедральном центре Северинской митрополии. Преемник митр. Анфима, митр. Афанасий, назван «митрополитом со стороны Северина» (греч. κατά τῆν Σεβέρινον — FHDR. 1982. Vol. 4. P. 260–263, 268–269), на основании чего ученые делают вывод о принадлежности митрополии территорий к западу от Олта (впосл. Олтении). Кафедра, очевидно, находилась в Северине и впосл. была перемещена, т. к. Северин располагался на окраине епархии, в местности, граничившей с Сербией, Болгарией и Венгрией, и вдалеке от господарской резиденции. Кроме того, между 1375/76 и 1383/84 гг. Северин был занят венграми и стал центром Северинской бановины. Наиболее вероятным местом установления новой кафедры считается г. Рымник, что объясняется более поздним названием епархии: «Рымника — Нового Северина». Митр. Северинский Ан-

фим в 1379–1380 гг. участвовал в заседаниях Синода К-польской Церкви; возможно, к 1379–1380 гг. фактически управлял делами Унгро-Влахийской митрополии, т. к. поставленный в 1372 г. митр. Унгро-Влахийский Харитон, сохранив за собой пост игумена мон-ря *Кутлумуш* и протоса всего Афона, большую часть времени находился на Св. Горе. После кончины или ухода от дел митр. Харитона (очевидно, в июне 1380) Анфим стал митрополитом Унгро-Влахийским (Ibid. P. 210–217). Северинскую кафедру занял митр. Афанасий, также греч. происхождения (впервые упом. в документе от июля 1389 — Ibid. P. 228–229). В этот период он единственный представлял в Синоде Валахскую Церковь (очевидно, по причине болезни или старости митр. Анфима) (DRH. V. 1966. Vol. 1. P. 43, 45. Doc. 17). В синодальных актах он упоминается до 1402/03 г. как митрополит Унгро-Влахийский, «Унгро-Влахии со стороны Северина» или «части Унгро-Влахии со стороны Северина» (FHDR. 1982. Vol. 4. P. 260–263, 268–269). Митр. Афанасий примкнул к соперникам патриарха *Матфея I*, возглавляемым Макарием Анкирским, и отказал в послушании патриарху и имп. Мануилу II Палеологу. После 1403 г. его имя в документах не упоминается: очевидно, он либо скончался, либо был отстранен от должности (*Păcurariu*. IBOR. 2004. Vol. 1. P. 243–244).

Сведений о Северинских митрополитах, занимавших кафедру после митр. Афанасия, в документах нет. Учитывая плачевное состояние валахских источников XV в. (особенно 1-й пол.), не представляется возможным даже приблизительно выяснить, когда прекратила деятельность Северинская митрополия и ее каноническое пространство отошло в ведение Унгро-Влахийской митрополии.

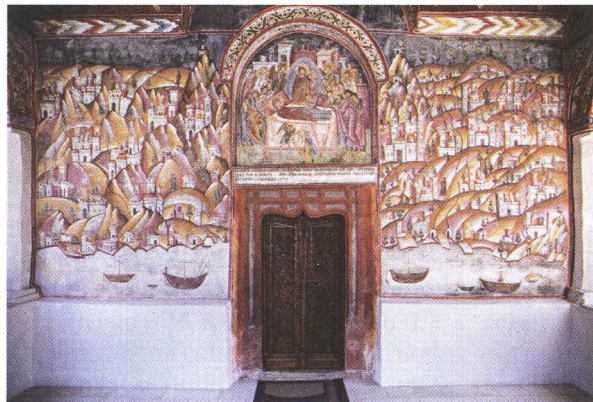
Рымникская епископия в составе Унгро-Влахийской митрополии Константинопольского Патриархата (XVI в. — 1719). Согласно Житию патриарха К-польского свт. Нифонта II, написанному Гавриилом Протом, патриарх основал Рымникскую епископию в юрисдикции Унгро-Влахийской митрополии по просьбе валахского господара Раду Великого на валахских территориях к западу от Олта, во время своего пребывания в Валахии в 1503–1505 гг. Однако в др. месте, подроб-

но описывая освящение 14–15 авг. 1517 г. Успенской ц. в Арджеше, где присутствовали К-польский патриарх *Феолимпт I*, митр. Унгро-Влахийский Макарий, игумены афонских и валахских мон-рей и др., Гавриил Прот не упоминает валахских Рымникского и Бузэуского епископов. Преемство по отношению к Северинской митрополии подчеркивалось в названии епархии: так, начиная с грамоты Михая Храброго (25 апр. 1597), епископия во мн. источниках называется то Северинской, то Рымникской (DRH. V. 1975. Vol. 11. P. 297–299. Doc. 224).

В одной из версий Жития свт. Нифонта II (сведения не подтверждаются в др. источниках) указано, что 1-м архиереем стал свт. Максим (Бранкович) в 1503 г., спустя 2 года он занял Унгро-Влахийскую кафедру. В синодике Рымникской епископии упоминают в качестве Рымникского архиерея буд. митр. Унгро-Влахийский Иларион II (1523–1526) (*Păcurariu*. IBOR. 2004. Vol. 1. P. 404–405). Первыми Рымникскими архиереями, названными по имени в др. источниках, были Леонтий и его преемник Паисий (грамота валахского господара Влада Винтилэ (1532–1535), подтверждавшая владения епископии, от 1 апр. 1535). В документе упомянуты 5 вотчин, купленных еп. Леонтием для епископии, а также подтверждены владения, пожалованные епископии господалями св. *Нягое Басарабом* и его супругой Милицей Деспиной, Раду V Афумаци и его супругой Анной и др., что удостоверяет существование епископии уже при св. Нягое (1512–1521) (DRH. V. 1975. Vol. 3. P. 319–324. Doc. 194). Архиеп. Паисий также упомянут в документе от 4 марта 1540 г. (Ibid. 1981. Vol. 4. P. 118. Doc. 90).

Летопись Кантакузинов описывает, как 3 марта 1558 г. валахский господарь Мирча V Чобанул пригласил ко двору в Бухарест всех крупных бояр, «обоих епископов» (очевидно, Рымникского и Бузэуского, поскольку митр. Унгро-Влахийский Анания бежал в Трансильванию), многих игуменов и монахов, и они все были убиты турками, помогавшими Мирче V занять трон (*Variante ale Letopisețului Cantacuzinesc*. 1942. P. 58–59). Еп. Рымникский Евфимий, очевидно, был поставлен в 1559 г. (в сер. 1568 стал митрополитом Унгро-Влахийским).

Его преемник еп. Михаил был поставлен во 2-й пол. 1568 г. и упомянут в документе от 9 янв. 1576 г. (DRH. В. 1996. Vol. 8. P. 6–7. Doc. 4) и более чем в 10 грамотах до 19 окт.



*Успение Пресв. Богородицы.
Монастыри Св. Горы Афон.
Роспись
притвора Успенской ц.
мон-ря Половраджи. 1703 г.
Фото: свящ. Сильвиу Клуч*

1585 г.; входил в состав господарского совета. Епископы Евфимий и Михаил были ктиторами кафедрального собора в Рымнике и скита Олтени; в церкви скита Олтени сохранился портрет еп. Евфимия. При еп. Михаиле скиты Олтени и Добруша входили в непосредственное подчинение епископии. В нач. 1586 г. господарь Михня II Турок перевел еп. Михаила на Унгро-Влахийскую кафедру. Новый еп. Рымникский Ефрем I был поставлен в нач. 1586 г. (в одной из грамот упом. как архиепископ). В окт. 1591 г. кафедру занял еп. Феофил I, к-рый в мае 1595 г. вместе с митр. Евфимием и еп. Бузэуским Луккой находился в составе посольства, направленного господарем Михаем Храбрым (Витязулом) к трансильванскому кн. Сигизмунду для подписания антиосманского договора. В одной из грамот упомянут как архиепископ. Возможно, после убийства своего покровителя Михая Храброго (9 авг. 1601) ушел на покой, т. к. в жалованной грамоте от 8 нояб. 1601 г. матери Михая, принявшей постриг с именем Феофана, упомянут еп. Рымникский Ефрем II (*Păcurariu*. IBOR. 2004. Vol. 1. P. 406–407).

В 1614–1618 гг. в документах упомянут еп. Дионисий, затем — еп. Феофил II, к-рый участвовал в посольствах господаря Леона I Томши в Трансильванию и Стамбул и летом 1636 г. занял Унгро-Влахийскую кафедру (Ibid. 2006. Vol. 2. P. 138). Епископом Рымникским осенью 1636 г. стал *Игнатий Серб*, в Летописи Кантакузинов он назван посредником между *Матеем Басарабом* и османским везиром Абаз-папой, способ-

ствовавшим возведению Басараба на валашский престол. Возможно, в ведении еп. Игнатия находилась типография монастыря *Гьвора*, т. к. с 1637 г. он постоянно упоминается в предисловиях говорских изданий. Его имя встречается в господарских грамотах (иногда с титулом

«архиепископ Рымникский и всей Мехадии»). Он участвовал в «собрании страны» 1639 г., где

было вынесено постановление о запрете преклонять монастыри зарубежным обителям, а также в церковном Соборе, созданном митр. Молдавским *Варлаамом (Моцоком)*, где было выработано отношение Валашской и Молдавской Церквей к кальвинистскому прозелитизму (утвержден «Ответ на кальвинистский катехизис» — Ibid. P. 138–139). В 1653 г. Матей Басараб отстранил митр. Унгро-Влахийского *Стефана* и на его место возвел Игнатия. В 1655 г. господарь Константин Щербан вернул кафедру Стефану, а Игнатий Серб возвратился в Олтению и жил за штатом в Рымнике и затем в мон-ре Козия. Его преемник на Рымникской кафедре с осени 1653 г. Дионисий II до поставления, возможно, был игуменом Козии. 2 июня 1657 г. Рымникскую кафедру занял еп. Игнатий Грек. В грамотах сохранились сведения о его попечении об укреплении материальной основы епископии. По-видимому, он скончался в первые месяцы 1668 г., т. к. в «Реестре святой митрополии Унгро-Влахийской» (*Ghenadie (Enăcea-nu)*, ep. Condica sfânta a mitropoliei Ungro-Vlahiei. Bucur., 1886. P. 17) указано, что 21 марта Матей Басараб назначил на его место еп. Бузэуского Серафима. Во 2-й пол. 1670 г. в преклонном возрасте он удалился на покой и принял схиму с именем Сильвестр в основанном им скиту Стрихарец близ г. Слатина († 1672/73). Кафедру занял настоятель мон-ря Главачок еп. *Варлаам*; сохранился документ, в котором он обращался к господарю Антонию Воде с просьбой освободить от налогов сыновей священников.

Летом 1672 г. в пределах Рымникской архиепископии была основана Стрехайская епархия, охватившая жудец Мехединци (надпись в келье монастыря Стрехая). Историческая идентификация правящего архиепископа, еп. Даниила, вызывала споры. В наст. время считается, что это мон. Даниил (Андреан) из Трансильвании, к-рому принадлежит перевод с греч. языка соч. «Исправление закона» (Тырговиште, 1652) и к-рого трансильванский кн. Михаил Апафи хиротонисал в период политических волнений в Трансильвании 1659–1662 гг. Возможно также, что он недолго занимал трансильванский митрополичий престол вместо митр. *Саввы (Бранковица)*. Позже подвизался в молдав. скиту Бабеле (в обл. Вранча). Был близок к господарю Валахии Григорию I Гике (1660–1664, 1672–1673); мог оказать ему поддержку в 1664 г., когда господарь потерял трон, и в благодарность Григорий основал для Даниила новую епархию. Еп. Даниил участвовал в избрании еп. Рымникского *Варлаама* во митрополита Унгро-Влахийского (24 дек. 1672) и игумена мон-ря Садова Стефана во епископа Рымникского (15 янв. 1673). С возвращением на валашский трон господаря Шербана Кантакузино Стрехайская епископия была упразднена (апр. 1679). Митр. Унгро-Влахийский Феофостий назначил еп. Даниила «наставником» мон-ря Котрочени в Бухаресте; однако в 1681 г. этот мон-рь стал преклоненным Афону, в нем поселились греч. игумен и монахи, бывш. еп. Даниил вернулся в Бабеле († сер. 1688).

Еп. Рымникский Стефан выстроил большую колокольню при кафедральном соборе в Рымнике и каменные кельи (1680). Был ктитором мон-ря Сэрэчинешти. По его инициативе была начата перестройка скита Добруша. При еп. Стефане мн. скиты входили в непосредственное подчинение епископии, что позволяло контролировать монашескую жизнь. Также еп. Стефан добился грамоты (9 апр. 1676) от господаря Георгия Дуки, согласно к-рой священники Рымникской епископии платили налог только раз год, во время уплаты дани туркам. К концу жизни еп. Стефан принял схиму с именем Савва († 1-я пол. 1693; похоронен в притворе мон-ря Сэрэчинешти).

18 июня 1693 г. епископом Рымникским стал настоятель мон-ря

Бистрица Иларион. При нем была завершена перестройка скита Добруша, перестроен скит *Езер*, господарь мч. *Константин Брынковяну* построил скит Маму, придел и большую церковь монастыря Хурези, иером. Паисий начал перестройку монастыря Говора. По инициативе и на средства еп. Илариона учитель Александр осуществил 1-й перевод на румынский язык Постной и Цветной Триодей и Толковой Псалтири. В марте 1705 г. по обвинению в схизме (еп. Иларион разрешил католикам построить церковь в Рымнике и хоронить усопших на кладбище епископии), выдвинутому патриархом Иерусалимским *Досифеем II Нотарой*, и с одобрения мч. *Константина Брынковяну* Собор Унгро-Влахийской митрополии сместил еп. Илариона с кафедры и лишил сана. Очевидно, это решение было результатом интриг местных греч. клириков. Решения Собора в отношении еп. Илариона не были полностью исполнены: в более поздних документах он в сане епископа упоминается как настоятель монастыря Снагов, 29 июня 1707 г. принял участие в освящении ц. св. Георгия Нового в Бухаресте как «проин [бывший] епископ Рымника».

16 марта 1705 г. на Рымникскую кафедру был избран настоятель мон-ря Снагов сщмч. *Антим Ивиряну* (через

известен книгопечатной деятельностью: при нем вышли в свет билингвальные (на слав. и румын. языках: *Анфологион*, 1705; *Малый Октоих*, 1705; *Служба на Успение Пресв. Богородицы с параклисом*, 1706), а также румыноязычные (Евхологий в 2 т.: *Служебник* и *Молитвослов*) тексты богослужебных книг.

Рымникская епископия в составе сербской Карловацкой митрополии (1719 – 30-е гг. XVIII в.).

В 1708 г., после избрания сщмч. Антима на Унгро-Влахийскую кафедру, на Рымникскую кафедру был перемещен еп. Бузэуский *Дамаскин (Даскэлу)*. В первые годы его архипастырства увеличилось имущество епископии, при нем была расписана церковь скита *Езер*, построен скит *Пэпуша*. После того как Олтению заняли австр. войска, еп. Дамаскин в февр. 1717 г. возглавил посольство в Вену, где выдвинул меморандум из 10 пунктов, содержащий прошение о сохранении прав Церкви и об избавлении мон-рей от расквартировки в них австр. войск. 30 мая имп. Карл VI подписал соответствующий декрет, однако австр. части продолжали располагаться в монастырях. Согласно австро-тур. мирному договору (Пожаревац, 21 июля 1718), Олтения отошла Австрии. 22 февр. 1719 г. император издал декрет об обустройстве Олтении, была объявлена свобода культа и протекция православной конфессии. Рымникская епис-

копия была выведена из юрисдикции Унгро-Влахийской митрополии и переведена в подчинение *Карловацкой митрополии* Сербской Православной Церкви. Были запрещены преклонения монастырей обителям Св. земли и Афона, а также связи с ними.

Административно мон-ри подчинялись австр. правительству, к-рое утверждало настоятелей и разрешало привилегии. 29 нояб. 1719 г. еп. Дамаскин, настоятели Иоанн (мон-рь Хурези), Стефан (мон-рь Бистрица), Стефан (мон-рь Арнота) и Пахомий (мон-рь Говора) выдвинули венскому двору меморандум из 11 пунктов с просьбой повысить статус Рымникской епископии до митрополии (апеллируя к статусу Северинской митрополии) и перевести ее в юрисдикцию К-польского Патриархата; даровать епископу право контроля над мон-рями; открыть епархиальную школу в Рымнике под патронатом епископа и на средства епархии и мон-рей и др. Однако австр. власти сохраняли сложившееся положение вещей. В Рымнике с отъездом сщмч. Антима в Бухарест печатная деятельность прекратилась, еп. Дамаскин активно занимался переводами. К концу архипастырства он смог добиться согласия властей и возродить книгопечатание: в 1724 г. были изданы *Часослов* и «Учение о семи таинствах», в 1725 г. — *Псалтирь*. Большая часть переводов еп. Дамаскина осталась в рукописях (перевод Толкований на Евангелия свт. Феофилакта Болгарского и др.), однако в посл. некоторые были изданы в епархиальной рымникской типографии его преемниками. Еп. Дамаскин умер, выходя из церкви, 5 дек. 1725 г.

В сент. 1726 г. выборное собрание бояр и настоятелей мон-рей предложило митр. Белградско-Карловацкому *Моисею (Петровичу)* 3 кандидатов, из к-рых на утверждение императора он выдвинул настоятеля мон-ря Говора игум. Стефана. Интронизация состоялась в марте 1727 г. в присутствии еп. Тимишоарского Николая (Дмитриевича), делегированного митр. Моисеем, однако из-за занятости митр. Моисея хиротония откладывалась, и Стефан скончался в церкви 20 авг. 1727 г. (есть мнение, что он был отравлен). Выборное собрание в сент. 1727 г. вновь предложило 3 кандидатов, по рекомендации местных австр. властей император 11 мая 1728 г. утвердил кандидатуру настоятеля мон-ря Брынковени игум. Иннокентия. Он был хиротонисан в Белграде митр. Моисеем и поставлен на престол в Рымнике еп. Тимишоарским Николаем (Дмитриевичем).

27 апр. 1729 г. был издан имп. декрет, согласно к-рому следовало детально изучить положение преклоненных и непреклоненных мон-рей (имущество первых должно было перейти в ведение налоговых органов); священники освобождались «от поклона» архиерею, но облагались налогами, как и остальное



«Не рыдай Мене, Мати».
Роспись алтаря Троицкой ц.
мон-ря Сурпателе.
1706–1707 гг.

Фото: свящ. Силвиу Клуч

3 года переведен на Унгро-Влахийскую кафедру). Он успешно занимался хозяйственными делами епископии, покупая или получая в дар поместья, виноградники, леса, мельницы и др. Следует отметить его заботу о реставрации многих церквей и обителей, особое значение имели реставрация и росписи церквей монастырей Козия и Говора, в которых сохранились его ктиторские портреты. Сщмч. Антим также

население; епископ должен был платить $\frac{1}{3}$ своих доходов в имперскую казну; генеральному коменданту Трансильвании, исполнявшему обязанности обер-директора Олтении, надлежало следить за численностью православного клира и не допускать прироста числа священников и диаконов. Еп. Иннокентий и 14 настоятелей монастырей направили в кон. 1729 г. имп. двору меморандум-протест; многочисленные меморандумы были направлены также генерал-коменданту Ф. А. фон Валлису в Сибю. В 1733 г. еп. Иннокентий посетил двор в Вене и вручил жалобы паствы лично. Значительное внимание еп. Иннокентий уделял издательской деятельности епископии, проявлял заботу о православном населении Брашова и Страны Бырсы (Цара-Бырсей), которые по решению генерал-коменданта и обер-директора Олтении К. Тиге 20 янв. 1728 г. были переведены в юрисдикцию Рымникской епископии (см. в ст. *Николая святителя церковь в Шкей-Брашове*). Еп. Иннокентий скончался 1 февр. 1735 г., оставив все свое личное имущество мон-рю Гура-Мотрулуй. Из 3 кандидатов, выдвинутых выборным собранием 28 июня 1735 г., по рекомендации генерал-коменданта Валлиса 1 окт. венский двор утвердил настоятеля мон-ря Бистрица игум. *Климент (Модорана)*. Он был хиротонисан в апр. 1737 г. митр. *Викентием (Йовановичем)* в Белграде и поставлен на престол австр. администрацией Крайовы, т. к. делегированному митрополитом епископу был запрещен въезд в Олтению.

Рымникская епископия в составе Унгро-Влахийской митрополии Константинопольского Патриархата (30-е гг. XVIII в. — 1864). В ходе новой австро-турецкой войны турецкие войска заняли Олтению. Осенью 1737 г. Олтению покинула австрийская администрация. Еп. Климент бежал от занявших территорию епархии турок и татар в горы Лотру. Однако по совету валашского господара Константина Маврокордата вскоре вернулся и объявил о своей лояльности тур. властям; 15 февр. 1738 г. в послании к клиру и мирянам он благословил их подчиниться туркам и избежать т. о. «актов мести». Согласно Белградскому мирному договору (1 сент. 1739), Олтения была возвращена Валашскому княжеству. Рымник-

ская епископия вновь стала суффраганной Унгро-Влахийской митрополии.

Первой заботой епископа стала реставрация кафедрального собора,

надовича) выпустил «Славянскую грамматику», в 1761 г. по просьбе еп. Арадского Синесия (Живановича) — «Правила и молитвы сербских святых» на церковнославянском языке.



Настоятель мон-ря Хурези архим. Дионисий, еп. Рымникский Климент (Модоран), настоятель мон-ря Половраджи архим. Лаврентий, иером. Стефан. Ктиторская композиция в росписи нартекса больничной ц. свт. Николая Чудотворца мон-ря Половраджи. 1738 г. Фото: свящ. Силвиу Клуч

колокольни, резиденции и др. помещений епархиального центра, сожженных во время войны. На этой же территории на личные средства еп. Климент построил больничную церковь. Также на свои средства, иногда при помощи братьев и др. родственников, он построил скиты в Пьетрарий-де-Жос (в его родной деревне) и Пэтрунсе (в деревне, где род. мать), скит Колник и приходские церкви в Бодешти, Бэрбэтешти, Горану и др.; делал пожалования в храмы. В 1746 г. участвовал в собрании, на к-ром обсуждали вопрос об отмене крепостного права в Валахии. Продолжил дело еп. Иннокентия по изданию переводов еп. Дамаскина (Даскэлула). В 1748 г. переиздал «Учительное Евангелие, или Казанию» митр. Молдавского Варлаама (Моцока). Ушел на покой 8 мая 1748 г., принял схиму с именем Косма и поселился в скиту Пьетрари († 31 янв. 1753).

Следующим епископом Рымникским стал ученик еп. Климента настоятель мон-ря Козия игум. Григорий (Сокотяну), избранный 8 мая 1748 г. Построил домовую церковь в здании епархии и украсил ее внутренними и внешними фресками (в ктиторском ряду во внутренней росписи сохр. его портрет). Еп. Григорий был также ктиторм Благовещенской и Всехсвятской церковей в Рымнике, оказывал помощь скиту Сэрэчинешти и произвел нек-рые обновления в мон-ре Говора. Активно занимался типографской деятельностью: в 1750–1761 гг. издал переводы на румын. язык еп. Дамаскина (Даскэлула); в 1755 г. по просьбе серб. митр. Карловацкого *Павла (Не-*

Еп. Григорий поддерживал правосл. население Трансильвании, на протяжении 60 лет (1701–1761) лишенное архиастырского окормления: рукополагал трансильванских священников, принимал в своей епархии пришедших оттуда священников, посылал ободряющие письма православному в Брашов. 21 мая 1764 г. (возможно, по политическим мотивам) еп. Григорий оставил кафедру и поселился в Крайове; в 1770 г. господарь Э. Джани-Русет поставил его на Унгро-Влахийскую митрополию кафедру. В окт. 1771 г., когда русские войска вошли в Бухарест, он вместе с господарем ушел в Олтению († 28 дек. 1777, похоронен в рымникском кафедральном соборе).

После еп. Григория Рымникским епископом стал настоятель мон-ря Тисмана игум. Парфений. При нем были увеличены владения епископии, продолжилась активная типографская деятельность. После его смерти (кон. 1771) управляющим кафедрой стал протосинкелл Унгро-Влахийской митрополии *Кесарий*. В связи с русско-турецкой войной (1768–1774) его избрание состоялось 26 дек. 1773 г. (хиротонисан 12 янв. 1774). При нем были восстановлены и расписаны мн. церкви (в скиту Добруша, в мон-ре Гэнеску в Крайове и др.). В этот период непосредственно епископии были подчинены ц. Сорока мучеников в Бухаресте и мон-рь Гэнеску в Крайове. Еп. Кесарий основал школы (при метохе епископии в Бухаресте и при метохе мон-ря Обедяну в Крайове). При нем впервые на румын. языке было предпринято полное издание Минеи (вышли тома с окт. по март);

каждый том был оснащен написанным еп. Кесарием обширным предисловием с экскурсами в мировую и национальную историю. Благодаря широкому распространению научных знаний через церковные издания еп. Кесария считают представителем 1-го поколения румын. просветителей († 9 янв. 1780 в Бухаресте, похоронен в ц. Сорока мучеников).

Издательское дело еп. Кесария продолжил его преемник еп. *Филарет*, до этого бывший титулярным митрополитом Мир Ликийских (господарь Александр Ипсиланти получил разрешение на его поставление у патриарха К-польского Софрония 3 марта 1780). Он завершил издание Миней (апр.—сент.), поддерживал деятельность книжников Григория Рымничяну, Кириака Рымничяну, Дионисия Экклизарха и Наума Рымничяну. При нем издавались переводы еп. Дамаскина (Даскэлула), лит-ра просветительского характера, переводы сочинений св. отцов, «Грамматика» Е. Вэкэреску. За 9 лет (в 1788 издательская деятельность была приостановлена из-за начавшейся русско-австро-тур. войны) им на собственные средства были изданы 30 наименований книг. 6 сент. 1792 г. еп. Филарет был переведен на Унгро-Влахийскую кафедру († в 1794 в мон-ре Кэлдэрушани).

На Рымникский престол был поставлен иконом епископии архим. Нектарий (греч. происхождения). Издательская деятельность при нем была менее активной, чем в предыдущие годы, в основном опубликовали книги, подготовленные к изданию еп. Филаретом, а также «Кириакодромион» (1806) — одну из первых книг на совр. болг. языке. 16 дек. 1812 г. еп. Нектарий стал митрополитом Бухарестским, Рымникскую кафедру за значительную сумму, данную господарю Иоанну Караджу, 26 янв. 1813 г. занял племянник еп. Нектария, настоятель мон-ря Говора игум. Галактион. При нем был издан 1-й перевод на румын. язык соч. *Агатия Ланд(ос)а (Критянина)* «Чудеса Пресвятой Девы Марии» (1820), представлявшего собой 3-ю часть его труда «*Ἀπορωλὼν σωτηρία*» (Спасение грешников). На польеме антифанариотских настроений в стране митр. Унгро-Влахийский *Дионисий (Лулу)* в 1819 г. попытался сместить еп. Галактиона, однако последний за взятку, данную господарю Александру Суцу (1818–1821),

сохранил престол (в письмах австр. имп. Францу I и канцлеру К. фон Меттерниху он жаловался на то, что из-за господаря, потребовавшего с него большую сумму, епископия оказалась в долгах). Во время революции 1821 г. еп. Галактион бежал в Сибиу, затем вернулся в Рымник и 12 апр. 1824 г. подал в отставку.

18 апр. 1824 г. на кафедру был избран архим. Неофит, хиротонисан 20 апр. митр. Унгро-Влахийским свт. *Григорием IV (Даскэлом)*. Ему удалось оплатить часть долгов епископии, однако в 1825 г. епархиальная типография прекратила деятельность. 8 нояб. 1837 г. была открыта Рымникская ДС, 1-м ректором стал протоиерей из Никольской ц. в Шкей-Брашове Радут Темпя VI. 29 июня 1840 г. еп. Неофит стал митрополитом Унгро-Влахийским (см. в ст. *Неофит II*), но управлял также и Рымникской епископией. В 1840–1850 гг. делами епархии также занимались епископы Тимофей (Евдоксиадос) и Нифонт Севастийский. В янв. 1848 г. дела епископии были поручены еп. *Нифонту (Русалэ)*, однако 11 авг. 1849 г. он был назначен местоблюстителем митрополичьего престола. 15 сент. 1850 г. во епископа Рымникского был избран свт. *Каллиник Черникский*, настоятель мон-ря Черника. Был хиротонисан 26 окт. в кафедральном соборе Бухареста, интронизация состоялась 26 нояб. в Крайове, т. к. рымникская епархиальная резиденция была почти разрушена в результате пожара. Епископия находилась в бедственном состоянии (ДС закрыта, клир малочисленный, плохо подготовленный и находящийся в тяжелом материальном положении, мн. церкви не функционировали и находились в запустении). Свт. Каллиник предпринял архипастырскую поездку, установил точное состояние дел, назначил новых протоиереев, произвел ряд рукоположений. В 1851 г. была возобновлена работа ДС (сначала в мон-ре Буковэц, затем в Крайове, с 1855 — в Рымнике). При благочиниях были открыты школы для подготовки клира, в 1853 г. при помощи господаря Барбу I Штирбея свт. Каллиник восстановил скит Попынзэлешти, метох епископии. В 1854 г. он перевел епархиальную администрацию из Крайовы в Рымник, при поддержке господаря к 1856 г. был построен новый кафедральный собор (план составил свт. Каллиник, расписал церковь из-

вестный худож. Г. Таттареску). Были восстановлены др. здания епархиального центра, больничная церковь, открыто новое здание ДС. В 1859–1864 гг. на свои средства епископ построил скит Фрэсиной. Ок. 1860 г. на одолженные средства свт. Каллиник основал новую типографию, которая находилась в его собственности, и возродил издательские традиции епископии. В 1867 г. он завещал типографию с инвентарем и книгами на складе городу с условием, что половина дохода будет использоваться для поддержки школ города и для обучения детей из малоимущих семей, а другая — на содержание скита Фрэсиной.

Рымникская епископия в составе Унгро-Влахийской митрополии Румынской Православной Церкви (1864–1939). 3 дек. 1864 г. была самопровозглашена автокефалия РумПЦ, Унгро-Влахийская митрополия вышла из юрисдикции К-польской Патриархии и с тем же названием вошла в юрисдикцию новообразованной национальной Церкви. В мае 1867 г. свт. Каллиник удалился в мон-рь Черника и оставил управление епархией архим. Григорию. После его кончины (11 апр. 1868, похоронен в притворе Георгиевской ц. Черники) управление Рымникской епископией было поручено архим. Иннокентию (Кипулеску), в 1872 г. он был хиротонисан во епископа. Согласно закону о культах 1872 г., подразумевавшему в целях достижения признания автокефалии РумПЦ увеличение числа архиереев в Синоде до 12, в составе Рымникской епископии хиротонисали титулярных епископов Крайовских. 18 янв. 1873 г. на Рымникскую кафедру был переведен бывш. еп. Романский Афанасий (Стоенеску; † 9 февр. 1880, похоронен в мон-ре Черника). После краткого управления епархией еп. Феодорита выборная коллегия избрала на Рымникскую кафедру еп. Иосифа (Бобулеску), викарного епископа Молдавской митрополии. В нояб. 1886 г. он ушел на покой и поселился в монастыре Ботошани († 1890).

10 нояб. 1886 г. епископом Рымникским был избран *Геннадий (Епэчану)*. Он продолжил обустройство епархиального центра, построил помещенные канцелярии. Известен как церковный историк. Во время архипастырских поездок собирал эпиграфический материал и источники в церквах и монастырях, которые



опубликовал в 2 томах: «O vizită canonică în anul 1889» (Канонический визит 1889 г.) и «Vizite canonice în so șite de note istorice-arheologice în anii 1890–1891» (Канонические визиты, сопровождаемые историко-археологическими заметками 1890–1891 гг.). После него († 14 янв. 1898 в Неаполе, похоронен рядом с большой церковью Рымникской епископии) управляющим епархией был назначен еп. *Афанасий (Миронеску)*. 12 марта 1898 г. он был поставлен на Рымникскую кафедру, 5 февр. 1909 г. назначен митрополитом-примасом РумПЦ. Его преемником стал еп. Геннадий (Джорджеску), настоятель румын. капеллы в Париже и титулярный Бакауский епископ. После его кончины (23 нояб. 1912) управляющим епархией был назначен еп. Софроний (Вулпеску), избранный епископом Рымникским 5 мая 1913 г.

Во время первой мировой войны нем. администрация 19 мая 1917 г. принудила еп. Софрония переселиться в монастырь Кея, затем в скит Пештера-Яломичоарей и в монастырь Кэлдэршани. Освобожденный 7 мая 1918 г., он уехал в Яссы, где подал в отставку и жил в Бухаресте до кончины (6 сент. 1923). Немецкая администрация дала разрешение на приезд в Рымник еп. Мелетия (Добреску), к-рый ведал делами епархии до конца войны. 3 июля 1918 г. на Рымникскую кафедру был избран еп. Анфим (Петреску), бывш. приходской священник из Крайовы. Его интронизация состоялась в сент. 1918 г., однако 6 нояб. правительство аннулировало все решения яского парламента, в т. ч. и назначение еп. Мелетия; он подал в отставку и продолжал управлять епархией. После него († 6 сент. 1919) кафедрой управляли еп. Алексей (Шербан; 1919–1920) и еп. Варфоломей (Стэнеску; 1920–1921). 24 апр. 1921 г. еп. Варфоломей стал правящим Рымникским архиереем, развил активную миссионерскую, культурную и филантропическую деятельность, возглавлял работу ассоциации священников «Repașterea» (Возрождение) и одноименного журнала. 1 нояб. 1938 г. удален на покой, епископией управлял еп. Ириней (Михэлческу).

Митрополия Олтении, Рымника и Северина Румынской Православной Церкви (1939–1949). 1 нояб. 1939 г. Рымникская епископия была упразднена, на ее каноническом пространстве была создана митрополия

Олтении, Рымника и Северина с кафедрой в Крайове, главном городе Олтении. В юрисдикцию митрополии была включена соседняя Арджешская епископия. Предстоятелем стал митр. Нифонт (Кривяну; 21 дек. 1939 – 20 апр. 1945), до этого занимавший Хушскую кафедру (1934–1939), автор трудов о христ. этике, предназначенных для широких масс. Известен как организатор системы социальной помощи. Упразднение Рымникской епископии вызвало недовольство клира и паствы, 20 апр. 1945 г. митр. Нифонт был отправлен на покой, 11 марта 1948 г. епископия была восстановлена (*Păcurariu*. IBOR. 2008. Vol. 3. P. 380–381).

Современная митрополия. О. м. была образована 25 марта 1949 г. согласно «Уставу об организации и деятельности Румынской Православной Церкви», принятому Синодом 19–20 окт. 1948 г. в соответствии с законом от 4 авг. «Об общем режиме культов». В ее юрисдикцию вошли образованная 24 мая 1947 г. Крайовская архиепископия и Рымникская и Арджешская епископии. Митрополию возглавил Фирмилиан (Марин; 1949 – 29 окт. 1972), архиепископ Крайовский (с 28 дек. 1947). Затем кафедрой управляли митр. *Феоктист (Арэпану)*; 25 февр. 1973 – 25 сент. 1977; в 1986–2007 патриарх Румынский; митр. Нестор (Ворническу; 23 апр. 1978 – 17 мая 2000; † 17 мая 2002), уроженец Бессарабии, автор мн. трудов по святоотеческому богословию и церковной истории, д-р богословия, почетный член Румынской академии; митр. Феофан (Саву; 22 окт. 2000 – 8 июня 2008), д-р богословия, ныне митрополит Молдовы и Буковины. 27 июля 2008 г. О. м. возглавил митр. *Ириней (Попа)*; род. 16 нояб. 1957). С 1939 г. кафедральным собором О. м. является ц. вмч. Димитрия Солунского в Крайове (1889–1933).

Архиереи. Митрополиты Северина: Анфим (Кригопул; авг./окт. 1370 – окт. июня 1380), Афанасий (до июля 1389 – после 1403); **епископы (архиепископы) Рымника – Нового Северина:** Максим (Бранкович; 1503–1505 (?)), Иларий (после 1517 – ок. 1523), Леонтий (ок. 1523 – кон. 1534/нач. 1535), Паисий (до 1 апр. 1535 – после 1540), безымянный архиерей (убит 3 марта 1559), Евфимий (ок. 1559 – июль/авг. 1568), Михаил (2-я пол. 1568 – нач. 1586), Ефрем I (нач. 1586 – ок. 1591), Феофил I (окт. 1591 – до 8 нояб. 1601), Ефрем II (до 8 нояб. 1601 – до 1614), Дионисий I (1614–

1618), Феофил II (до 9 янв. 1619 – до 20 июля 1636), Игнатий Серб (осень 1636 – июль/авг. 1653), Дионисий II (до 13 сент. 1653 – до 2 июня 1657), Игнатий Грек (2 июня 1657 – до 21 марта 1668), Серафим (21 марта 1668 – 2-я пол. 1670), Варлаам (кон. 1670 – до 24 дек. 1672), Стефан (15 янв. 1673 – 1-я пол. 1693), Иларий (18 июня 1693 – март 1705), сщмч. Антим Ивирияну (16 марта 1705 – до 28 янв. 1708), Дамаскин (Даскэлул; между 22 февр. и 14 апр. 1708 – 5 дек. 1725), Стефан (март – 20 авг. 1727), Иннокентий (11 мая 1728 – 1 февр. 1735), Климент (Модоран; 1 окт. 1735 – 8 мая 1748), Григорий (Сокотяну; 8 мая 1748 – 21 мая 1764), Парфений (21 мая 1764 – кон. 1771), Кесарий (кон. 1771 – 26 дек. 1773; в. у.; правящий до 9 янв. 1780), Филарет (3 марта 1780 – 6 сент. 1792), Нектарий (26 сент. 1792 – 16 дек. 1812), Галактион (26 янв. 1813 – 12 апр. 1824), Неофит (20 апр. 1824 – 29 июня 1840, в. у. до янв. 1848), Тимофей (Евдоксиадос; 1840 – 17 июня 1848; в. у.), Нифонт Севастийский (1848 – 14 сент. 1850; в. у.), свт. Каллиник Черниковский (15 сент. 1850 – май 1867), архим. Григорий (май 1867 – 11 апр. 1868; в. у.), архим. Иннокентий (Кишулеску; 19 июля 1868 – 18 янв. 1873; в. у.; с 1872 епископ), Афанасий (Стоенеску; 18 янв. 1873 – 9 февр. 1880), Феодорит (февр. – нояб. 1880; в. у.), Иосиф (Бобулеску; 13 дек. 1880 – нояб. 1886), Геннадий (Енэчяну; 10 нояб. 1886 – 14 янв. 1898), Афанасий (Миронеску; 12 марта 1898 – 5 февр. 1909), Геннадий (Джорджеску; 26 марта 1909 – 23 нояб. 1912), Софроний (Вулпеску; нояб. 1912 – 5 мая 1913; в. у.; правящий до 19 мая 1917), Мелетий (Добреску; 3 марта 1918 – осень 1918; в. у.), Анфим (Петреску; 3 июля 1918 – 6 сент. 1919), Алексей (Шербан; сент. 1919 – 1 апр. 1920; в. у.), Варфоломей (Стэнеску; 1 апр. 1920 – 24 апр. 1921; в. у.; правящий до 1 нояб. 1938), Ириней (Михэлческу; 1 нояб. 1938 – 1 нояб. 1939; в. у.); **митрополиты Олтении:** Ириней (Михэлческу; 1 нояб. – 29 нояб. 1939; в. у.), Нифонт (Кривяну; 21 дек. 1939 – 20 апр. 1945); **митрополиты Олтении и архиепископы Крайовы:** Фирмилиан (Марин; 25 марта 1949 – 29 окт. 1972), Нестор (Ворническу; нояб. 1972 – янв. 1973; в. у. в сане епископа; правящий митрополит с 23 апр. 1978 по 17 мая 2000), Феоктист (Арэпану; 25 февр. 1973 – 25 сент. 1977), митр. Банатский Николай (Корьяну; окт. 1977 – апр. 1978; в. у.), Феофан (Саву; 22 окт. 2000 – 8 июня 2008), Ириней (Попа; с 27 июля 2008).

Епархии в составе О. м. Крайовская архиепископия с кафедрой в Крайове. Правящий архиерей – митрополит Олтенийский, архиепископ Крайовский. В архиепископии 6 благочиний. В жудеце Долж: Се-



веро-Крайовское (122 прихода), Южно-Крайовское (118 приходов) и Бэйлештское (86 приходов); в жудеце Горж: Северо-Тыргу-Жиуское (74 прихода), Южно-Тыргу-Жиуское (74 прихода) и Тыргу-Кэрбунештское (95 приходов). 21 мон-рь: 8 — в жудеце Долж и 13 — в жудеце Горж. Экзархом мон-рей является архим. Иоаким (Пырвулеску), игумен мон-ря Лайничи.

Монастыри жудеца Горж. Муж. мон-рь *Тисмана* — один из старейших и знаменитых мон-рей Валахии. Муж. мон-рь Лайничи (долина р. Жиу, в 32 км от г. Тыргу-Жиу) — самая крупная обитель в епархии (по преданию, основан при. Никодимом Тисманским). Разрушен при имп. Марии Терезии, в 1784 г. возрожден. Церковь в честь Введения во храм Пресв. Богородицы (между 1810 и 1817). В 1817 г. мон-рь разграблен турками, настоятель игум. Максим Монах был обезглавлен. В 1854–1900 гг. настоятелем был прип. *Иродион (Ионеску)*, прозванный Светочем Лайничи. Мон-рь много раз был разграблен (в 1916–1918 — нем. солдатами, в 1947–1957 — рабочими железной дороги), возрожден (в 1929 — 6 монахами из монастыря Фрэсиней, в 1975 — архим. Каллионом (Джорджеску)). Совр. кафоликон освящен в честь Преображения Господня (заложен в июле 1990, проект инженера И. Сележана (ныне архиеп. Тимишоарский, митр. Банатский Иоанн)).

Женский монастырь Половраджи в одноименном городе (ок. 1505) с Успенской ц. (1643). Муж. мон-рь Вишина близ Бумбешти-Жиу (1-е упоминание 14 дек. 1514). Древняя Троицкая ц. руинирована. Мон-рь возрожден 19 окт. 1994 г., выстроена новая церковь. Жен. Троицкий мон-рь в с. Стрымба-Жиу (после 1603, на месте древнего скита), первоначально мужской. Ок. 1525 г. упомянут как метох мон-ря Говора (до кон. XVIII в.). Пострадал от пожара (8 нояб. 1724) и пришел в упадок. Расписан в 1793 г. В 1812 г. закрыт, церковь передана приходу Ходуроаса (до 1923). Ок. 1927 г. отреставрирован. В 1956 г. возрожден как женский. Муж. мон-рь в коммуне Красна (1636) с Никольской ц. (расписана; сохр. портреты Матая Басараба и митр. Олтенийского Стефана). В 1936–1938 гг. проведена реставрация.

Жен. мон-рь Логрешти в с. Тыргу-Логрешти (до 1718, основан как

скит) с древней Архангельской ц. Совр. ц. во имя святых Иоакима и Анны (построена в 1769), в 1839–1840 гг. — приходская, закрыта в 60-х гг. XIX в. В 1911–1914 гг. цер-



Монастырь Лайничи.
Фотография. 2011 г.
Фото: Tomoniu

ковь восстановлена, монастырь заселен после первой мировой войны. В 1932–1940 гг. церковь реставрировали (освящена 17 нояб. 1940), после декрета 1959 г. мон-рь был закрыт, церковь приписали к церкви в Тыргу-Логрешти (11 апр. 1961). В 1990 г. скит возрожден монахинями из мон-ря Половраджи, в 1992 г. получил статус мон-ря. Жен. мон-рь Кэмэрэсяшка в г. Тыргу-Кэрбунешти (ок. 1780) с ц. Усекновения главы св. Иоанна Предтечи. Восстановлен в 1994 г. Жен. мон-рь Дялу-Маре в коммуне Борэску (1895) с ц. Успения Пресв. Богородицы и святых Константина и Елены.

В жудеце Горж открыто несколько новых мон-рей: жен. мон-рь Икоана в с. Кэрпишип в коммуне Красна (1996) с деревянной ц. во имя св. Иоанна Предтечи (1995–1996) и новым кафоликоном во имя мучеников Брынковянских (2008–2014); жен. мон-рь Добрица во имя прор. Илии в коммуне Рунку (2015) с деревянной церковью 2005 г.; муж. монастырь святых Константина и Елены и вмч. Димитрия Солунского в коммуне Хурезани (19 марта 2015) при церкви 1842–1843 гг. (расписана в 1843, с 1900 функционировала как кладбищенская часовня, с 1970 в запустении); мужской монастырь во имя св. Иоанна Златоуста (2017) в с. Кожани близ Тыргу-Кэрбунешти с ц. во имя св. Иоанна Предтечи, свт. Николая Мирликийского и вмч. Георгия (1824–1825, расписана внутри и снаружи после 1825), 3 мая 2017 г. заложен камень нового собора во имя св. Иоанна

Златоуста и прип. Иродиона Лайничского.

Монастыри жудеца Долж. Муж. мон-рь Садова в одноименной коммуне (1-е упоминание в 1530) основан при деревянной ц. во имя свт. Николая (ок. 1520). Совр. каменная церковь (1632–1633) воздвигнута Матесем Басарабом в честь победы

над турками (26 авг. 1632). Больничная Введенская ц. построена мч. Константином Брынковяну (расписана в 1792, сохр. фрагменты; поновления 1852

и 1903). Жен. мон-рь в с. Попынзэ-лешти (1678), первоначально мужской. Кирпичная церковь (1853) построена на месте деревянной (1799). Мон-рь пострадал от землетрясения 1838 г., восстановлен свт. Каллиником Черникским. Закрыт в 1870 г., возобновлен в 1909 г., кафоликон освящен во имя свт. Каллиника Рымникского и свт. Николая (в 1999 добавлен 3-й престол, вмч. Параскевы). В 2013 г. преобразован в женский. Муж. мон-рь Житиану близ Крайовы (1-е упоминание в нач. XVI). Деревянная церковь построена Мирчей I Старым в честь победы над венграми при Ровине. Метох *Павла святого монастыря* на Афоне (с 8 окт. 1612). Современная каменная ц. вмч. Димитрия (1654–1658, 1701, расписана; реставрация 1812; поновление росписи 1856) после закрытия мон-ря (1864) стала приходской с. Балта-Верде, в 1914 г. закрыта. В 1925–1932 гг. реставрирована. В 1939–1959 гг. действовал жен. мон-рь (построены келейные корпуса, прядильные, швейные и ковроткацкие мастерские). В 1989 г. храм был освящен, устроен 2-й престол во имя прор. Илии. Мон-рь возобновлен в 1992 г.

Также в жудеце Долж действуют неск. новых мон-рей: жен. мон-рь Маглавит в одноименной коммуне (1989, основан на месте т. н. Маглавитского чуда, где пастух П. Лупу в течение лета 1935 неск. раз видел Господа) с ц. в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник» и Рождества Пресв. Богородицы (заложена в 1938, строительство

возобновлено в 1989); жен. мон-рь Присака во имя вмч. Георгия в Крайове (1 окт. 2010) при церкви 1950 г.; жен. мон-рь Кырча в одноименном селе (1989) с ц. Введения во храм Пресв. Богородицы и прп. Антония Великого (1992; позже освящен 3-й престол, во имя Св. Троицы).

Рымникская архиепископия с кафедрой в г. Рымнику-Вылча. Восстановлена 11 марта 1948 г., ею управлял викариальный архиеп. румын. патриарха еп. Афанасий (Динкэ). Объединена с Ардешской как Рымникско-Ардешская 5 февр. 1949 г. под управлением еп. Иосифа (Гафтона; † 9 июня 1984). 30 сент. 1984 г. выбран (2 дек. поставлен) еп. Герасим (Кристя). В 1990 г., после образования Ардешской и Мусчелской епископии, в составе Рымникской епископии остались жудецы Вылча и Олт; с 1 февр. 2008 г., после образования Слатинской и Романацкой епископии, — только жудец Вылча. При еп. Герасиме отреставрированы почти все церкви и мон-ри епископии. 18 июня 2009 г. епархия получила статус архиепископии. После кончины еп. Герасима (9 апр. 2014) архиепископией управляет архиеп. Варсануфий (Годжеску; с 8 июня 2014).

Четыре благочиния: Рымнику-Вылчское, Дрэгэшанское, Кэлимэнештское и Хорезуское; 350 приходо-в, 29 мон-рей. В Рымнику-Вылча действует ДС. Функционирует изд-во «Praxis» (Духовное делание), выпускаются журналы «Praxis» и «Marturia» (Мученичество). Епархиальный центр в Рымнику-Вылча включает Никольский собор (1850–1856; росписи Г. Таттареску; имеет еще 3 придела: свт. Каллиника Черникского, сщмч. Антима Ивириану, свт. Нектария Эгинского), больничную Успенскую ц. (1745, расписана в 1748), часовню свт. Григория Богослова (1751, расписана), архиерейский дом, епархиальный музей, епархиальную б-ку, культурный центр свт. Каллиника Черникского, социальный центр сщмч. Антима Ивириану и др. В соборе хранится глава вмч. Меркурия.

Наиболее известные обители архиепископии: муж. мон-рь *Козия* (1387–1391); жен. мон-рь *Говора* (кон. XIV или сер. XV); жен. мон-рь *Бистрица* (ок. 1490; мощи свт. Григория Декаполита); муж. мон-рь *Езер* (1495–1501; в XVIII в. — один из наиболее многочисленных (ок. 300 монахов);

женский в 1946–1960; восстановлен в 1989); жен. мон-рь *Арнота* (1633–1636); муж. мон-рь *Хурези* (1690–1693; ныне самый обширный монастырский комплекс в Румынии, включающий 2 скита — во имя св. Апостолов и архидиак. Стефана).

Жен. скит Жгябури в коммуне Стоенешти (не позже 1300; перестроен в 1640). В 1827 г. разрушены деревянные строения скита, построена совр. каменная ц. Рождества Пресв. Богородицы (расписана изнутри и снаружи). В 1864 г. все строения, кроме церкви, разрушены, новые возведены в 1932 и в 1963–1968 гг. В 1940 и 1970 гг. производилась реставрация. Жен. мон-рь *Остров* в г. Кэлимэнешти (нач. XIV). Обновлен Раду Великим (грамота от 26 апр. 1500) и св. Нягое Басарабом (1520–1521). Супруга св. Нягое, Деспина Милица, и мать Михая Витязула приняли здесь постриг. Благочинская ц. расписана (алтарь в 1752, остальная часть в 1760). Сгоревшие после пожара кельи и др. строения (22 дек. 1838) отстроены в 1940 г. Реставрация проводилась в 1956–1957 и 1962–1963 гг. Святыни — 3 иконы из иконостаса (свт. Николая, свт. Саввы Сербского и «Снятие с Креста», хранятся в Музее искусств Румынии в Бухаресте).

Муж. мон-рь *Стынишоара* в с. Кэлимэнешти (XV; до XVIII известен как *Нучет*). В 1747 г. на месте древней церкви возведены каменная Георгиевская ц. и кельи. В 1788 г. монастырь разрушен, монахи убиты; возрожден в 1807 г. афонскими монахами, к 1850 г. выстроен совр. монастырский ансамбль. До 1864 г. — метох монастыря *Козия*. Совр. церковь (1903–1908, расписана в 1948) и сев. терраса (келейный корпус; 1906) построены по проекту архит. Д. Аполони. Кельи сгорели при пожаре 1917 г., на их месте в 1936–1940 гг. построена небольшая зимняя церковь. Святыни — неск. афонских икон, паникадило из мон-ря в Куртя-де-Ардеше (подарено св. Нягое Басарабом).

Жен. монастырь *Сэрэчинешти* в с. Валя-Кей в коммуне Пэушешти-Мэглаши (1437), первоначально мужской, с Успенской ц. (расписана в 1717). После разрушения от землетрясения (1838) отстроен в 1855–1857 гг. В 1960 г. закрыт, в 1991 г. открыт как женский. Муж. скит *Пахомие* (1520; возможно, ок. 1509) в г. Бэиле-Олэнешти. Восстановлен в 1684 г.; после упадка стал метохом

мон-ря *Езер* (документ 17 дек. 1824), в 1880 г. опустел. Ильинская ц. восстановлена в 1952 г. (расписана; новые росписи 1997), скит освящен 30 сент. 1956 г.

Жен. мон-рь *Сурпателе* в одноименном селе в коммуне Фрынчешти (1-е упоминание в 1512). Перестроен в XVII в. Троицкая ц. (1703–1706) в 1815 г. отреставрирована и заново расписана. В 1837–1850 гг. здесь работал известный румын. церковный композитор А. Панн. В 1872 г. мон-рь закрыт, возобновлен в 1927/28 г., реставрирован в 1935, 1958–1959 гг. и в 1984 г., в 2004 г. расчищены росписи 1706–1707 гг. Муж. мон-рь *Добруша* в одноименном селе в коммуне Злэтэрей (первые десятилетия XVI) перестраивался в 1610 и 1675 гг. Церковь Введения во храм Пресв. Богородицы (расписана в 1771–1774). В 1907–1908 гг. мон-рь опустел. В 1926 г. отреставрирована церковь (открыта в 1937). Мон-рь реставрировали в 1956–1958 и в 1962 гг. Жен. мон-рь *Динтр-ун-Лемн* (букв. — Из одного дерева) в коммуне Фрынчешти по традиции был основан в нач. XVI в.; церковь была вырублена из дуба, на к-ром багтах нашел икону Божией Матери «Одигитрия» (сохр., датируют нач. XV или 2-й пол. XVI). Каменная ц. Рождества Пресв. Богородицы построена Матеем Басарабом, колокольня 1715 г. Святыни — 36 икон 1833–1840 гг., созданных Г. Геронтием. Реставрирован (1938–1940), считается «алтарем летчиков и моряков».

Муж. мон-рь *Корнет* в с. Кэлинешти в коммуне Брезой (29 авг. 1666) с ц. Усекновения главы св. Иоанна Предтечи (расписана: алтарь и неф — в 1761, нартекс — в 1835). Пострадал от пожара (1808) и от артобстрела (1916), церковь реставрировалась в 1923–1925 и в 1960 гг. Муж. мон-рь *Турну* в г. Кэлимэнешти основан как скит на месте древнерим. башни (румын. *turnul*) в сер. XVI в. На месте деревянной Введенской ц. построена каменная (1676). В 1893–1901 гг. в мон-ре устроена летняя резиденция епископа Ардешского с Преображенской ц. (освящена 28 окт. 1901, скит получил статус мон-ря). Пострадал от пожара (6–7 февр. 1932), восстановлен (1933–1936), церковь расписана. Закрыт в 1959 г., в 1961 г. преобразован в дом отдыха клириков Рымникско-Ардешской епископии. В 1982 г. возрожден (официально



открыт в 1988). Мужской скит Козия-Веке (Старая Козия; также — св. Иоанна «Ла Пятра» (У камня)) в 1 км от мон-ря Козия основан при ц. Рождества св. Иоанна Предтечи (XIII–XIV) как метох Козии (1-е упоминание 8 нояб. 1601). Церковь перестроена (1670). После землетрясений (1802 и 1838) скит пришел в запустение. Возобновлен в 1986 г., построена и расписана новая церковь.

Женский мон-рь Маму в коммуне Лунджешти основан при деревянной церкви XVI в. (в 1696 на ее месте выстроена каменная Никольская ц., расписана). Пострадал от землетрясения 1838 г. (реставрирован в 1842–1843, 1910–1915, 1989, 2004). В 1960 г. мон-рь преобразован в приют для престарелых, монашеская жизнь возобновлена в 2007 г. Муж. мон-рь Фрэсиной (от румын. *frasin* — яшень) в коммуне Муерьяска основан в ясеневом лесу в 1710 г. 2 болг. монахами (официально как скит открыт в 1718). В 1764 г. на месте деревянной выстроена каменная церковь. В 1780 г. мон-рь разграблен австрийцами, запустел. Возрожден в 1845 г. мон. Акакием из Черники, возведена новая Успенская ц. (1859–1860, расписана в 1860–1863, освящена 12 мая 1863). Благодаря усилиям свт. Каллиника Черникского стал единственным в Румынии мон-рем, избежавшим секуляризации монастырских владений (1864). Муж. мон-рь Команка в одноименном селе близ г. Бэиле-Олэнешти (1736) со Всехсвятской ц. (расписана; повторно — в 1785–1786). Действовала школа писцов. В 1997–2007 гг. проведены реставрационные работы. Заново освящен 22 июня 2008 г.

Муж. мон-рь Пэтрунса в коммуне Бэрбэтешти (1740, перестроен во 2-й пол. XVIII и в XIX). В 2006 г. построена новая ц. Усекновения главы св. Иоанна Предтечи. Муж. скит Троян в Рымнику-Вылча (XVIII) с ц. Усекновения главы св. Иоанна Предтечи (перестроена в 1840–1843). В 1864 г. стал метохом монастыря Хурези, в 1949 г. закрыт. В 1972–1975 гг. отреставрирован, открыт музей «Генерал Георгий Магеру» (до 1990). 29 авг. 2008 г. заложена новая ц. в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник». Женский скит Браду в с. Гургята (1766) основан на месте древнего скита. Совр. Предтеченская ц. построена в 1784 г. В 1854–1855 гг. объединен со скитом Сэрэ-

чинешти, в 1904 г. окончательно запустел. В 1994 г. возобновлен. Муж. монастырь Берислэвешти в одноименной коммуне (как скит освящен 4 июня 1753). В 1762–1864 гг. при нем функционировала школа для детей-сирот и детей из бедных семей. Реставрационные работы проводились в 1949, 1966 и 1976 гг. Церковь пострадала от бури 6 авг. 2006 г., возведена новая Георгиевская ц. С 2008 г. мон-рь приписан к Козии. В комплексе входят также ц. Трех святителей (1754–1762), колокольня (1754) и др. постройки.

В архиепископии открыты также новые мон-ри: муж. скит Лакул-Фрумос в с. Пляша в коммуне Влэдешти (1994–1997); жен. мон-рь Боя в с. Греблешти в коммуне Кыйнени (2008); муж. мон-рь Грюю-Лупудуй в одноименном селе в коммуне Раковица (2009); жен. мон-рь Блэною в одноименном селе в коммуне Раковица (2010); жен. мон-рь Мэлая в одноименном селе (2012); жен. мон-рь Скунду в с. Крынг в коммуне Скунду (2015).

Северинская и Стрехайская епископия с кафедрой в г. Дробета-Турну-Северин. Инициатива клира жудеца Мехединци иметь свою епархию была одобрена Синодом и Национальным церковным собранием РумПЦ 5–6 марта 2003 г. 11 февр. 2004 г. выбран предстоятель — еп. Никодим (Николэску), интронизация состоялась 25 апр. Охватывает жудец Мехединци, имеет 5 благочиний: 1-е Дробетское, 2-е Дробетское, Стрехайское, Вынжу-Мареское и Бая-де-Арамэское. В епископии 200 приходов, 148 приписных приходов, 11 мон-рей; служат 220 священников; в Дробета-Турну-Северине действуют школа церковных певчих и лицейская богословская семинария. Кафедра — собор Рождества Христова (2-е посвящение вмч. Георгию Победоносцу; строится с 1994, ведутся отделочные работы и роспись, освящен 21 апр. 2002) в г. Дробета-Турну-Северин.

Наиболее известные мон-ри епископии: самый древний в Валахии муж. мон-рь *Водица* (между 1370 и 1372) и муж. мон-рь *Гура-Мотрулуй* (кон. XIV в.). Жен. мон-рь Бая-де-Арамэ в одноименном городе (1400) с Архангельской ц. (1699–1703, кирпич с примесью шлака из горнодобывающих плавлен; расписана), первоначально мужской. Сохранились портрет серб. кор. св. *Сте-*

фана IV Душана и изображения почитаемых в Сербии святых *Саввы I*, Евфимия Великого, Кирика и Иулитты, *Параскевы (Петки)* и др., что объясняют связями мон-ря с афонским серб. мон-рем *Хиландар* (преклонен ему до 1718) и серб. происхождением одного из ктиторов. Закрыт в 1864 г., возрожден 29 янв. 2008 г. как женский. Муж. мон-рь Кошуштя-Кривелник в с. Фиризу в коммуне Иловэц с ц. прп. Пахомия Великого (2018) основан во времена прп. Никодима Тисманского, опустел в XVIII в., возрожден 5 июля 2005 г.

Мон-рь Тополница в коммуне Извору-Бырзий основан в XVI в. при ц. арх. Михаила (кон. XIV в.). Совр. ц. Усекновения главы св. Иоанна Предтечи (1646, расписана в 1673). После 1864 г. мон-рь опустел. В 1912 г. реставрирован, в 1930 г. возрожден. Жен. мон-рь Стрехая в одноименном городе (1645) с Троицкой ц. В 1673–1689 гг. епархиальный центр Стрехайской епископии. Ремонтные работы велись в 1693 и 1826 гг. (расписана церковь). Закрыт в 1864 г., в 1962–1969 гг. комплекс отреставрирован, возрожден в 1989 г. Жен. мон-рь Чернеци в с. Симиан в коммуне Чернеци (1658/59–1662) с Троицкой ц. (расписана в 1827), первоначально мужской. Перестроен в 1784–1794 гг. В 1837 г. закрыт. Возрожден 5 июля 2005 г. как женский. Жен. мон-рь Мракония в коммуне Дубова (по традиции, до 1453; по мнению некоторых ученых — в 1523), первоначально мужской. К 1665 г. перестроен, поновлены росписи. Сожжен и разграблен турками 15 авг. 1682 г., частично восстановлен. В 1715 г., в ночь на день памяти вмч. Георгия, разграблен татарами, вся братия, кроме одного монаха, убита. Разрушен между 1738 и 1778 гг. Возрожден в 1935 г., 12 сент. 1967 г. закрыт, все здания снесены. В 1993 г. заложена новая Архангельская ц. (расписана в 2012, освящена 18 авг. 2013), мон-рь открыт как женский (1995).

Среди новых обителей епископии — жен. мон-рь св. Анны в г. Оршова (1936–1939; возрожден в 1990, освящен 2 дек.), посвященный памяти павшим в первой мировой войне, с ц. св. Анны (1936–1939); жен. мон-рь Годяну в одноименной коммуне (29 сент. 2008) с ц. ап. Иоанна Богослова (с 2009) и муж. мон-рь Жьяна в коммуне Пэтулеле (28 мая 2008) с ц. мч. Иулия Доростольского.



Слатинская и Романацкая епископия с кафедрой в г. Слатина (25 марта 2008). Каноническая территория охватывает жудец Олт и разделена на 4 благочиния: 1-е Сла-



*Церковь Св. Троицы
мон-ря Стрехая.
1645 г.*

*Фотография. 2017 г.
Фото: Budelek*

тинское (96 приходов, 37 приписанных приходов, 5 мон-рей), 2-е Слатинское (96 приходов, 21 приписанной), Каракалское (102 прихода, 7 приписанных, 1 мон-рь) и Корабийское (63 прихода, 2 приписанных). Покровителем епископии считается мч. Константин Брынковяну. Епископия издает ежегодник «Episcopia Slatinei și Romanaților» (с 2008). Правящий архиерей — еп. Себастиан (Пашкану; род. 5 нояб. 1966). Кафедра — собор в честь Вознесения Господня (2007; продолжаются отделочные работы, в клире 7 священников).

Наиболее известная обитель епископии — жен. мон-рь *Брынковени* (до 1494), усыпальница семьи господаря мч. Константина Брынковяну. Жен. мон-рь *Клокочов* в г. Слатина (основан господарем Михаем Храбрым (1593–1601)), первоначально мужской. Перестроен после 1628 г. Совр. ц. св. Архангелов (1645, расписана в 1937). При господаре Александру Коконуле (1623–1627) стал преклоненным афонскому монастырю *Кутлумуш*. В запустении со 2-й пол. XVIII в. Возрожден в 1976 г. монахами из Сучевицы, разрушен землетрясением 1977 г. В 1980–1981 гг. произведена глобальная реставрация комплекса.

Муж. мон-рь *Кэлуй* в коммуне Обога (1-е упоминание в 1515) с Никольской ц. (расписана на рубеже XVI–XVII, затем в 1834; сохр. ктиторские портреты господарей Петру Черчела и Михая Витязула и членов их семей, а также представительей рода Бузеску). Значительно перестроен в кон. XVI — нач. XVII в.

Центр по переписыванию книг. Первоначально в Кэлуде подвизались монахи греч. происхождения. Нек-рое время в XX в. (до 1986) был женским. Возрожден в 1986 г., в 2008 г. отреставрирован кафоликон. Жен. мон-рь *Стрехареци* в г. Слатина (авг. 1668), первоначально мужской,

с Успенской ц. (расписана в 1672, реставрирована в 1982). Пострадал от пожара 1802 г., от землетрясений 1838, 1940 и 1977 гг.

После 1864 г. пришел в упадок. В нач. XXI в. проведены ремонтные работы.

Жен. мон-рь *Мэйнешти* в г. Балш (1818), первоначально мужской, основан при каменной Никольской ц. (1805–1809, расписана в 1810–1812, реставрирована в 1926, 1979), воздвигнутой на месте деревянной Архангельской ц. (1742–1743) предводителем гайдуков Я. Жиану и воинами из его отряда, поэтому обитель называют также Скит гайдуков. Позже тут подвизались греч. монахи, к нач. XX в. мон-рь пришел в упадок. Возрожден в 1996 г., выстроена Покровская ц. (2004–2005). Муж. мон-рь Св. Креста в коммуне Студина основан при Успенской ц. в с. Траян (1993–1994). В 2008 г. мон-рь перенесен на окраину Студины.

Ист.: Variante ale Letopiseșului Cantacuzinesc / Publ. N. Simache, T. Cristescu. Buzău, 1942. (Cronicle românești; 3); Călători străini despre Țările Române. Bucur., 1976. Vol. 6.

Лит.: *Erbiceanu C.* Viața și activitatea prea sfințitului Iosif (Bobulescu), fost episcop al Râmnicului Noul Severin // BOR. 1885. An. 9. N. 6. P. 319–332; *Anastasiu (Baldovin), arhim.* Viața și nevoitele monahale ale prea cuviosului episcop al Râmnicului Noul Severin Calinic // Ibid. 1899. An. 22. N. 10. P. 1016–1046; *Bianu I.* Episcopia Strehaii în anii 1673–1688: Notă istorică // Analele Academiei Române. Ser. 2: Memoriile sect. istorice. Bucur., 1904. Vol. 26. P. 171–181; *Dobrescu N.* Studii de istoria Bisericii Române contemporane. Bucur., 1905. Vol. 1: Istoria Bisericii din România, 1850–1895; *idem.* Istoria Bisericii Române din Oltenia în timpul ocupației austriece (1716–1739): Cu 220 acte și fragmente inedite culese din arhivele din Viena. Bucur., 1906; *Athanasie (Dincă), arhim.* Sfânta episcopie a Râmnicului Noul Severin. Bucur., 1906; *Lapedatu A.* Damaschin episcopul și dascalul: Traducătorul cartilor noastre de ritual // Convorbiri literare. 1906. Vol. 40. P. 563–581; *idem.* Episcopia Strehaii și tradiția scaunului bănesc de acolo: Studiu istoric. Bucur., 1906; *Drăghiceanu V.* Vechea biserică de lemn din

Grămești-Vâlcea // Buletinul comisiei monumentelor istorice. 1910. Vol. 3. P. 110–114; *Iorga N.* Două plângeri ale episcopului de Râmnic Galaction (1821) // Analele Academiei Române. Ser. 2: Memoriile sect. istorice. Bucur., 1913. Vol. 35. P. 159–164; *Dumitrescu A. T.* Despre «Istoria Țării Românești dintru început» și autorul ei Daniil (Panoneanu), fost mitropolit al Ardealului și episcop al Strehaii // Lui Ioan Bianu amintire. Bucur., 1916. P. 227–255; *Buldrac T. G.* Din corespondența episcopului Calinic al Râmnicului, 1850–1868. Râmnicu Vâlcea, 1927; *idem.* Un episcop al Râmnicului Noul Severin mare cărturar: Ghenadie (Enăceanu) // Mitropolia Olteniei. Craiova, 1964. An. 16. N. 5/6. P. 373–386; *idem.* Un secol de la moartea sf. ierarh Calinic, episcop de Râmnic — Noul Severin // Ibid. 1968. An. 20. N. 3/4. P. 230–240; *idem.* Mărturiile documentare cu privire la ep. sf. Calinic al Râmnicului Noul Severin // Ibid. P. 258–280; *Pocitan V.* Episcopia Strehaii // BOR. 1930. An. 48. N. 7/8. P. 644–660; *Filitti I. C.* Cu privire la mitropolitul Ungrovlahiei Teofil // Arhivele Olteniei. Bucur., 1931. An. 10. N. 56/58. P. 449; *Nandriș G.* Un document privitor la împărțirea mitropoliei Țării Românești // Închinare lui N. Iorga. Cluj, 1931. P. 292–296; *Donat I.* Reședințele celei de-a doua mitropolii a Țării Românești, 1637–1648 // Arhivele Olteniei. 1935. An. 14. N. 77/78. P. 67–76; *Regleanu M.* Contribuții la cunoașterea episcopului de Râmnic, Damaschin // Hrisovul: Bul. al facultății de arhivistică. Bucur., 1941. N. 1. P. 442–449; *Popescu N. M.* Antim Critopol // BOR. 1946. An. 64. N. 10/12. P. 601–605; *Șerbănescu N.* Despre episcopia Strehaii // Mitropolia Olteniei. 1954. An. 6. N. 9/10. P. 488–510; *idem.* Documente despre episcopia Strehaii // Ibid. N. 11/12. P. 683–688; *idem.* Noi mărturii despre episcopia Strehaii și episcopul ei Daniil // Ibid. 1961. An. 13. N. 1/4. P. 71–79; *idem.* Episcopia Râmnicului // Ibid. 1964. An. 16. N. 3/4. P. 171–212; *idem.* Sfântul ierarh Calinic de la Cernica, episcopul Râmnicului // BOR. 1968. An. 86. N. 3/5. P. 353–395; *idem.* Mitropolia Severinului: Șase sute de ani de la înființare // Ibid. 1970. An. 88. N. 11/12. P. 1191–1227; *idem.* Un mare cărturar iluminist muntean din secolul al XVIII-lea: Episcopul Chesarie al Râmnicului // Ibid. 1981. An. 99. N. 1/2. P. 87–106; *Alexandru D.* O luminoasă figură de monah cărturar: Grigorie Râmniceanu // Mitropolia Olteniei. 1957. An. 9. N. 9/10. P. 615–633; *Gaf-ton L.* Episcopii de Râmnic Ignatie Sârbul și Ignatie Grecul // Ibid. N. 1/2. P. 46–56; *Cocora G.* Documente pentru viața sf. Calinic, episcopul Râmnicului // Ibid. 1959. An. 11. N. 9/12. P. 658–667; *idem.* O precizare în plus referitoare la genealogia ep. Grigorie (Socoteanu) // Ibid. 1966. An. 18. N. 11/12. P. 999–1002; *Sacerdoțeanu A.* Tipografia episcopiei Râmnicului (1705–1825) // Ibid. 1960. An. 12. N. 5/6. P. 291–349; *Teodorescu B.* Episcopul Damaschin și contribuția sa la crearea limbii literare române // Ibid. N. 9/12. P. 627–645; *Ciurea A. I.* Sfântul ierarh Calinic de la Cernica, episcop al Râmnicului — Noul Severin // Ibid. 1963. An. 15. N. 9/10. P. 667–685; *Molin V.* Tiparnița de la Râmnic în timpul păstoririi lui Ioanichie // Ibid. N. 3/4. P. 187–196; *Păcurariu M., preot.* Episcopul Clement al Râmnicului // Ibid. 1965. An. 17. N. 1/2. P. 22–49; *idem.* Cultura bisericească în Oltenia în trecut și astăzi // Ibid. 1998. An. 50. N. 1/6. P. 68–94; *Manolache M.* Viața și activitatea ep. Chesarie al Râmnicului (1773–1780) // BOR. 1966. An. 84. N. 1/2. P. 129–151; *idem.* Viața și activitatea ep. Inochentie al Râmnicului (1727–1735) // Mitropolia Olteniei. 1967. An. 19. N. 9/10. P. 743–754; *Țepelea G.* Minele de la

Râmnic // BOR. 1966. An. 84. N 3/4. P. 369–387; *Turcu N. C.* Biserica din Țara Românească în timpul domniei lui Șerban Cantacuzino // Ibid. N 1/2. P. 100–128; *Basarab M.* Prefetele Mineiilor de la Râmnic (1776–1780): Problema originii latine a poporului și a limbii române // Mitropolia Olteniei. 1967. An. 19. N 9/10. P. 763–768; *Coravu D.* Meșteri tipografi de la Râmnic din a doua jumătate a sec. al XVIII-lea și primul pătrar al sec. al XIX-lea // Ibid. N 3/4. P. 247–260; *idem.* Viața și activitatea ep. Ștefan al Râmnicului (1673–1693) // Ibid. 1968. An. 20. N 3/4. P. 211–229; *Duțu A.* Coordonate ale culturii românești în sec. al XVIII-lea (1700–1821): Studii și texte. Bucur., 1968; *Branște E.* Aspecte și momente din activitatea sf. ierarh Calinic de la Cernica // Galsul Bisericii. 1969. An. 28. N 1/2. P. 61–73; *Bălașa D.* De la mitropolia Severinului la mitropolia Olteniei (1370–1970) // Mitropolia Olteniei. 1970. An. 22. N 5/6. P. 333–354; *Crețeanu R.* Un mare ctitor de locații sfinte: Climent al Râmnicului // Ibid. N 7/8. P. 663–670; *Dură I. V.* Biserica din Țara Românească în epoca lui Matei Basarab // BOR. 1971. An. 89. N 5/6. P. 577–592; *Papacostea Ș.* Oltenia sub stăpânirea austriacă, 1718–1739. Bucur., 1971; *Popescu-Căpreni N.* Despre familia ep. Grigore (Socoteanu) // Mitropolia Olteniei. 1972. An. 24. N 1/2. P. 16–25; *Marinescu F.* Dragostea de carte a ep. Ghenadie (Enăceanu) // Ibid. 1975. An. 27. N 3/4. P. 275–379; *Lăudat I. D.* Contribuția tipografiei din Râmnicu Vâlcea la promovarea cărții în veacul al XVIII-lea // Ibid. 1976. An. 28. N 5/6. P. 360–369; *Năsturel P.* La partition de la métropole de Hongrovlachie // Bul. bibliotecii Române. S. N. Freiburg i. Br., 1977/1978. Vol. 6. N 10. P. 293–326; *Grosu A. M., Butoi M.* Monumente istorice și de arta din județul Olt. Bucur., 1984; *Mateescu T.* Știri noi despre ep. Galaction al Râmnicului // BOR. 1992. An. 110. N 11/12. P. 185–188; *Gherasim (Cristea), ep.* Un sfânt printre oameni sf. Calinic Cernicanul. Râmnicu Vâlcea, 1996; *Manolescu-Dinu N.* Viața și activitatea sf. ierarh Calinic de la Cernica. 2015. Электр. ресурс: www.mitropoliaolteniei.ro (официальный сайт Крайовской архиепископии); arhieriscopiarâmnicului.ro (официальный сайт Рымникской архиепископии); www.episcopiasiveginului.ro (официальный сайт Северинской и Стрельцкой епископии); www.episcopiaslatinei.ro (официальный сайт Слатинской и Романацкой епископии).

Э. Драгнев

ОЛЬВИАН [греч. Ὀλβιανός], прп. (VII в.?) (пам. греч. 25 мая). Память О. содержится в византийских стихшных синаксарях (напр., Paris. Coislin. 223, 1301 г.—SynCP. Col. 709), где говорится, что святой мирно скончался. Возможно, О. следует отождествить с одноименным подвижником, о котором упоминается в «Хронике» кипрского историка 1-й пол. XV в. Леонтия Махераса (*Leont. Makhair. Chronicle.* 36). В таком случае он принадлежал к числу 300 т. н. Аламанских святых, к-рые прибыли на Кипр после завоевания Палестины арабами. Святой подвизался около г. Ларнака, где позже возник монастырь в его честь.

Ист.: ActaSS. Mai. T. 6. P. 101; *Νικόδημος. Συνταξιστής.* T. 5. Σ. 136. Лит.: *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 363; *Βλάσιος Σταυροβουλιώτης.* μον. Πατερικὸν τῆς Νήσου Κύπρου. Θεσ., 1999³. Σ. 122.

ОЛЬВИАН [Альвиан] († нач. IV в.), щмч. (пам. 4 мая; пам. греч. 29 мая), еп. Анейский. Основным источником сведений об О. является ано-



Мч. Ольвиан с учеником.
Роспись нартекса
кафоликона Печской Патриархии.
1561 г.

Фото: BLAGO UFNd,
USA/Serbia

нимное греч. Мученичество (ВНГ, N 2319–2320), известное по 3 рукописям: Ath. Vator. 84. Fol. 14–16 (кон. IX — нач. X в.); Monac. gr. 366. Fol. 30v — 33 (X–XI вв.); Vat. Palat. gr. 27. Fol. 59–61 (XI в.). Первая рукопись представляет собой Минологий с мая по авг., 2 другие — Минологии на май. Издатель Мученичества Ф. Алькен отметил, что текст из Ath. Vator. 84 отличается некоторыми деталями от текста из 2 др. рукописей, но имеет достаточно совпадений с Мученичеством из рукописи Monac. gr. 366. На основе этого он пришел к выводу о том, что текст Мученичества в Ath. Vator. 84 и Monac. gr. 366 отстоят ближе к тексту утраченного оригинала (*Halkin.* 1975. P. 29–30). По мнению Алькена, Мученичество является «эпическим», т. е. вымышленным, согласно определению И. Делеэ (см.: *Delehaye.* Passions. P. 171–226), и было составлено не позднее IX в. Издатель отметил в Мученичестве заимствования из текста Мученичества щмч. Поликарпа, еп. Смирнского (*Halkin.* 1975. P. 30–31).

Согласно Мученичеству, во время правления рим. имп. Максимиана Геркулия и консулов Александра и

Максима в пров. Асия, где правителем был Юлий Секст Элиан, началось гонение на христиан. Элиан от правил в г. Анею неокоров (хранителей храма) Агриппина и Клементия для того, чтобы они принуждали жителей города приносить жертвы Гере и Гелиосу. Тех, кто не подчинялся приказу, подвергали пыткам. Тогда был схвачен епископ города — О. Он отказался выполнить имп. приказ и смело обличал языческих богов. После многочасового допроса, не сумев переубедить О., Агриппин и Клементий приказали пытать епископа раскаленным железом. Но О. не изменил своего решения. Тогда неокоры доложили Элиану, что епископ не только сам не почитает богов, но и других призывает не приносить им жертвы. Элиан приказал всех, кто не подчинится приказу императора, сжигать живо. Воины наместника прибыли в Анею и попытались склонить О. к отречению от веры во Христа. О. остался непреклонен, тогда мучители публично раздели епископа, избili его палками, а затем вывели за городские ворота, чтобы предать огню. Перед казнью О. помолился и сам вошел в пламя. Это произошло 3 мая (в ркп. Ath. Vator. 84 дата кончины мученика исправлена на 4 мая). В конце Мученичества говорится о том, что О. был сожжен после мч. Каллиста, а вместе с ним пострадали Македоний, Симфор и мн. другие. Язычники и иудеи были поражены стойкостью епископа; христиане с честью похоронили останки мученика.

По мнению исследователей, О. пострадал в нач. IV в., при имп. Максимиане Геркулии (285–305, 307–308, 310) (*Sauget.* 1967. Col. 1143; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 363), и/или при имп. Диоклетиане (284–305) (*Макар. Σμῶν.* Νέος Συναξ. T. 9. Σ. 322); консулы Александр и Максим, а также правитель Азии Юлий Секст Элиан являются вымышленными персонажами.

В Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.), в Минологии имп. Василия II (1-я четв. XI в.) и в Типиконе Великой ц. (IX–XI вв.) память О. обозначена дважды — под 4 и 29 мая (SynCP. Col. 657–658, 715–716; PG. 117. Col. 436–437, 481; *Mateos.* Turisop. T. 1. P. 280, 300). В 1-й раз епископ поминается с учениками, имена которых не обозначены. В краткой заметке из Синаксаря,

составленной на основе Мученичества, говорится, что О. был чудотворцем при жизни и после его кончины чудеса происходили в месте, где покоились мощи святого. В синаксарном сказании под 29 мая ошибочно указано, что О. был доставлен к правителям Юлию и Элиану; в конце добавлено, что в этот день в К-поле совершалась торжественная служба в честь О. в ц. св. Прокопия, расположенной близ Хелоны. Р. Жанен предположил, что церковь была построена равноап. имп. *Константином I Великим* (306–337) или после его смерти, но не позднее V в., и существовала до кон. XII в. Квартал Хелона располагался на склоне, ведущем к Золотому Рогу (на сев. склоне 3-го холма) (*Janin. Églises et monastères. P. 444*). В некоторых визант. минеях память О. обозначена под 5 мая (напр.: *Paris. gr. 1575, XII в.* — *SynCP. Col. 660*). Прп. *Никодим Святогорец* поместил краткое сказание о епископе под 29 мая; как и в Синаксаре К-польской ц., он указал на то, что епископ был приведен на суд к Юлию Сексту и Элиану (*Νικόδημος. Συναξαριστής. T. 5. Σ. 147*).

В палестино-груз. календаре X в. (*Sinait. iber. 34*) под 26 июня отмечена память мч. Ольфиана (*Garitte. Calendrier Palestino-Georgien. P. 74, 261*). Под этим же числом в рукописи *Sinait. gr. 620* (X в.) содержится память мч. Ольвиана. По мнению некоторых исследователей, в обоих случаях речь идет об О. (*Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 363*).

Из визант. календарей память О. и сказание о нем перешли в славянские агиографические памятники: под 4 мая они содержатся в слав. переводе стихного Пролога, созданном в Болгарии в XIV в., в этом тексте упоминается только один безымянный ученик епископа (*Петков, Спасова. Стиш. Пролог. 2013. T. 9. С. 14*); в ВМЧ митр. Макария и в Четьех-Минеях свт. Димитрия Ростовского имя священномученика передается как Альвиан (*Иосиф, архим. Оглавление ВМЧ. Стб. 146 [2-я паг.]; Димитрий Ростовский, свт. Книга житий святых. К., 1764. Л. 375 об.*). В зап. церковной традиции О. не почитается.

Ист.: ВПГ. N 2317–2320; ActaSS. Mai. T. 1. P. 458–459; ЖСв. Май. С. 394; *Halkin F. La Passion inédite de S. Olbianos, évêque d' Anaca // AnBoll. Vol. 93. 1975. P. 29–37; Макар. Στιχων. Νέος Συναξ. T. 9. Σ. 322–323* (рус. пер.: *Макар. Симон. Синаксарь. 2011. T. 5. С. 58–59*).

Лит.: *Сергий (Спасский). Месяцеслов. T. 2. С. 130; T. 3. С. 162–163; Sauget J.-M. Olbianos // BiblSS. 1967. Vol. 9. Col. 1143.*

И. М. Косов, А. Н. Крюкова

ОЛЬГА (Елена) [древнерус. Ольга, греч. Ἑλένα; древнесканд. *Helga*] (ок. 920 — 11.07.969), равноап. (пам. 11 июля) кнг. Киевская, правитель-



Равноап. кнг. Ольга, со сценами жития. Икона. 1836 г.

Иконописная мастерская Богатырёвых (Музей русской иконы, Москва)

ница Древнерусского гос-ва (2-я пол. 40-х — нач. 60-х гг. X в.). Жена кн. Киевского *Игоря*, мать кн. Киевского *Святослава Игоревича*, бабушка кн. Киевского *Ярополка Святославича* и крестителя Руси равноап. кн. Киевского *Владимира (Василия) Святославича*.

Биография. Основные вехи жизни и деятельности О. содержатся в древнерус. предании, отразившемся в летописании и Житии, а также в византийских и немецких источниках. Летописная дата брака О. с кн. Игорем — 6411 (903/4) г. (ПСРЛ. T. 1. Стб. 29) — неправдоподобна; брак следует относить к 30-м гг. X в., скорее всего ближе к концу десятилетия. В упомянутом в том же источнике происхождении О. «от Плескова» («родомъ плсковытъни»: *Лосева. 2009. С. 421*) сомневаться нет причин: судя по имени, О. принадлежала к одному из скандинавских (по древнерус. терминологии, «варяжских») родов, доминировавших в ранних торговых центрах Руси.

После убийства древлянами кн. Игоря (не ранее зимы 944/5) О. возглавила управление гос-вом, проявив себя деятельным, решительным и дальновидным политиком. К главным событиям ее правления

относятся усмирение древлян и последовавшие затем адм. преобразования, личное крещение и усилия по христианизации Руси.

Пространное летописное повествование о войне с древлянами (о т. н. 4 мстях О. древлянам) носит признаки устной героической традиции, из к-рой можно, однако, понять, что О. упразднила у древлян княжескую власть, введя, очевидно, управление через киевских посадников, и «уставила» Древлянскую землю, т. е. учредила порядок сбора новой, более тяжелой дани, сама став ее держательницей (1/3 дани шла лично О., 2/3 — Древнерусскому гос-ву). Затем последовало «уставление» Новгородской земли, причем в рассказе о нем летописец выделил области по рекам Мсте и Луге, до той поры, очевидно, менее всего освоенные новгородскими данями. В историографии за этими мерами прочно закрепилось название «реформы Ольги», но в чем заключалась их суть, не вполне понятно. Распространенное представление о том, что О., упразднив полюдь, организовала сеть погостов — пунктов, куда свозились дани, — уязвимо, т. к. этимология термина «погость» показывает, что он возник именно из практики полюдья. Видимо, изменилась функция погостов, к-рые в связи с «окняжением» территорий превращались из пунктов сбора дани в места относительно стабильного присутствия княжеской администрации. В какой мере реформа затронула др. земли Руси, из летописного рассказа неясно; возможно, они продолжали сохранять прежний статус племенных территорий с собственными князьями, обязанными Киеву договорной данью.

Важным элементом политики О. была попытка христианизации княжеского семейства и социальных верхов формировавшегося государства. Ее личным началом стало личное крещение О. во время визита в К-поль — факт, единогласно удостоверяемый древнерусскими, византийскими и латинскими источниками, что радикально подрывает некогда популярную в науке т. зр., будто О. крестилась в Киеве, а в К-поль ездила уже будучи христианкой (Е. Е. *Юлубинский*, А. А. *Шахматов*, Г. А. *Острогорский* и др.). Летописная датировка события — 6463 (955/6) г. — скорее всего неточна, если не делать маловероятного



ставления своей свиты; во время торжественного

Киевская кнг. Ольга на приеме у имп. Константина Багрянородного. Миниатюра из «Хроники» Иоанна Скилицы. Сер. XII в. (Matrit. gr. 2. Л. 135)

обеда жен. части посольства у императрицы си-

допущения о неоднократных поездках княгини в столицу Византии. В трактате визант. имп. *Константина VII Багрянородного* «О церемониях» (II 15) сохранилось подробное протокольное описание 2 приемов О., «архонтиссы Руси» (ἀρχόντισσα Ῥωσίας), в имп. дворце 9 сент. в среду и 18 окт. в воскресенье (*Const. Porphyg. De cerem. II 15*), что допускает 2 возможные даты приезда О. в К-поль: 946 г. (Г. Г. *Литаврин*, К. Цукерман) или 957 г. (А. В. *Назаренко*, Дж. Федерстоун). Исходя из общеисторических соображений, 2-я дата представляется более предпочтительной, т. к. в первом случае получается, что О. надолго оставила Киев сразу же после войны с древлянами. Происхождение датировки 6466 г. в части летописей новгородско-софийской группы (Новгородской IV, Новгородской Карамзинской; см.: ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. С. 41; Т. 42. С. 37), которая была бы верной, если бы имела в виду византийский сентябрьский 957/8 г., остается невыясненной. Контекст известия о крещении О. в К-поле из визант. хроники *Иоанна Скилицы* (кон. XI в.) не дает надежных хронологических опор: «Супруга архонта Руси, некогда приводившего флот против ромеев, по имени Эльга, после смерти своего мужа прибыла в К-поль. Крестившись и явив свою преданность истинной вере, она была почтена по достоинству этой преданности и вернулась восвояси» (*Ioannis Scylitzae. 1973. P. 240.77–81*). Несмотря на то что в заголовке (быть может, вторичном) гл. II 15 трактата *Константина VII Багрянородного* О. именуется языческим именем — Эльга Русская (Ἐλγα ἡ Ῥωσένη), само описание приемов склоняет к мысли, что к тому времени княгиня была уже крещена: она не совершает обязательной проскинесы — земного поклона перед императором, а лишь слегка склоняет голову; стоит рядом с троним императрицы в ходе пред-

дит за имп. столом вместе с 2 зостами (ζωσταί) — ближайшими придворными дамами; удостоивается особой аудиенции во время десерта в кругу имп. семьи, имея возможность «говорить, о чем хотела»; в рус. делегации присутствует священник (хотя и не уточняется, что он сопровождает именно О.); и проч. Можно догадываться, что О. приняла крещение на Рождество Пресв. Богородицы, 8 сент., накануне 1-го приема во дворце (Федерстоун, Назаренко); менее вероятным представляется предположение о крещении на праздник Воздвижения Честного Креста — 14 сент. или накануне (А. Ю. Карпов). Христ. имя О. — Елена (в честь равноап. царицы *Елены*) — свидетельствует о том, что посаженными отцом и матерью княгини, как и предполагала практика «политических» крещений средневековья, стала имп. чета (супругой имп. *Константина VII* была Елена Лакапина). В фольклорном преломлении этот факт отразился и в летописи: император сватается к О., но та отказывает ему, т. к. уже является его духовной дочерью. Такой статус крещения предполагает, что таинство совершил К-польский патриарх в кафедральном соборе Св. Софии, как и излагает событие древнерус. предание. Возможно, именно при крещении О. сделала вклад в собор Св. Софии — «блюдо велико злато, служебное, Ольги Руской, когда взяла дань, ходивши ко Царюграду... Во блюдь же Олжинъ камень драгии, на томъ же камени написанъ Христось; и отъ того Христа емлють печати людие на все добро; у того же блюда все по верхови жемчюгомъ учинено» (оно хранилось в ризнице собора по крайней мере до разорения в 1204; см.: Книга Паломник. С. 3). Поздняя ремарка Новгородского архиеп. *Антония* о «дани», якобы взятой О. с греков, и состав рус. делегации в К-поле, включавший послов от многочисленных чле-

нов рода Рюриковичей (в т. ч. отдельную делегацию от кн. *Святослава Игоревича*), показывают, что О. собиралась не только решать церковные вопросы, но и провести переговоры по обновлению торгово-политического договора 944 г., а возможно, даже заключить династический союз, скрепив его браком юного кн. *Святослава Игоревича*. В целом эти переговоры, по всей видимости, оказались неудачными: на 2-м приеме суммы денежных подарков княгине и княжеским послам были существенно уменьшены, а послы кн. *Святослава Игоревича* и вовсе отсутствовали. Со своей стороны О. также была не удовлетворена итогами поездки, т. к. отказалась отправить в Византию «вои в помощь» (что предусматривалось договором 944 г.); летописная традиция так формулирует ее иронический ответ императору: «Аще ты рьци такоже постоиши оу мене в Почаинѣ, аже азъ в Сяду (рус. название зал. Золотой Рог под стенами К-поля. — *Авт.*), то тогда ти дамъ» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 63). Несомненно, прямым следствием этого недовольства стало посольство О. («Елены, королевы Руси» — «*Helena reginae Rugorum*») в 959 г. к герм. королю (буд. императору) *Оттону I* с просьбой «прислать на Русь епископа и священников» (*Назаренко. 1993. С. 106, 108*). Цель посольства засвидетельствована со всей определенностью независимыми друг от друга немецкими источниками — «Продолжением хроники» *Регина на Прюмского* и *Большими Хильдесхаймскими анналами* (впосл. утраченными, но отразившимися в ряде анналов XI в. т. н. херсфельдской традиции — *Хильдесхаймских*, *Кведлинбургских*, *Альгайхских*, *Оттенбойренских*, *Ламперга*). Трудно предполагать, чтобы в К-поле отказались участвовать в устройении на Руси начал Церкви, и потому скорее всего вопрос о церковной юрисдикции над Древнерусским гос-вом О. сделала средством политического давления на греков. *Оттон I* отнесся к просьбе О. со всей серьезностью, и уже на Рождество 959 г. епископом для Руси был поставлен *Либуций* (*Libutius*), монах мон-ря св. *Альбана* в Майнце, к-рый, однако, умер 15 февр. 961 г., так и не успев двинуться в путь. Его сменил *Адалберт*, монах мон-ря св. *Максимиана* в Трире (впосл. архиепископ *Магдебургский*) и член



королевской канцелярии; рукоположил его Гамбургско-Бременский митр. Адальдаг, по традиции обладавший с санкции папы Римского правом открывать новые епископии в землях язычников. Т. о., Русская епархия рассматривалась как миссионерская (*in partibus infidelium*), подчиненная Гамбургской митрополии. Прибыв в 961 г. в Киев, Адальберт столкнулся там, по собственному признанию (именно он считается автором «Продолжения хроники» Региона Прюмского), с непреодолимыми препятствиями и уже через год вынужден был вернуться. Стало ли это следствием успеха замысла О. и каких-то уступок со стороны Византии при новом имп. *Романе II*, или того, что именно в 960/1 г. к власти пришел возмужавший кн. Святослав Игоревич, не разделявший христ. симпатий матери (возможно, вслед. неудачи сватовства, воспринятой как оскорбление), сказать сложно. Последнее выглядит вероятнее, т. к. в анналах херсфельдской традиции неудача еп. Адальберта связывается с тем, что говорившие о желании принять христианство рус. послы, как выяснилось, «во всем солгали» (*Annales Hildesheimenses*. 1878. P. 22).

Отсутствие взаимопонимания между О. и сыном (и его ближайшим окружением) в вопросе христианизации должно было осложнить их отношения. Следствием стала отправка кн. Святослава Игоревича на княжение в далекий Новгород (*Константин Багрянородный*. Об управлении империей. М., 1989. С. 44–45). Распространенное мнение о том, что О. была только регентшей при малолетнем сыне, надо признать неоправданной модернизацией, коль скоро она выступала полноправно действовавшей правительницей по крайней мере еще в 959 г., когда Святославу не могло быть менее 16–17 лет. Очевидно, О. стремилась отсрочить вокняжение сына, чтобы успеть как можно дальше продвигаться по пути воцерковления Руси. О том, что ей удалось сделать, источники говорят скупо и в общих словах. Житийное сообщение о том, что О. по возвращении из К-поля «обиходяше всю Русьскую землю, дани и уроки льгьки уставляющи и кумиры съкрушающи» (*Лосева*. 2009. С. 422), явно противопоставляет меры О.-христианки ее же уставной деятельности языческого пе-



Равноап. кнг. Ольга.
Роспись
ц. свт. Николая Чудотворца
(Николы Надеина).
1640 г., под записью 1882 г.

риода, создавая даже впечатление, будто княгиня облегчала налоговое бремя с целью привлечь народ к крещению. Вряд ли подлежит сомнению тот факт, что, пригласив на Русь епископа, О. должна была построить для него в Киеве церковь, с к-рой можно было бы отождествить тот деревянный Софийский собор, что был освящен 11 мая, согласно уникальной записи в Псковском Апостоле 1307 г.: «В тѣж(е) д(ь)нь с(вя)щ(е)ние с(вя)тыя Софѣя Киевѣ въ лѣт(о) 6460» (ГИМ. Син. 722. Л. 166), — с утратой в годовой дате цифры единиц — очевидно, 9 (9) (О. В. Лосева признавала дату неповрежденной, усматривая в ней подтверждение гипотезы о крещении О. в 946, однако освящение кафедрального храма мог предпринять только епископ, а его в Киеве в 952 не было). Дожила ли эта, вероятно построенная О., Софийская ц. до времен кн. Владимира Святославича и не она ли сгорела в пожаре 1017 г. (о чем сообщает весьма осведомленный саксон. хронист *Титмар Мерзебургский*, см.: *Назаренко*. 1993. С. 137, 142), доподлинно неизвестно. Однако литургически каменный Софийский собор кн. Киевского *Ярослава (Георгия) Владимировича* Мудрого был прямо или

опосредованно преемствен по отношению к деревянной церкви О., судя по тому, что надпись на алтарной конхе собора (Пс 45. 6) являлась частью богослужебных текстов на праздник обновления К-поля 11 мая (*Акентьев К. К.* Мозаики киевской Св. Софии и «Слово» митр. Илариона в визант. литургическом контексте // *Литургия, архитектура и искусство византийского мира*. СПб., 1995. С. 80–81). В Софийском соборе «въ олтари на десной странѣ» стоял крест, согласно преданию, принесенный О. из К-поля (*Лосева*. 2009. С. 422). Существует гипотеза о том, что фресковые росписи лестничных башен собора (император с гостями во время игр на ипподроме и проч.) отразили нек-рые эпизоды приема О. имп. Константином VII Багрянородным (С. А. Высоцкий; подробнее см. в разд. «Иконография»).

О к.-л. политической роли О. в период правления кн. Святослава Игоревича данных нет. Летопись представляет княгиню пребывавшей в Киеве в окружении малолетних внуков — княжичей Ярополка, Олега и Владимира Святославичей, хотя остается неясным, в какой мере она оказывала (или могла оказывать) влияние на их воспитание, как часто предполагается. Летописец отмечал, что О. выступала против масштабных военных походов сына, к-рые явно шли вразрез с ее политикой внутреннего гос. устройства. Когда в отсутствие кн. Святослава Игоревича Киев оказался в осаде печенегов (согласно датировке ПВЛ, в 968/9), княгиня обратилась к сыну с упреком: «Чюжея земли ишеши и блюдеши, а своя ся охавивъ» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 67). Достаточно многочисленные сторонники политики О. позднее возобладали в правление кн. Ярополка Святославича.

О. завещала похоронить себя по христ. обряду, «бѣ бо имущи презвутьерь» (Там же. Стб. 68), послав «злато къ патриарху въ Ц(ѣ)с(а)ръградъ» (*Лосева*. 2009. С. 423) — очевидно, для посмертного поминовения. Вскоре после постройки *Десятинной церкви* Киевский кн. Владимир Святославич перенес туда тело О., «въложь въ раку дрѣвяную» (Там же. С. 423), к-рая в дальнейшем была заменена на «гробъ камень малъ» (*Шахматов*. 2014. С. 344). Где именно помещался «гробъ», в крише или в основном объеме храма, как рака св. кн. Владимира Святославича, не уточняется.



Почитание. Сложение церковно-го почитания О. прослеживается в течение XI–XIV вв., хотя определенная дата прославления неизвестна. Уже древнейший летописный рассказ о крещении и кончине О. (в дошедшем до нас виде сложился не позднее кон. XI в., а в основном, вероятно, еще на рубеже X и XI вв.) носит ярко выраженные агиографические черты: О. ублажается как «предтекущая кр(ь)стьяньстьи земли, аки деньница предъ с(ь)лнц(е)мь», с элементами *акафиста*: «...мы же рцѣмъ к ней: рад(у)ися Руское познание къ Б(ог)у... си первое вниде в ц(ѣ)с(а)р(ь)ство и(е)б(е)сное от Руси, сию бо хвалят Руские с(ь)н(о)ве аки начальницу, ибо по см(ь)рти моляше Б(ог)а за Русь», мощи О. прославлены нетлением: «се бо вси чл(о)в(ѣ)ци прославляют видяще лежащую в тѣлѣ на многа лѣт(а)» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 68; НПЛ. С. 120). Гроб был нарочно устроен для поклонения верующих: «...на верху гроба оконце створено да ту видѣти тѣло блаженныя Ольги лежаше цѣло... и дивя ся чюду таковому, толико лѣт во гробѣ лежашо тѣлу не раздрушиму ся» (Шахматов. 2014. С. 344).

Уже в похвале кн. Владимиру митр. *Илариона* (40-е гг. XI в.) появилась богословски важная тема, объединяющая деятельность О. — «новой Елены», и св. кн. Владимира Святославича — «нового Константина»: Константин «съ матерю своею Еленою крестъ от Иерусалима принесъша и по всему миру своему раславъша, вѣру утвердиша, ты же с бабою твоею Ольгою принесъша крестъ от новаго Иерусалима, Константина града, и сего по всеи земли своей поставиша, утвердиша вѣру» (Слово о законе и благодати митр. Илариона // БЛДР. 1997. Т. 1. С. 48). Однако в летописной похвале этот момент отсутствует, так же как и в похвале О. из текста «Памяти и похвалы кн. Владимиру» Иакова Мниха. К сер. — 2-й пол. XII в. следует отнести и канон О., если отождествить названного в заглавии автора Кирилла Мниха с известным гимнографом еп. Туровским свт. *Кириллом II* (подробнее см. в разд. «Гимнография»). Очевидно, не позднее рубежа XII и XIII вв. написан тропарь О. («Оставивши леств идолюскую»), дошедший в составе серб. нестишного Пролога 1560 г. дьяка Симона, восходящего к среднеболг. оригиналу

XIII–XIV вв. (Иванова. 1999. С. 12; Павлова. 2008. С. 240). В месяцесловы память О. была внесена не ранее кон. XIV в., при этом в Евангелиях и Апостолах она, как правило, отсутствовала и позднее (Лосева. 2001. С. 90). В 1547 г. причислена к лику святой равноапостольной.

Активное строительство храмов во имя О. в России пришлось на XIX — нач. XX в. (известны посвящения О. приделов в XVII в., напр., в ц. Иоанна Златоуста в Коровниках в Ярославле), в кон. XIX — нач. XX в. возникло неск. монастырей во имя О. (в их числе *Инсарский во имя святой равноапостольной княгини Ольги женский монастырь*, *Волговерховский во имя равноапостольной княгини Ольги женский монастырь*, *Ольгинский монастырь* Мцхетско-Тбилисской епархии). Начиная с 90-х гг. XX в. традиция построения храмов во имя О. возобновилась.

В 1913 г. в Российской империи был учрежден знак отличия св. равноап. кнг. О., в 1988 г. *Ольги, святой равноапостольной, княгини, орден РПЦ*, в 1997 г. на Украине — орден кнг. Ольги 3 степеней.

А. В. Назаренко

Житие. Наиболее ранним памятником, посвященным О., является летописный рассказ о ней, помещенный в ПВЛ под 6463 (955) и 6477 (969) гг. (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 60–64, 67–69). Согласно гипотезе А. А. Шахматова, он основан частично на устных преданиях, частично — на древней «церковной» повести о княгине, к к-рой восходит также и Проложное Житие т. н. русской редакции (Шахматов. 1908. С. 111–118). Однако существование такой повести, по мнению А. Ю. Карпова, не имеет надежных аргументов.

Рукописная традиция Жития включает ряд проложных и пространных редакций. Старшими агиографическими текстами являются 2 краткие Проложные редакции. Одна из них, т. н. южнославянская (по классификации Карпова; древнейшая Проложная редакция в югослав. списках, по классификации Н. И. Серебрянского; 1-й вид Проложного Жития, по классификации З. А. Гриценко), встречается только в болгарских и сербских рукописях XIII–XIV вв. (известно 5 списков в составе прологов: САНУ. № 53 (Лесновский, или Станиславов пролог). Л. 242, 1330 г.; РГБ. Рум. № 319. Л. 132, XIII — нач. XIV в.; ГИМ. Хлуд. № 189, XIV в.;

Б-ка Болгарской АН. № 73, XIV в.). Вероятно, редакция была создана на Руси, откуда попала в южнорус. рукописи (рус. князья в тексте называются «нашими») (Карпов. 2014. С. 161). Другая, т. н. русская редакция (по классификации Карпова; древняя редакция севернорусских списков Пролога, по мнению Серебрянского; 2-й вид Проложного Жития, по классификации Гриценко), получила широкое распространение на Руси, старшие ее списки также датируются XIII–XIV вв. (РНБ. Q. п. I. 63 (Синайский палимпсест). Л. 1–2, XIII (XIII–XIV) в.; РГАДА. Тип. № 173 (Пролог). Л. 157 об. — 158, 1-я пол. XIV в. и др.). Обе Проложные редакции во многом отличаются друг от друга по содержанию и стилистике, однако имеют общие чтения. В науке нет единого мнения о взаимоотношениях этих редакций (южнослав. редакцию считают первичной Серебрянский, Гриценко, Р. Павлова, Карпов; рус. редакцию считают первичной Б. М. Клосс, Н. И. Милютенко, Лосева). Обе редакции были созданы, по-видимому, до разорения Киева в 1240 г., поскольку в них упоминается крест О., к-рый «и донныне стоит в Святей Софии»; в рус. редакции говорится также о мощах О.: «иже и донныне видимо есть всеми русьскими сынъми». Южнослав. редакция представляет собой «переходный» вариант от гимнографического к агиографическому тексту: его 1-я часть близка к кондаку и составлена с применением гимнографических приемов, 2-я часть напоминает икос и содержит развернутую похвалу святой. Рус. редакцию Серебрянский рассматривал как типичное Проложное Житие, к-рое было создано с привлечением летописного рассказа о святой. А. А. Пичхадзе, В. А. Ромодановская, Е. К. Ромодановская высказали предположение о том, что Житие О. в этой редакции входило в состав «Сказания о первоначальном распространении христианства на Руси», к-рое было условно выделено Д. С. Лихачёвым в составе Древнейшего летописного свода (Синайский палимпсест отражает 1-ю половину этого гипотетического сказания). Памятник может быть датирован 40-ми гг. XI в. и представляет собой одно из первых русских исторических произведений, близких также к Житиям или к произведениям учительной литературы (Лихачёв Д. С. Русские

летописи и их культурно-ист. значе-ние. М.; Л., 1947. С. 58–76).

В составе «Памяти и похвалы князю Русскому Владимиру» Иакова Мниха читается «Похвала княгине Ольге», где она выделена киноварным заголовком и имеет вставной характер. «Память и похвала князю Русскому Владимиру» существовала в полном виде к нач. XV в. (входила в утраченный сборник 1414 г., принадлежавший гр. А. И. Мусину-Пушкину), следов., «Похвала княгине Ольге» была создана раньше и, возможно, имела домонг. происхождение.

Еще одно произведение, посвященное О., «Слово о том, как крестилась Ольга», создано в кон. XIV или нач. XV в. и включено в состав Феодосиевской редакции Киево-Печерского патерика (списки выявлены Л. А. Ольшевской). Оно основано на летописном рассказе из ПВЛ и на рус. Проложном Житии.

Неск. редакций Жития появились в XVI в. и так или иначе взаимосвязаны: Краткая редакция, представленная единственным списком в составе псковского сб. РГБ. Рум. № 397. Л. 380в – 382в, сер. XVI в.; Пространная редакция, известная в 2 списках: в сб. Житий и слов РГАДА. Ф. 187 (собр. ЦГАЛИ). Оп. 1. № 41. Л. 467–475, кон. XVI в., и в составе июльского тома Царского комплекта ВМЧ (ГИМ. Син. № 182. Л. 184–186 об.), и еще одна Пространная редакция, включенная в состав «Книги степенной царского родословия». Первая и 3-я редакции были известны уже в XIX в. В частности, Житие О. в сб. РГБ. Рум. № 397 обнаружил А. Х. Востоков (*Востоков*. 1842. С. 601). В разных классификациях она получила разные названия: Распространенная редакция Проложного Жития (Серебрянский), Распространенная редакция 2-го вида Проложного Жития (Гриценко), Сокращенная псковская редакция (Карпов). Исследователи, обращавшиеся к редакциям в сб. РГБ. Рум. № 397 и в составе Степенной книги, указывали на первичность Краткой редакции сер. XVI в. (*Голубинский*. История РЦ. Т. 1. Ч. 1. С. 81. Примеч. 1; *Серебрянский*. 1915. Т. 1. С. 36–37). В последнее время Карпов обнаружил еще одну редакцию Жития в сб. РГАДА. Ф. 187 (собр. ЦГАЛИ). Оп. 1. № 41 и в составе июльского тома Царского комплекта ВМЧ. Исследователь предложил следующую схему взаи-

моотношения 3 редакций и их атрибуцию: Пространная псковская редакция в списках ВМЧ и сб. ЦГАЛИ. № 41 была написана известным псковским книжником Василием (Варлаамом) ок. 1553 г. по заказу митр. Макария для ВМЧ (список ЦГАЛИ. № 41 был дополнен вставками по рус. Проложному Житию); редакция РГБ. Рум. № 397 представляет собой ее сокращенный вариант; Сокращенная псковская редакция написана неизвестным псковским книжником на основе варианта Псковской редакции, вошедшего в ВМЧ. При создании Пространной редакции, включенной затем в Степенную книгу, священник Благовещенского собора Сильвестр использовал в качестве одного из источников Пространную псковскую редакцию Василия (Варлаама). Ее основным источником, по наблюдениям Карпова, стала «Похвала княгине Ольге» Иакова Мниха, из которой были дословно заимствованы значительные фрагменты текста; др. источниками послужили рус. Проложное Житие О., Житие кн. Владимира, Житие вмц. Евфимии, «Сказание об обретении Честного Креста Господня, или Житие святых Константина и Елены». Текст близок по характеру использования источников и стилистике (витиеватость, многословие, употребление житийных штампов, частые отступления от сюжета) к произведениям Василия (Варлаама). Псковская редакция содержит новые исторические сведения, к-рые, видимо, были почерпнуты из устной традиции: в тексте говорится о рождении О. в псковском с. Выбуто, о дарах княгини на строительство ц. во имя Св. Троицы. Пространная редакция Жития О. сохранилась в 6 списках, старшие из которых датируются сер. XVI в. (*Сиренов*. 2007. С. 110–111). При ее создании привлекались практически все известные сочинения, посвященные святой (*Околович*. 2007. С. 20–40). В редакции широко представлен достоверный материал, что приближает ее к историческому повествованию. При этом в Пространной редакции, как отмечает А. В. Сиренов, есть сюжеты, не связанные непосредственно с биографией О., но в большинстве своем отраженные в мону-ментальной живописи Кремля сер. XVI в.: в росписях Золотой палаты и галерей Архангельского собора (*Сиренов*. 2010. С. 80).

Время создания Пространной редакции является предметом дискуссий: на основании сообщения о «супружестве», чадах и братьях Иоанна IV Васильевича Грозного Карпов датирует текст 1556–1560 или 1561–1563 гг., тем более что известны списки 50–60-х гг. XVI в. (*Карпов*. 2014. С. 179). По мнению А. С. Усачёва, это сообщение не может иметь значения для установления даты создания текста, Пространная редакция была написана в 1-й пол. 50-х гг. XVI в. (*Усачёв*. 2006).

В Степенную книгу Пространная редакция Жития была включена с незначительной правкой, в основном в Похвальном слове, завершающем Житие (изъят отрывок с обличением охотничьих забав). Житие помещено вне граней, как пролог, и в оглавлении не отражено. В отличие от др. частей текста, оно не разделено на главы и титлы, не содержит внутритекстовых ссылок. Все это позволило Сиренову предположить, что Житие использовали в качестве источника 1-й степени и не планировали включать в Степенную книгу, куда оно вошло уже после ее написания (*Сиренов*. 2007. С. 385).

Об атрибуции самого текста и его редакции в составе Степенной книги у исследователей не сложилось единого мнения: на основании приписки к списку РНБ. Погод. № 744, где указано, что Житие «списано любомудрецом Селивестром прозвитером царствующаго града Москвы», и близости текстов Житий О. и кн. Владимира в Степенной книге был сделан вывод о том, что автор Жития – священник Благовещенского собора Сильвестр, один из духовников Иоанна Грозного (*Конишин*. 1874; *Соболевский А. И.* Поп Сильвестр и Домострой // ИОРЯС. 1929. Т. 2. Вып. 1. С. 196–197; *Серебрянский*. 1915. Т. 1. С. 41; *Курукин*. 1979; *Сиренов*. 2010. С. 71–80 и др.). Этот вывод не принимается рядом исследователей, полагающих, что Сильвестр не мог быть ни автором Пространной редакции, ни редактором текста Жития для Степенной книги, при этом составителем Степенной книги являлся благовещенский протопоп Андрей (впсл. митр. Московский *Афанасий*) (*Васенко*. 1904. С. 192–195; *Усачёв*. Личность составителя. 2009. С. 38–42; *Он же*. Сильвестр и житие. 2009. С. 246–254). Нек-рые исследователи высказывали предположение о том, что создателем ре-



Равноап. кнг. Ольга.
Миниатюра
из Степенной книги. 1670 г.
(РГБ. Ф. 178. № 4288. Л. 10 об.)

дакции Жития О. для Степенной книги был Василий (Варлаам) (*Неберекутина*. 1994), однако его участие в работе над этим текстом и в создании Степенной книги в наст. время оспаривается (*Охотникова В. И.* Псковская агиография XIV–XVII вв. СПб., 2007. Т. 1. С. 121–138; *Усачёв*. Личность составителя. 2009. С. 34–38).

Своеобразный вариант Жития О. представлен в Псковской редакции Службы святой, написанной, вероятно всего, Василием (Варлаамом) (либо др. псковским книжником, его современником) и известной в 2 списках кон. XVI – нач. XVII в. Этот вариант Жития образован 2–5-й стихирами и славником на литии и составлен на основе летописного рассказа о княгине в Пвл (*Светлова*. 2018; *Духанина*. 2019).

В кон. XVI – нач. XVII в. возникла «Особая» Проложная редакция Жития, известная в единственном списке — РГБ. Больш. № 194 (выявлена Гриценко). Особенность данной редакции — именование княгини «дщерью» некоего мифического «князя Тьмуторокана».

К Житию из Степенной книги восходит ряд редакций XVII–XVIII вв., напр., помещенная в Четвх-Минях свщ. Иоанна Милютина (ГИМ. Син. № 807, 1646–1654 гг.). Это 1-й опыт обращения составителей Миней к тексту Степенной книги; установлено, что использовался Вол-

ковский список — черновик Степенной книги (*Сиренов*. 2010. С. 228–229).

В XVII в., также на основе Степенной книги, было создано укр. Житие О. (НБУВ ИР. КПЛ. № 370(155). Л. 517–522, кон. XVII — нач. XVIII в.), в к-ром исходный текст был переведен на укр. язык, сокращен и стилистически упрощен, а также дополнен нек-рыми топографическими и др. подробностями; в качестве дополнительных источников использовались Ипатьевская и Густынская летописи, Житие кн. Владимира. В жанровом отношении В. Н. Перетц характеризовала произведение как светскую повесть.

В кон. XVII в. появилась легендарная версия жизнеописания О., включенная в состав «Хроника Псковского» 1689 г. («Книга в начале первобытного мира по алфавиту») (сохр. в единственном списке: ГИМ. Забел. № 460/468(129)). Это типичный памятник поздней легендарной историографии, особенностями к-рого являются преимущественное внимание к истории Псковской земли, а также попытка вписать библейскую и отечественную историю в контекст астрологической доктрины, связанной с «Отреченной книгой Рафли», известной по редакции, созданной в Пскове в 1579 г. (*Турилов А. А., Чернецов А. В.* Отреченная книга Рафли // ТОДРЛ. 1985. Т. 40. С. 260–290). Житие О. занимает в «Хронике Псковском» основную часть. А. А. Турилов и А. В. Чернецов рассматривают его как цельное повествование с чертами художественного лит. произведения. Автор во многом следовал Пвл, хотя часть информации не совпадает с этим источником.

Житие О. в составе Степенной книги послужило основой для редакции, созданной свт. Димитрием Ростовским (том за июнь–авг., закончен в Ростове в февр. 1705), при этом текст источника подвергся значительной переработке и был дополнен материалами Синописа и, возможно, др. источников (*Сиренов*. 2010. С. 388). Впосл. этот текст в переработанном виде был включен в Синодальное издание Житий святых, переведенных на русский язык (1902–1917; неоднократно переиздавались в кон. XX–XXI в.).

В настоящее время появились обобщающие работы об эволюции лит. образа О. в древнерус. письмен-

ных источниках (*Бедина, Малкова, Ферро*).

А. В. Духанина

Ист.: *Const. Porphy.* De serem. II 15; *Восток А. [X.]* Описание рус. и словенских рукописей Румянцева музея. СПб., 1842. С. 452–453; *Annales Ottenburani* // MGH. SS. 1844. T. 5. P. 4; ПСРЛ. Т. 1, 2; Т. 21. Ч. 1. С. 6–38; *Ламанский В. И.* О некоторых слав. рукописях в Белграде, Загребе и Вене, с филол. и ист. примеч. // ЗИАН. 1864. Т. 6. Кн. 1. Прил. 1. С. 113; *Annales Hildesheimenses* / Ed. G. Waitz. Hannover, 1878. P. 21–22. (MGH. Script. Ser. Germ.; [8]); *Соболевский А. И.* Памятники древнерус. лит-ры, посвящ. Владимиру Святому: Проложное житие св. Ольги // ЧИОНЛ. 1888. Кн. 2. Отд. 2. С. 67–68; *Reginonis abbatis Prumiensis Chronicon cum continuatione Treverensi* / Rec. F. Kurze. Hannover, 1890. P. 170–172. (MGH. Script. Ser. Germ.; [50]); *Annales Althahenses maiores* / Rec. E. von Oefele. Hannover, 1891. P. 9. (MGH. Script. Ser. Germ.; [4]); *Срезневский В. И.* Мусин-Пушкинский сб. 1414 г. в копии нач. XIX в. // ЗИАН. 1893. Т. 72. Прил. 5. С. 17–31; *он же*. Память и похвала кн. Владимиру и его Житие по списку 1494 г. // ЗИАН. ИФО. 1897. Т. 1. № 6. С. 1–8; *Lamperti monachi Hersfeldensis Opera* / Rec. O. Holder-Egger. Hannover, 1894. P. 38. (MGH. Script. Ser. Germ.; [38]); *Никольский Н. К.* Мат-лы для истории древнерус. духовной письменности. СПб., 1907. С. 88–94 (канон). (СБОРЯС; Т. 82. № 4); *Серебрянский Н. И.* Древнерус. княжеские жития: Обзор редакций и тексты. М., 1915. Т. 1. С. 1–43; НПЛ (по указ.); *Ангелов Б. Ст.* Старобългарски текстове: 5. Проложно житие на русска кнг. Ольга // Изв. на Архивния ин-т при Бълг. АН. София, 1957. Кн. 1. С. 292–295; *он же*. Из старата българска, руска и сръбска лит-ра. София, 1958. Кн. 1. С. 196–197 (южнослав. вариант пролож. жития); *Перетц В. Н.* Исследования и материалы по истории старинной укр. литературы XVI–XVIII вв. М.; Л., 1962. С. 66–76; *Зимин А. А.* Память и похвала Иакова Мниха и житие кн. Владимира по древнейшему списку // КСИС. 1963. Вып. 37. С. 66–75; *Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum* / Ed. princeps, rec. I. Thurn. V.; N. Y., 1973. (СФНВ; 5); ПЛДР: Сер. XVI в. 1985. С. 248–287; *Павлова Р.* Житие кнг. Ольги в южнослав. ркп. XIII–XIV вв. // Болгарская русистика. София, 1989. № 5. С. 44–48 (южнослав. вариант пролож. жития); *она же*. Восточнослав. святые в южнослав. письменности XIII–XIV вв. Halle (Saale), 2008. С. 230–257 (оба варианта проложного жития и тропарь); *Назаренко А. В.* Немецкие латиноязычные источники IX–XI вв.: Тексты, пер., коммент. М., 1993. С. 106–109 (оригинал и перевод Продолжения Регинона); *Иванова Кл.* Успение Методиево // Palaeobulgarica. 1999. № 1. С. 12 (тропарь); Стапиславов (Лесновски) Пролог от 1330 г. Вел. Търново, 1999. С. 261 (южнослав. вариант); *Велес И.* Лесновски Ковачевиков пролог. Скопје, 2004. Л. 189–189 об. (то же); *Die Annales Quedlinburgenses* / Hrsg. M. Giese. Hannover, 2004. S. 469. (MGH. Script. Ser. Germ.; 72); *Новиков Н. Е.* Константин Багрянородный: «О церемониях». Кн. 2. Гл. 15: (тропарь, коммент.) // *Каѣ ѿсѣков*: Юб. сб. в честь 60-летия проф. И. С. Чичурова. М., 2006. С. 318–363; Степенная книга царского родословия по древнейшим спискам: Тексты и коммент. / Подгот. под рук. Н. Н. Покровского. М., 2007. Т. 1: Житие св. кнг. Ольги: Степени I–X. С. 149–196; Западноевроп. источники / Сост., пер. и коммент.: А. В. Назаренко. М., 2010. С. 44–49, 84,

105–106, 109, 116. (Др. Русь в свете заруб. источников; 4); *Шахматов А. А.* Жития кн. Владимира: Текстологическое исследование древнерус. источников XI–XVI вв. // Подгот. текста: Н. И. Милютенко. СПб., 2014. Прил. 2. С. 343–345 (Похвала О. в составе Памяти и похвалы Владимиру Иакова Мниха); *Турилов А. А., Чернецов А. В.* Деяния кнг. Ольги в «Псковском Кронике» 1689 г. // ДРВМ. 2016. № 3(65). С. 62–75.

Лит.: *Кониин Н.* Взгляд на рукопись «Житие св. Ольги» // ЧОИДР 1874. Кн. 1. С. 108–110; *Голубинский.* История РЦ. Т. 1. Ч. 1. С. 76–79; *он же.* Канонизация святых. С. 56–57; *Васенко П. Г.* «Книга Степенная царского родословия» и ее значение в древнерус. ист. письменности. СПб., 1904. Ч. 1: *Айналов Д. В.* Дар св. кнг. Ольги в ризницу церкви св. Софии в Царьграде // Тр. XII Археол. съезда в Харькове. М., 1905. Т. 3. С. 1–4; *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших рус. летописных сводах. СПб., 1908. С. 108–118; *Полонская Н.* К вопросу о христианстве на Руси до Владимира // ЖМНП. Н. сер. 1917. Ч. 71. Сент. Отд. 2. С. 33–81; *Острогорский Г.* Византизм и киевская кнг. Ольга // To Honor R. Jakobson: Essays on the Occasion of His 70th Birthday. The Hague; P., 1967. Vol. 2. P. 1458–1473; *Гриценко З. А.* Лит. памятники о кнг. Ольге XII–XVII вв.: АКД. М., 1979; *она же.* Агиографические произведения о кнг. Ольге // Лит-ра Др. Руси: Сб. науч. тр. М., 1981. С. 35–46; *Курюкин И. В.* Сильвестр и составление Жития Ольги Степенной книги // Теория и практика источниковедения и археографии отеч. истории. М., 1979. С. 51–60; *Павлова Р.* Некоторые проблемы изучения языковых взаимодействий болгар и русских (X–XIV вв.) // Слав. филология. София, 1983. Т. 17. С. 33–34; *Высоцкий С. А.* Светские фрески Софийского собора в Киеве. К., 1989. С. 113–204; *Featherstone J. M.* Olga's Visit to Constantinople // HUS. 1990. Vol. 14. P. 293–312; *idem.* Olga's Visit to Constantinople in «De cerimoniis» // REB. 2003. Т. 61. P. 241–251; *idem.* Δε Ἐπιθετικῶν: Display in Court Ceremonial (De cerimoniis II, 15) // The Material and the Ideal: Essays in Medieval Art and Archaeology in Honour of J.-M. Spieser. Leiden, 2008. P. 75–112; *Гришин В. А.* Древнейшие памятники рус. письменности о кнг. Ольге // ГДРЛ. 1992. Сб. 3. С. 54–74; *Poppe A.* Once Again Concerning the Baptism of Olga, Archontissa of Rus' // DOP. 1992. Vol. 46. P. 271–277; *Неберекутина Е. В.* Писки автора Степенной книги // От Нестора до Фонвизина: Новые методы определения авторства. М., 1994. С. 154–224; *Лутаврин Г. Г.* Византизм, Болгария, Др. Русь (IX – нач. XII в.). СПб., 2000; *Kresten O.* Staatsempfänge im Kaiserpalast von Konstantinopel um die Mitte des 10. Jh. Beobachtungen zu Kapitel II, 15 des sogenannten «Zeremoniebuches». W., 2000 (крит. рец.: *Назаренко А. В.* // ВВ. 2002. Т. 61(86). С. 213–218); *Zuckerman C.* Le voyage d'Olga et la première ambassade espagnole à Constantinople en 946 // TM. 2000. Т. 13. P. 647–672; *Лосева О. В.* Рус. месящесловы XI–XIV вв. М., 2001. С. 89–90; *она же.* Жития рус. святых в составе древнерус. Прологов XII – 1-й трети XV вв. М., 2009. С. 146–154 (по указ.); *Назаренко А. В.* Др. Русь на международных путях. М., 2001. С. 219–310; *он же.* «Си первое вниде в царство небесное от Руси»: (Св. равноап. кнг. Ольга в Царьграде) // Правосл. паломник. М., 2002. № 1(3). С. 58–62; № 2(4). С. 48–60; *Карпов А. Ю.* Житие кнг. Ольги в редакции псковского книжника Василия (в иночестве Варлаама) // ОФР. 2003. Вып. 7. С. 66–

88; *он же.* Когда крестилась кнг. Ольга? // Историография, источниковедение, история России X–XX вв. М., 2008. С. 3–13; *он же.* Княгиня Ольга. М., 2009, 2012. (ЖЗЛ); *он же.* Агиографические сочинения о св. кнг. Ольге: Обзор редакций // *Он же.* Исследования по истории домонг. Руси. М., 2014. С. 160–192; *Ключев Б. М.* Житие кнг. Ольги // Письменные памятники истории Др. Руси: Летописи. Повести. Хождения. Поучения. Жития. Послания: Аннот. кат.-справ. / Ред.: Я. П. Щапов. СПб., 2003. С. 213; Письменные памятники истории Др. Руси. М., 2003. С. 213; *Свердлов М. Б.* Домонгольская Русь. СПб., 2003 (по указ.); *Усачёв А. С.* Эволюция рассказа о происхождении кнг. Ольги в рус. книжности сер. XVI в. // Псков в рос. и европ. истории: Междунар. науч. конф. М., 2003. Т. 2. С. 329–335; *он же.* Датирование указание или лит. памятн? (О времени написания пространной редакции Жития Ольги) // Календарно-хропол. культура и проблемы ее изучения: К 870-летию «Учения» Кирика Новгородца: Мат-лы науч. конф. Москва, 11–12 дек. 2006 г. М., 2006. С. 168–171; *он же.* Личность составителя Степенной книги // ДРВМ. 2009. № 2(36). С. 34–47; *он же.* Сильвестр и житие кнг. Ольги // Румянцевские чт., 2009. М., 2009. Ч. 1. С. 246–254; *Пичухадзе А. А., Ромодановская В. А., Ромодановская Е. К.* Жития кнг. Ольги, варяжских мучеников и кн. Владимира в составе Синайского палимпсеста (РНБ. Q.п.1.63) // Рус. агиография: Исслед., публикации, полемика. СПб., 2005. [Т. 1]. С. 288–308; *Бедина Н. Н.* Образ св. кнг. Ольги в древнерус. традиции (XII–XVI вв.) // ДРВМ. 2007. № 4(30). С. 8–12; *она же.* Успенский хроногон Пространного жития св. кнг. Ольги // Ползуновский альманах. Барнаул, 2017. Т. 1. № 4. Ч. 1. С. 148–157; *Околович Н. Ф.* Жития святых, помещенные в Степенную книгу / Вступ. ст., публ. и коммент.: А. С. Усачёв. М.; СПб., 2007; *Супенов А. В.* Степенная книга: История текста. М., 2007; *он же.* Степенная книга и рус. ист. мысль XVI–XVIII вв. М.; СПб., 2010; *Милютенко Н. И.* Св. равноап. кн. Владимир и крещение Руси: Древнейшие письменные источники. СПб., 2008 (по указ.); *Ложкина А. О.* «Житие святых блаженныя и равноапостольныя и в премудрости пресловущия великия княгини Ольги...»: К вопросу о женской святости в житийной лит-ре // Вестн. Челябинского гос. ун-та. 2009. № 27. С. 74–77; *она же.* Образы святых жен в житийной лит-ре XII–XVII вв.: Агиология и поэтика: Канд. дис. Ижевск, 2012; *Малкова Н. А.* Св. кнг. Ольга как агиологический тип // Религиоведение. Благовещенск, 2011. № 1. С. 25–31; *Бедотова М. А.* Житие кнг. Ольги в Четырех Минеях Димитрия Ростовского // Псков, рус. земли и Вост. Европа в XV–XVII вв.: К 500-летию вхождения Пскова в состав единого Русского государства: Сб. тр. междунар. науч. конф., 19–20 мая 2010 г. Псков, 2011. С. 362–383; *Турилов А. А., Чернецов А. В.* Легендарная версия ранней истории Руси в Псковском Кронике 1689 г. // Русь в IX–X вв.: Общество, гос-во, культура: Тез. докл. междунар. науч. конф. М., 2012. С. 85–86; *они же.* «Кроник Псковский» в контексте рус. легендарной историографии XVII в. // Археология и история Пскова и Псковской земли: Семинар им. акад. В. В. Седова: Мат-лы 58-го заседания. М.; Псков, 2013. С. 157–165; *Чекова И.* Летописная похвала кнг. Ольге в Повести временных лет: Поэтика и текстологические догадки // ДРВМ. 2013. № 2(52). С. 92–103; № 4(54). С. 103–107; *Лаушкин А. В.* К проблеме почитания кнг. Оль-

ги и кн. Владимира в домонгольское время // ТОДРЛ. 2014. Т. 63. С. 45–57; *Чернецов А. В.* «Кроник Псковский» 1689 г.: Легендарная историография и астрологическая доктрина // Факты и знаки: Исследования по семиотике истории. М.; СПб., 2014. Вып. 3. С. 114–182; *Ферро М.* Лит. образ св. кнг. Ольги в письменной традиции XII–XVII вв.: Гипотезы и интерпретации // ДРВМ. 2017. № 3(69). С. 146–147; *она же.* Об эволюции лит. образа св. кнг. Ольги в древнерус. письменных источниках // Там же. 2018. № 2(72). С. 108–123; *Светлова О. В.* Лингвотекстологический анализ богослужебных последований кнг. Ольге: АКД. М., 2018; *Духанина А. В.* Источники Псковской редакции Службы кнг. Ольге: К проблеме атрибуции текста // ТОДРЛ. 2019. Т. 66 (в печ.).

А. В. Духанина, А. В. Назаренко

Гимнография. Старейшие списки службы О. входят в состав Трефолоев и датируются кон. XV в. (ГИМ. Син. № 885), рубежом XV и XVI вв. (ЯМЗ. № 15694), нач. XVI в. (РНБ. Кир.-Бел. № 442/699). С XVI в. полный текст службы находится в списках служебной Минеи на июль. Избранные песнопения из службы встречаются в Канонниках, Стихирарях, уставах.

Содержание песнопений указывает на домонг. происхождение службы. Ее состав в старейших списках (3 стихирь на «Господи, воззвах», канон с седальном по 3-й песни, кондаком и икосом по 6-й песни, в ряде списков — со светильном по 9-й песни) — без тропаря святому — соответствует студийскому последованию простой службы вне периодов постов, поспразднства и предпразднства.

Ирмосы канона О. более нигде в богослужебном корпусе РПЦ не встречаются. Греч. оригиналы ирмосов, входящих в состав последования О., обнаруживаются в рукописных Ирмологиях Ath. Laur. V. 32, X–XI вв.; Paris. Coislin. 220, XI–XII вв. (датировка рукописей по: ПЭ. Т. 26. С. 617–620) и в издании митр. *Софрония (Евстратиадиса)*, выполненном на основе данных рукописей (комплект ирмосов № 198; сами рукописи датированы XIII в. — *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. 1932. P. 142). Их авторство приписывается *Георгию Агиополиту* (см. о нем: *Éméréau C.* Hymnographi Byzantini // EO. 1923. Т. 22. N 132. P. 426). Три ирмоса из этого комплекта (песни 5, 6, 7) входят также в комплект ирмосов № 213 творения *Киприана* Монаха, к-рый, вероятно, заимствовал их у Георгия Агиополита. Атрибуцию ирмосов из службы О. Григорию Киево-Печерскому (ПЭ. Т. 26. С. 622) следует при-



знать неверной. В более поздних визант. памятниках эти ирмосы не встречаются, поскольку содержащие их каноны были исключены богослужебными уставами из употребления.

Ирмосы из данного комплекта могли попасть на Русь в киевский период. В древнерус. Ирмологий раннего периода эти тексты не входили (*Hannick C. Das altslavische Hirnologion: Ed. und Komment. Freiburg i. Br., 2006*). Ирмосы 1-й и 3-й песен встречаются в Ирмологии XIV в. (РГБ. Троиц. № 19). Весь минейный комплект (кроме 2-й песни) в древнерус. письменности впервые обнаруживается в списках службы О. кон. XV в. Т. о., наиболее вероятно, что ирмосы были переведены в древнерус. период и тогда же был составлен канон святой. В Ирмологий РПЦ эти тексты были включены лишь в XVII в. и часто помещались после основного корпуса ирмосов под отдельным заголовком, напр., в списках: РНБ. Погод. № 401. Л. 98 об.—99 об.; РГБ. МДА. № 67. Л. 158–161 об.; № 70. Л. 101–103; № 76. Л. 109 об.—112; РГБ. Ф. 732. № 23 и др. Сравнение греческих и славянских текстов ирмосов показывает, что в основе перевода ирмосов из службы О. лежала несколько иная редакция греч. текста, нежели представленная в рукописях Ath. Laur. B. 32 и Paris. Coislin. 220, т. к., несмотря на несомненную близость слав. текста ирмосов к греческому, между ними наблюдается заметное количество разночтений.

В исследовательской лит-ре XIX–XXI вв. встречается неск. версий об авторах службы княгине. Разные исследователи приписывали канон и стихиры киево-печерскому монаху XI в. Григорию (*Леонид (Кавелин)*). Св. Русь. С. 3; *Шлихтина Ю. Р., Гусейнова З. М., Э. П. М.* Ирмологий // ПЭ. Т. 26. С. 617–624), свт. Кириллу II Туровскому (*Никольский*. 1906. С. 443; *Ерёмин И. П.* Лит. наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. 1955. Т. 11. С. 362 и др.), иноку *Пахомию Логофету (Голубинский)*. История РЦ. Т. 1. С. 393. Примеч. 2; *Востоков А. Х.* Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музея. СПб., 1842. С. 597; *Макарий (Булгаков)*. История РЦ. 1857. Т. 1. С. 71, 254; *Спасский Ф. Г.* Русское литургическое творчество (по совр. Минеям). П., 1951. С. 87–88), митр. *Григорию Цамблаку (Спасский)*. Там же.



Равноап. кнг. Ольга.
Роспись Смоленского собора
Новодевичьего мон-ря. 1598 г.

С. 87–88). Из перечисленных гипотез только версия об авторстве Кирилла Туровского не имеет опровержений, но единственный аргумент, его подтверждающий — заголовок в 2 списках, в к-рых стоит имя автора: «кирилла мниха» (РНБ. Кир.-Бел. № 340/597; ЯМЗ. № 15694; вариант в списке РНБ. Кир.-Бел. № 442/699. Л. 228: канон «кира мниха»), ненадежен, и др. доказательств этой гипотезы нет.

Гимнография, посвященная О., послужила источником сведений при создании новых текстов. В службе *Довмонту (Тимофею)* Псковскому (пам. 20 мая, служба кон. XVI в.) один из тропарей канона (песнь 4, тропарь 3) (Миней (МП). Май. 2002. Ч. 2. С. 305–306) является компиляцией 2 тропарей из канона О. (песнь 6, тропарь 1 и песнь 1, тропарь 3) (Там же. Июль. 1988. Ч. 2. С. 5–26); богородичен по седальне на 3-й песни канона Довмонту (Там же. Май. 2002. Ч. 2. С. 305) имеет очень незначительные разночтения с богородичном 6-й песни канона О. Один из тропарей канона О. (песнь 5, тропарь 1) (Там же. Июль. 1988. Ч. 2. С. 5–26) почти целиком был перенесен в текст службы св. Иоанну Сербскому (пам. 10 дек.) (2-й канон Иоанну Сербскому, песнь 6, тро-

парь 3) (Там же. Дек. 2002. Ч. 1. С. 379). В «Слово похвално» на память О. в «Степенной книге» вошел почти весь текст простой службы (Степенная книга царского родословия по древнейшим спискам: Тексты и коммент. / Отв. ред.: Н. Н. Покровский, Г. Д. Лёнхофф. М., 2007. Т. 1: Житие св. кнг. Ольги: Степени I–X. С. 185, 193–196).

Поскольку древних списков службы О. не сохранилось, можно лишь предполагать, каким был ее первоначальный состав, текст и язык. В Уставах студийской традиции изложения порядка службы О. нет. В Синаксаре Студийского Устава 1398 г. (ГИМ. Сии. № 333) под 11 июля помещен заголовок памяти О. без уставных указаний о службе. Самое раннее указание о порядке совершения службы княгине на повечерии обнаруживается в Иерусалимском Уставе нач. XV в. (РГБ. Троиц. № 239). В Иерусалимских Уставах XV–XVI вв. под 11 июля на 1-м месте — память мц. Евфимии, память О. — всегда на 2-м, могут быть приведены тропарь/тропари и/или кондак ей. Так, в уставах РГБ. Троиц. № 244 и РНБ. Кир.-Бел. № 278/535 указан только кондак (предполагается служение О. по древнему варианту последования — без тропаря); в списке РГБ. Больш. № 343 — тропарь 1-го гласа и кондак; в списке РНБ. Соф. № 1138 — тропари 1-го и 8-го гласов и кондак. Изложение порядка службы О. встречается крайне редко. В уставе 1-й пол. XVI в. (РГБ. Троиц. № 242. Л. 297 об.—298 об.) память О. перенесена на 12 июля, в заголовке стоит на 3-м месте — после памяти мучеников Прокла и Илария и прп. Михаила Малейна. По указаниям данного списка устава, память мучеников Прокла и Илария переносится на повечерие; служится объединенное последование прп. Михаилу Малейну и О., описан порядок службы.

Несмотря на то что рукописные уставы XV–XVII вв. дают крайне скудные сведения о составе богослужения в честь О., в Минеях того же времени обнаруживается богатая и разнообразная традиция ее чествования. Сохранившиеся минейные списки кон. XV–XVII в. дают возможность реконструировать историю развития богослужения в этот период. В ряде списков июльских Миней XVI в. (напр.: РНБ. Соф. № 367; № 414; РГБ. Больш. № 201)





представлено соединенное последование на 11 июля мц. Евфимии и О. Память О. в таких списках всегда стоит на 2-м месте; тип последования — шестеричная (см. в ст. *Знаки праздников месяцеслова*) служба Евфимии, соединенная с простой службой О. Значительное количество списков также содержит последование в честь О. без соединения со службой мц. Евфимии (в июльских Минеях под 11 июля тексты служб Евфимии и О. могут быть приведены по очереди, при этом 1-м приводится последование Евфимии, напр. в РНБ. Кир.-Бел. № 354/611; в Минеях праздничных и в Трефолах рус. святым последование княгине помещалось под 11 июля самостоятельно, причем ее память часто даже не упоминалась, напр. в: ЯМЗ. № 15694; РНБ. Соф. № 409; ГИМ. Син. № 677, 885; РГБ. Рум. № 397. Особенности указаний на Октоих в списках службы О. говорят о том, что уже в XVI в. наряду с совершением объединенного шестеричного последования мц. Евфимии и рус. княгине существовала практика совершения отдельной простой службы на память О.

В кон. XVI–XVII в. появились праздничные последования в честь О., также предполагавшие совершение отдельной службы: полиелейной (РНБ. Погод. № 589а) и бденной в 2 редакциях (РНБ. Ф.1.576; РГБ. Егор. № 247; РНБ. Погод. № 589б.).

Основной состав простой службы О. варьируется в источниках. В одних списках нет тропаря, другие включают разные тексты тропаря; достаточно редко встречается светилен. Имеющиеся песнопения отличаются по редакциям: можно выделить 2 редакции архаичного светильна с упоминанием кн. Владимира; существуют и 2 редакции тропаря 8-го гласа. В соответствии с составом списки службы О. по типу простой службы из Иерусалимского устава распадаются на следующие группы: А — без тропаря, со светильном (ЯМЗ. № 15694; РНБ. Кир.-Бел. № 442/699; № 340/597 — кон. XV–XVI вв.); Б — без тропаря и без светильна (напр.: ГИМ. Син. № 885; № 677; № 317; РНБ. Соф. № 225; РГБ. ОР. № 408 — кон. XV–XVII в.); В — с тропарем 1-го гласа и со светильном в более поздней редакции (РГБ. Вол. № 372; ГИМ. Син. № 316; РНБ. Кир.-Бел. № 450/707 — XVI в.); Г — с тропарем/тропарями разных

гласов, без светильна, напр., с тропарем 1-го гласа (РГБ. Рум. № 397; РНБ. Кир.-Бел. № 354/611; № 474/731 — XVI в.); с тропарем 8-го гласа (РНБ. Соф. № 409, XVI в.); с тропарями 1-го и 8-го гласов (РНБ. Кир.-Бел. № 586/843, XVI–XVII вв.). Все редакции более торжественных типов службы О. (полиелей и всеобщее бдение) создавались на основе одного из вариантов простого последования с добавлением необходимых компонентов.

Списки простой службы, относящиеся к группе А (без тропаря, со светильном), имеют ряд отличительных структурных признаков и текстологических особенностей: надписание имени автора, именование княгини преподобной, наличие подобна, седальна 1-го гласа «Гроб Твой»; отсутствие упоминания во 2-м тропаре 5-й песни канона царя Соломона; опшибочную мену 3-го тропаря и богородичную на 5-й песни канона; особый порядок упоминания святых в 1-м и 2-м тропарях 9-й песни канона (сначала мученики, затем кн. Владимир); наличие светильна кн. Владимиру и О. со своим богородичном. В целом списки этой группы текстологически различаются между собой незначительно, при этом наиболее близки друг другу РБН. Кир.-Бел. № 442/699 и № 340/597. Старейший список группы, созданный в кон. XV — нач. XVI в. (ЯМЗ. № 15694), содержит более древний вариант текста.

К группе Б (без тропаря, без светильна) принадлежит наибольшее количество списков службы О. Старейший из них — кон. XV в. (ГИМ. Син. № 885). Списки этой группы бытовали одновременно с рукописями из группы А. На основе списка или списков группы Б в 1629 г. была издана 1-я печатная служба О.

Типологическая особенность группы В (с тропарем 1-го гласа, с отредактированным светильном) — наличие тропаря 1-го гласа и светильна, являющегося переработкой более древнего варианта светильна из службы О., посвященного святым Владимиру и О. В списках этой группы прослеживается попытка отредактировать светилен так, чтобы он был посвящен только О., однако при этом были нарушены смысловые и синтаксические связи. Поскольку редакция получилась неудачной, исправленный вариант песнопения не прижился. В итоге светилен вмес-

те со своим богородичном уже не встречается в списках XVII в. Тропарь 1-го гласа, появляющийся в списках данной группы, является не оригинальным текстом, а повторением седальна в качестве тропаря; при этом седален по-прежнему остается на своем месте.

Появление тропаря в тексте последования О. было связано со сменой богослужебного устава, а также с распространением практики совершения отдельной (праздничной) службы. Согласно предписаниям Иерусалимского устава, служба святому, выпадающая на период пения Октоиха вне постов и вне предпразднства и попразднства, должна петься с «Бог Господь» и содержать тропарь; служба на 11 июля соответствовала всем перечисленным условиям и подпадала под данное правило. Если память О. совершалась вместе с памятью св. Евфимии, достаточно было только тропаря мученице в последовании; если же служба О. совершалась отдельно, то исполнялся тропарь ей.

В XVI в. Иерусалимский устав становится основным в богослужении. Возникает необходимость восполнить лакуну в древней службе О., и в рукописях XVI в. появляется сразу 3 тропаря ей службы группы Г. Первоначально для этой цели был приспособлен седален по 3-й песни канона — так появился тропарь 1-го гласа, получивший наиболее широкое распространение сначала в рукописях, а затем и в книгах. Также возникают попытки создать самостоятельный текст тропаря О. В списке Иерусалимского устава 1-й пол. XVI в. (РГБ. Троиц. № 242) содержится оригинальный текст тропаря 4-го гласа, не получивший распространения в рукописной традиции. С сер. XVI в. появляется текст тропаря 8-го гласа О. (в 2 вариантах), составленный на основе общего преподобнического тропаря. Иногда в рукописях помещены сразу 2 тропаря О., 1-го и 8-го гласов, напр.: РБН. Кир.-Бел. № 586/843; Соф. № 1138. На этом развитие состава простой службы О. остановилось вплоть до появления книгопечатания.

В XVI в. в Пскове, на предполагаемой родине О., была составлена торжественная бденная служба в ее честь. Наиболее ранний список этого текста содержится в рукописном Трефоле кон. XVI в. (РНБ. Ф.1.176. Л. 316–329). Сборник включает мн.



службы святым, прославленным на Московских Соборах 1547 и 1549 гг., и содержит большое число памятней псковским святым. Тот же текст (лишь с иным чтением из Апостола на литургии) содержится в Трефолое пач. XVII в. (РГБ. Егор. № 247. Л. 223–234).

В основе псковской бденной службы О. лежит общераспространенный в XVI в. литургический текст на день ее памяти (состоящий из 3 стихир на «Господи, воззвах», тропаря 1-го гласа и канона 5-го гласа с ирмосами, седалном, кондаком и икосом); тексты стихир на «Господи, воззвах» отредактированы, кроме того, в состав последования включены компоненты, необходимые на бденной службе (песнопения на литии, стиховнах, полиелее, хвалитех, Евангелие на утрне, указания на литургии), и еще один канон святой. В тексте службы неоднократно упоминается Псков. Надписание имени автора в службе отсутствует.

Особенностью новых песнопений последования является наличие в них большого числа заимствований из др. текстов. В частности, в службе множество цитат из летописного рассказа о крещении княгини и из похвалы ей в ПВЛ. Составитель следовал тексту летописи и заимствовал целые фрагменты, незначительно изменяя их, производя синонимические замены или используя парафразы. Таким способом построены стихирны на литии, славник на стиховне, стихира по 50-м псалме.

Часть дополнительных стихир и новый канон в составе псковской бденной службы являются переработкой стихир и 1-го канона службы свт. Стефану Пермскому (пам. 26 апр.) творения Пахомия Серба в редакции, в к-рой читается акростих с именем Пахомия в песнях 7–9 канона, напр. список РГБ. Рум. № 397. Л. 189–197 об. При этом некоторые из песнопений псковский книжник заимствовал, лишь незначительно адаптировав их к новому имени и чину святости, для других же оставил только инципиты песнопений-прототипов. По мотивам песнопений службы свт. Стефану Пермскому в последовании О. написаны: «Ины стихирны» и славник на «Господи, воззвах», 1-я стихира на стиховне вечера, 1-й канон святой (включая ирмосы и светилен).

В канон псковской бденной службы О. включен тот же богородичен

светильна («Почитают прижитие Твое...»), что и в службе прп. Кириллу Белозерскому (пам. 9 июня) (ГИМ. Син. № 885. Л. 351 об.). Служба подробно повествует о крещении княгини в Царьграде (К-поле) патриархом Фотием при имп. Иоанне Цимисхии. В этом прослеживается сходство с Пространным псковским Житием О. в списке РГАДА. Ф. 187. № 41. Л. 467–474, атрибутируемым псковскому книжнику XVI в. Василию (Варлааму) (*Карпов А. Ю.* Житие кнг. Ольги в редакции псковского книжника Василия (в иночестве Варлаама) // ОФР. 2003. Вып. 7. С. 66–88), где многократно упомянуты имена этих исторических деятелей, и с Житием О. в «Степенной книге». Создание гимнографических и агиографических текстов в честь Псковских святых и праздников с многочисленными заимствованиями из разных источников было характерно для творческой манеры Василия (Варлаама). Возможно, именно он является редактором-составителем псковской всеобщей княгини.

Еще одна редакция бденной службы дошла в дефектном списке 2-й пол. XVII в. (РНБ. Погод. № 5896). Текст последования в ней имеет несомненное сходство с текстом псковской службы всеобщего бдения по спискам РНБ. Ф.1.176; РГБ. Егор. № 247 и, видимо, представляет собой его более позднюю переработку. Прослеживается сознательная редакторская правка: в службе О. по рукописи РНБ. Погод. № 5896 находится др. комплект славников и богородичнов, 2 тропаря (добавлен тропарь 8-го гласа), частично изменен текст песнопений и их место в богослужебном последовании.

В рукописи коп. XVII — нач. XVIII в. (РНБ. Погод. № 589а) содержится полиелейная служба на память О., представляющая собой компиляцию последований «преподобной жене единой» из печатной Минеи общей того же времени и простой службы О. Средневековые праздничные последования в честь О. — тексты бденных и полиелейной служб — не получили широкого распространения в рукописной традиции. Поскольку по крайней мере с XVI в. текст службы О. копировался как отдельно, так и вместе со службой мц. Евфимии, и в уставах XVI в. обычно приводились указания, как служить обоим святым

в день их памяти 11 июля, это привело к смешению текстов и указаний, посвященных мц. Евфимии и О. В частности, предписания «на Литургии», изначально посвященные мц. Евфимии, стали восприниматься как исконные компоненты последования О. В ряд списков службы О. попали богородичны и крестобогородичны (РНБ. Кир.-Бел. № 354/611), надписание 8-го гласа канона (вместо 5-го) (РГБ. Вол. № 372; РБН. Соф. № 414), а также указания на литургии, мученические по содержанию, из последования мц. Евфимии (РГБ. Троиц. № 625). Ошибка попала и в печатную традицию: в издании Минеи, общей с праздничной, с 1637 по 1687 г. (11 изданий), в Трефологионе 1638 г. и в июльскую Минею 1646 г., в к-рых служба О. индивидуальная, без соединения с памятью мц. Евфимии, но указания на литургии — мученические.

С начала книгопечатания и до наст. времени служба О. издавалась в составе богослужебных книг 2 типов: июльской Минеи и Минеи праздничной (Трефологиона, Анфологиона). Первое издание службы осуществлено в июльском томе месячной Минеи 1629 г. В XVII в. служба О. была издана 4 раза в месячной июльской Минеи (1629, 1646, 1691, 1693), 12 раз в составе Минеи праздничной (1637, 1638, 1645, 1650, 1653, 1660, 1663, 1674, 1681, 1685, 1687, 1696); кроме того, в Трефологионе 1638 г. и Анфологионе 1697 г. В XVII в. появляются рукописные копии с печатных изданий службы О.: списки РГБ. Больш. № 277 и ГПНТБ СО РАН. Тихомир. № 494 скопированы с 1-го издания службы 1629 г., о чем свидетельствуют состав последования и текстологические особенности песнопений.

В XVII в. в ходе книжной sprawy на Московском Печатном дворе служба регулярно подвергалась текстологическим и языковым правкам. Сохранилось неск. экземпляров корректурных («кавычных») книг Московского Печатного двора, отразивших процесс sprawy: РГАДА. Тип. Старопеч. кн. № 863 (562), № 463 (324), № 4469 (6177), № 243. В 80-х гг. XVII в. в ходе общей sprawy корпуса месячных Минеи 2 службы на 11 июля — мц. Евфимии и О. были объединены в общее последование, в к-ром память Евфимии находилась на 1-м месте. При этом в последование был добавлен тропарь О.



1-го гласа, отсутствовавший в 1-м и 2-м изданиях месячной Минеи, а из состава песнопений О. был изъят икос. Новое последование вышло в московском издании июльской Минеи 1691 г. В изданиях Минеи праздничной (включая Трефологион и Анфологион) в службе О., начиная с ее 1-го появления в этом типе богослужебных книг в 1637 г., кроме стихир и канона помещались и тропарь 1-го гласа, и указания «на Литургии». Начиная с издания 1696 г. (следующего по времени выхода после июльской Минеи 1691) в Минее праздничной и Анфологионах из службы О. исчезают икос (по подобию службы ей в Минее месячной) и указания «на Литургии». На этом процесс справки богослужебного текста фактически завершился.

С кон. XVII в. до конца синодального периода служба перепечатывалась в составе московских служебных Минеи и Минеи праздничных в 2 описанных выше вариантах практически без изменений. Самым значительным отличием литургических изданий стала титулатура главы гос-ва. В рукописной традиции в 2 тропарях канона О. (в 3-й и 6-й песнях) упоминались князя («проси мира князем»; «мир неподвижим князем испроси»). Начиная с 1-го издания службы О. в ее тексте (как и в кодексе в целом) печатались титулатуры, соответствовавшие политическим реалиям времени выхода книги в свет: царь, император, императрица, император. Все московские синодальные издания служебных Минеи и Анфологиона XVIII в. содержали службу на память О., служба княгине входила в состав Анфологиона до 1876 г. включительно. Последование О. было исключено из московских изданий Анфологиона, выходивших между 1877 и 1901 гг. В Анфологионах 1901, 1906 и 1914 гг. службы О. нет. Дореволюционные служебные Минеи по-прежнему содержали объединенное последование мц. Евфимии и О.

В нач. XX в. по заказу сенатора Ф. Ф. Иванова мон. Пахомий на Афоне составил акафист О. Первое издание вышло в Московской синодальной типографии в 1911 г. гражданской печатью и в 1912 г. — кириллической церковнославянской.

В советский период служба О. была издана дважды: в составе Минеи праздничной (1970) и служебной Минеи на июль (1988). В основу издания



Равноап. кнг. Ольга.
Икона. 2-я пол. XVIII в.
(ВУИАХМЗ)

Минеи праздничной была положена московская праздничная Минея 1906 г., однако в состав служб вновь была включена служба О. По ссылке на песнопения мц. Евфимии в тексте службы О. можно заключить, что последний перепечатывался не с Анфологиона, а со служебной Минеи. В этом издании текст службы О. впервые был опубликован в гражданской графике. В тропарях канона были упразднены ссылки на исторические реалии, переставшие быть актуальными, удалены прошения об императоре.

В кон. XX в. была составлена праздничная бденная служба О., опубликованная, в частности, в издательстве МП гражданской печатью в составе нового богослужебного корпуса т. н. Зеленых Минеи в 1988 г. В ее основу легли тексты песнопений О. из последования на 11 июля, напечатанные в московской служебной Минее 1904 г. Употреблявшаяся в дореволюционном тексте службы титулатура главы гос-ва была заменена на политически нейтральное «отечество». Источниками дополнений, расширивших текст службы княгине до последования всенощного бдения, стали рукописи XVI в., старопечатные богослужебные издания, акафист О., машинописный богослужебный сборник 50-х гг. XX в. из Киево-Печерской лавры, греч. служба княгине, составленная Николаем Авурисом.

С момента возникновения до наст. времени служба О. претерпела значительные изменения не только в составе, но и в содержании. Вариантные чтения в рукописях позволяют в ряде случаев реконструиро-

вать текст песнопений, созданных до появления старших списков кон. XV — нач. XVI в., и прояснить «темные места» в содержании совр. печатной службы, а также определить повреждения в тексте.

Изд.: *Σοφρόνιος (Ευστρατιάδης), μητρ. Λεοντοπόλεως. Ερμολόγιον*. Chennevieres-sur-Marne, 1932. (Ἀγιολογικὴ Βιβλιοθήκη; 9); *Никольский Н. К.* Мат-лы для истории древнерус. духовной письменности. СПб., 1907. (СБОРЯС; Т. 82. № 4); *Светлова О. В.* Служба на память кнг. Ольги по старейшему списку // Тр. Ин-та рус. языка им. В. В. Виноградова. М., 2015. Вып. 5. С. 333–367; *она же.* История текста и языка службы кнг. Ольге: Из Средневековья в XXI в. СПб., 2018. (Studiorum slavico- orbis; 14).

Лит.: *Никольский Н. К.* Мат-лы для временного списка рус. писателей и их сочинений (X–XI вв.). СПб., 1906; *Федотов О. И.* О соотношении структурных элементов стиха и прозы в древнерус. лит-ре: Критико-библиогр. очерк // Вопросы лит-ры. Владимир, 1975. Вып. 9; *Худож. метод, худож. своеобразие*. С. 3–25; *Творогов О. В.* Кирилл, еп. Туровский // СККДР. 1987. Вып. 1. С. 217–221; *Самойлов А.* [Рец. на кн.:] Минея-Июль. М., 1988. Ч. 1–3. // ЖМП. 1989. № 4. С. 77–78; *Осокина Е. А.* Летописная «похвала» и «стихиры», посвящ. кнг. Ольге: (Общность форм и источника) // ГДРЛ. 1992. Сб. 3. С. 44–53; *она же.* Проблемы соотношения гимнографии и агнографии на память кнг. Ольги: Канд. дис. М., 1995; *она же.* Древнейшие тексты, посвящ. св. кнг. Ольге // Вестн. РГНФ. 2000. № 3. С. 176–182; *Серёгина Н. С.* Песнопения рус. святым: По мат-лам рукописной певч. книги XI–XIX вв. «Стихирарь месячный». СПб., 1994; *Крылов Г., прот.* Книжная справка XVII в.: Богослужебные Минеи М., 2009; *Светлова О. В.* Анализ содержательных различий избр. песнопений церк. службы св. кнг. Ольге // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Сер.: Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2013. Т. 11. Вып. 1. С. 47–57; *она же.* Соединение богослужебных последований на 11 июля в процессе справки богослужебных книг в XVII в. // Вспомогательные ист. дисциплины в совр. науч. знании: Мат-лы 25 междунар. науч. конф., Москва, 31 янв.— 2 февр. 2013 г. М., 2013. Ч. 2. С. 520–522; *она же.* Лингвотекстологический анализ богослужебных последований кнг. Ольге: Канд. дис. М., 2017; *она же.* Акафист св. равноап. кнг. Ольге: История составления и издания // Тр. Ин-та рус. языка им. В. В. Виноградова. М., 2018. Вып. 16. С. 317–334.

О. В. Светлова

Иконография. В иконописных подлинниках внешность О. описывается под 11 июля (день ее памяти) или 15 июля (день памяти равноап. кн. Владимира), напр.: «Венец царский, на главе плат, в руке свиток, в правой крест» (ИРЛИ (ПД). Перетц. № 524. Л. 186 об., 30-е гг. XIX в.), на свитке обычно писали текст: «Поправ идолы, познахом истиннаго Бога Иисуса Христа» (Там же). Как правило, облик святой уподобляется облику равной ей по чину святости и одноименной по крещению имп.



равноап. Елены: «Аки царица Елена, в правой руке крест, а в левой свиток» (РНБ. Погод. № 1931. Л. 182, 20-е гг. XIX в.). В то же время существуют и др. варианты «подобий», напр., в Строгановском толковом подлиннике кон. XVIII в. помимо сравнения с равноап. Еленой («Венец царской, на главе плат, аки у Елены, и риза такова же, в руке крест, в другой свиток» (БАН. Струг. № 66. Л. 124 об.)) встречается уподобление вч. Варваре («Олга же аки Варвара, на главе венец царской, в правой руке крест» (Там же. С. 123)). В ряде подлинников ее указано писать как вч. Екатерину: «Подобием пишется аки Екатерина, по под венцем, плат бел» (ИРЛИ (ПД). Бобк. № 4. Л. 131, посл. четв. XVII в.); «Аки Екатерина под венцом плат бел» (РГБ ОР. Ф. 299. № 125. Л. 214, кон. XVIII в. (до 1796)). В сводном подлиннике XVIII в. Г. Д. Филимонова есть указание на возраст О.: «Подобием стара лицом, морщиновата и бела, на главе венец царский и платок, ризы на ней как у княгинь первых Российских, носивших платье княжеское, в руках свиток» (Филимонов. Иконописный подлинник. С. 389). В пособии для иконописцев (1910) акад. В. Д. Фартусов дает пространное описание внешности и одежд святой: «...стройна и необыкновенно красива лицом; скончалась старицей 87 лет; одежды: дорогая вышитая панева, душегрейка и такая же украшенная свита (верхняя одежда. — *Авт.*), волосы в повязке, на голове венец в форме кокошника, в руках крест с подписью: «Обновися Русская земля к Богу святым крещением», что является цитатой из Жития О. («Честныи же животворящи крест Христов, его же святая Ольга принесе из Царяграда в Киев, последи ея поставлен бысть во святен Софии во олтари на десной стране, имея писмена сице: «Обновися Руская земля к Богу святым крещением, его же приа благоверная великая княгиня Ольга», — Степенная книга. 2007. С. 167–168). Автор пособия также предлагает 3 варианта текста для свитка О., среди них, в частности, «благословение ей патриарха: «Благословенна ты в женах Российских, яко оставила еси тьму, и взыскала еси свет истинный, многобожие идольское возненавидела еси, Единого же истиннаго Бога возлюбила еси: смерти вечныя избежала еси, живот же безсмертный тебе

обручила еси, отселе блажити ты начнут вси Российския сыны»» (Фартусов. Руководство к писанию икон. С. 348–349).

Несмотря на существование неск. подобий в подлинниках, безусловное влияние на формирование образа О. оказала иконография имп. равноап. Елены: в памятниках изобразительного искусства, как и в агиографии, проводилась параллель между этими св. женами, а их фигуры, особенно в храмовой росписи, могли сопоставляться (напр., парные иконы имп. равноап. Елены и О., кон. XIX в., ГМИР). Главным атрибутом и символом служения обеих равноап. жен является крест, и О., как правило, изображают с небольшим крестом в руке; но, напр., в росписях Благовещенского собора в Сольвычегодске (1600) иконография рус. равноап. кн. Владимира и О. восходит к иконографии визант. равноап. императоров Константина и Елены, предстоящих кресту (крест, установленный в чаше на высоком постаменте, возвышается между фигурами равноап. кн. Владимира и О.).

В сохранившихся памятниках XVI — нач. XVIII в. при изображении одежд О. иконописцы ориентировались на одеяния визант. императриц: туника (платье) с длинными рукавами, поверх нее — далматика, лор, конец к-рого перекинут через руку, и имп. порфира (плат), обычно прикрывающая одно плечо, на ногах — сафьяновые сапоги, на голове — корона, под к-рой белый плат, причем если у имп. Елены плат нередко опускается на плечи, оставляя открытой шею, то у О. он иногда закрывает шею, плечи и частично грудь (напр., в росписи ц. Св. Троицы в Б. Вязёмах, 1598–1600). Изображения короны различались: это могла быть и византийская корона-камилавка (напр., в росписи Благовещенского собора Московского Кремля, ок. 1547–1551), чаще городчатый венец с концами (с 7, 5 или 3) в виде лучей (напр., на иконах «Походная церковь», 70-е гг. или 3-я четв. XVI в., ТОКЕ; «Равноап. кнг. Ольга и вч. Георгий», нач. XVIII в., ГИМ)) или в виде лепестков (напр., на миниатюре в Степенной книге списка 1670 г. — РГБ. Ф. 178. № 4288. Л. 10 об.; на иконе «Древо Киево-Печерских святых» 60-х гг. XVII в., УИХМ), в т. ч. 3-частных (напр., в росписи «Родословное древо Рюриковичей» на своде юж. галереи Преображенского собора Но-

воспасского мон-ря, 1689). В Строгановском лицевом подлиннике (1-я четв. XVII в.; возможно, является списком кон. XVIII в. с подлинника кон. XVI — нач. XVII в.) О. изображена в городчатом венце поверх плата и в шубе с длинными рукавами поверх далматики с плечем. Изображение О. в шубе встречается в монументальной живописи Ярославля XVII в. (росписи ц. свт. Николая Чудотворца (Николы Надеина), 1640, Крестовоздвиженского собора в Романове (ныне Тутасв), ок. 1676). Со 2-й пол. XVIII в. одежды и головной убор О. меняются: почти на всех иконах далматика становится короткой, появляется больше вариантов короны, иногда ее заменяет кокошник (большой или в виде диадемы), на к-рый нередко накинута белая плат (напр., на иконах кон. XIX в. с единоличным изображением О. в молении к Спасителю — 2 иконы в частном собрании).

Вопрос о наиболее ранних изображениях О. остается дискуссионным. К таковым С. А. Высоцкий относил сцены в росписи лестничных башен собора Св. Софии в Киеве. Их сквозной темой он считал изображение пребывания княгини в К-поле и считал, что «фрески башен выполнялись теми же мастерами, которые расписывали центральную часть собора» (Высоцкий. 1989. С. 201); это мнение о сюжетах разделял Г. Н. Логвин (Логвин. 2001. С. 141). В сев. лестничной башне в нижнем регистре уцелели отдельные фрагменты композиции, к-рая, как считал Высоцкий, представляла торжественную встречу О. в К-поле. В главной сцене цикла, обозначенной им «Кнг. Ольга на приеме у имп. Константина VII Багрянородного», представлена жен. фигура в стемме поверх белого плата и темном плаще с золотой каймой, застегнутом на правом плече, поверх длинной белой туники с окантованным подолом, длинные белые рукава закрывают кисти рук, сложенных, по правилам придворного этикета, на груди, нимб отсутствует (Высоцкий. 1989. С. 166). Слева от этой фигуры в богатом визант. наряде изображена придворная дама 1-го чина «опоясанной патрики» (зоста), к-рая представляет женщину императору, указывая на нее жестом. Справа — особы, сопровождающие женщину. В юж. лестничной башне находится еще одна композиция, к-рую Высоцкий считал

изображением 2-й встречи О. с имп. Константином Багрянородным на ипподроме. В отдельной ложе представлен сидящий имп. Константин VII, с нимбом, в $\frac{3}{4}$ -ном развороте вправо, к нему обращена стоящая жен. фигура в белом платье, без стеммы на голове и без плаща, но в остальном, в т. ч. положением рук, сходная с 1-м изображением. Версия Высоцкого не нашла поддержки, в частности у В. Д. Сарабьянова, к-рый придерживался атрибуции Н. П. Кондакова (Кондаков. 1888. С. 297), считавшего, что в обеих сценах показаны император и императрица (Попова, Сарабьянов. 2017. С. 104, 110). Высоцкий и Логвин также считали, что О. была изображена и в ктиторской композиции в зап. части наоса собора Св. Софии Киевской: по левую руку от Христа, возглавляющей «шествие женской половины семьи Ярослава Мудрого», в пару равноап. кн. Владимиру, представленному по правую руку от Спасителя (см. реконструкции: Высоцкий. 1967. С. 35–44 — фигуры фронтальные; Он же. 1989. С. 63–112 — в $\frac{3}{4}$ -ном развороте). Согласие с предложением Высоцкого выразила Т. Е. Самойлова (Самойлова. 2004. С. 120); гипотетичность его реконструкции «при всей убедительности... аргументации» отметил Сарабьянов (Попова, Сарабьянов. 2017. С. 178); сомнение высказал А. С. Преображенский (Преображенский. 2012. С. 83). Логвин считал, что в центральной части ктиторской композиции находилось изображение равноапостольных Константина и Елены с крестом, а по сторонам — равноапостольных Владимира и О., благоверных Бориса и Глеба (Логвин. 1988. С. 20–21); ученые не поддержали его вывод.

Вероятно, О. была изображена в наружной росписи сев. фасада ц. Спаса на Нередице в композиции «Успение Пресв. Богородицы» — 2 предстоящие фигуры князя и княгини с нимбами Н. П. Сычѳв атрибутировал как фигуры кн. Владимира и О. (Сычѳв. 1932. Р. 102). Преображенский указал на связанный с Псковом подобный «пример соединения сцены Успения с изображением Владимира, Бориса и Глеба» (икона из ц. Успения в Бутырской слободе) и потому не исключал, что «по сторонам нередицкого «Успения» также были представлены первые рус. св. князья (Владимир и Ольга или Борис и Глеб), но их изображения отражали



Имп. Константин Багрянородный
и кнг. Ольга
в имп. ложе на ипподроме (?).
Фреска в юж. башне собора Св. Софии
в Киеве. 40-е гг. XI в.

культурную ситуацию XVI столетия, а не рубежа XII–XIII вв.» (Преображенский. 2012. С. 175). По мнению Н. В. Пивоваровой, в Нередице представлены образы создателя храма кн. Ярослава Владимировича и его супруги кнг. Елены (Пивоварова. 2002. С. 90).

И. И. Срезневский описал несохранившуюся фреску ц. вмч. Феодора Стратилата на Ручью в Вел. Новгороде (ок. 1378): «...изображение св. Ольги... очень полинялое и попорченное. Ему дано место близ изображения св. Владимира с Борисом и Глебом, на боковой южной стене церкви, под хорами на одинаковой высоте с этим. Св. Ольга стоит на таком же круглом подножии, как и св. Владимир; на голове ее, окруженной сиянием, покрывало, спускающееся к плечам, и сверх покрывала что-то вроде шапочки с околышем и с довольно высоким круглым верхом, по к-рому от середины лба вверх положена довольно широкая нашивка или вышивка. Руки, сколько можно видеть из-под штукатурки, закрывающей среднюю часть лица, кажется, сложены на груди. Плаща ясно отделить нельзя; но его надобно предположить по боковым чертам платья, кажется он был нарисован закинутым за одно плечо. Платье довольно длинно с накладкой по подолу, а может быть и по переду, если только видные продольные черты не обозначают полы плаща, приподнятой на руку. Из-под платья видны ноги

в сапожках» (Срезневский. 1868. С. 6, рис. на с. 8).

Первое сохранившееся подписное изображение О. представлено на миниатюре в визант. «Хронике» Иоанна Скилицы (Matrit. gr. 2. Fol. 135, XII в.) с изображением приема О. имп. Константином VII (надпись: Ἡ τοῦ ἄρχοντος τῶν Ῥῶς γυνὴ Ἑλγα τοῦνομα προσῆλθε τῷ βασιλεὶ Κωνσταντίνῳ καὶ ἐβαπτίσθη («Супруга правителя Руси именем Ольга пришла к царю Константину и была крещена» — пер.: Л. В. Луховицкий). Княгиня показана вполборота вправо, на ней — скрывающий руки темно-синий плащ поверх светло-синего платья, из-под к-рого видна красная обувь, на голове платок, завязанный наподобие тюрбана, его концы свисают сзади; над головой надпись с именем. Темный силуэт фигуры О. на светлом фоне пространства средней арки делает ее центром композиции. Взгляд вел. княгини обращен к императору, сидящему на троне в правой арке, жест — к собеседнице. Рядом с О., слева, изображена сопровождающая ее дама; в левой арке — люди из свиты.

Ряд из 16 миниатюр со сценами, в которых фигурирует О., представлен в Радзивилловской летописи кон. XV в. (БАН. 34.5.30). Чаще всего вел. княгиня изображается сидящей на троне: она принимает послов, отдает повеления, беседует с сыном или с визант. императором. Первое изображение О. — в сцене приема древлянских послов после убийства кн. Игоря (Л. 28). На этом же листе внизу 2 композиции: древлянские послы у О. и она приказывает расправиться с ними. В обеих сценах О. сидит на престоле в длинном синем платье с красной каймой по подолу, в красном плаще с золотой каймой и в сафьяновых сапожках, на голове — синий плат. В нижней композиции поверх плата на голове видны следы желтой краски, по рисунку напоминающие тонкий золотой обруч или венец. По замечанию О. И. Подобедовой, «в первоначальном варианте миниатюр княгиня Ольга везде изображалась с непокрытой головой, как знак княжеского достоинства на ней узкая диадема в виде желтого обруча. Второй мастер везде покрыл голову Ольги убрусом» (Подобедова. 1965. С. 69–70). На всех иллюстрациях одежда О. повторяется (цвет плата может быть розовым, обувь — черной). Далее следуют сце-

ны: «Первая месть Ольги» (Л. 28 об.), вел. княгиня изображена стоящей за ямой и вопрошающей древлянских послов: «Добра ли вы честь?»; из высокого окна или балкона отдает повеление засыпать яму; «Вторая месть Ольги» и «Плач Ольги над гробом Игоря» (Л. 29); «Ольга принимает дань от древлян в виде голубей и воробьев» (Л. 29 об.); «Четвертая месть Ольги» (Л. 30 об.); «Пребывание Ольги и Святослава в Киеве» и «Повеление Ольги устроить погосты и обложить данью все население. Правление Ольги со Святославом» (Л. 31; разделена на 2 композиции — «Беседа Ольги с имп. Константином» и «Крещение Ольги патриархом в присутствии имп. Константина», в последней О. изображена сидящей обнаженной в купели, с распущенными волосами, рядом стоят патриарх с крестом и имп. Константин); «Отказ Ольги стать женой имп. Константина» (Л. 32; сцена совмещена в одну композицию с подношением даров); «Благословение Ольги патриархом Константинопольским» и «Отплытие Ольги из Царьграда» (Л. 32 об.; 2 сюжета в одной миниатюре); «Ольга принимает послов византийского императора» (Л. 33); «Убеждение Ольгой Святослава в принятии христианства и его отказ» (Л. 33 об.; сцена совмещена с «Молитвой Ольги»); «Встреча Ольгой дружины, прибыв-



Равноап. кнг. Ольга среди святых князей.
Клеймо иконы «Походная церковь».
70-е гг. или 3-я четв. XVI в.
(ТОКГ)

шей на помощь осажденному Киеву» (Л. 35 об.); «Послание Ольгой вести Святославу. Встреча Ольгой Святослава» (Л. 36); «Погребение княгини Ольги» (Л. 36 об.). По мне-

нию ученых, миниатюры Радзивилловской летописи имели протограф XIII в., к-рый в свою очередь «опирался на целый ряд лицевых летописей XI–XII вв.» (см. об этом: *Кондаков*. 1902. С. 115–127; *Шахматов*. 1902. С. 103; *Он же*. 1938. С. 44–46, 55, 63; *Айшалов*. 1909. С. 310; *Подобедова*. 1965. С. 80–86; *Рыбаков*. 1971. С. 14).

В иконописи наиболее раннее изображение О. сохранилось на иконе «Небесная сень» работы псковского мастера (70-е гг. или 3-я четв. XVI в., ТОКГ), происходящей из ц. Св. Троицы («Белая Троица») в Твери. Святая представлена в клейме вместе со св. князьями Владимиром, Борисом и Глебом, Всеволодом (Гавриилом) и Довмонтом (Тимофеем) Псковскими; надпись: «оаг кна ѡ(л)га» (*Попов, Рындина*. 1979; Псковская икона XIII–XVI вв. Л., 1990. С. 316–317. Кат. 148). К 1625 г. относятся сведения о сравнительно ранней иконе с изображением О.: «Лета 7133 г(о) генваря въ 25 де(нь)... отпущено в Таможенной приказ образ Живоначальные Троицы, на полем написан благоверный князь Всеволод да благоверная княгиня Ольга, оклад по полямъ басмянной серебрян золочен, венцы и подписи резныя, наведены финифты, подкладка камка червчатая» (*Успенский*. 1914. С. 3). Ко 2-й пол. XVIII в. относится одна из самых ранних известных единоличных икон О. (ВУИАХМЗ; возможно, восходит к живописному оригиналу). Поясное изображение О. в $\frac{3}{4}$ -ном развороте к Иисусу Христу в левом верхнем углу заключено в овальный медальон; на ее голове — диадема в виде небольшого кокошника, светлый плат обвивает шею и плечи.

На иконе кон. XVIII — нач. XIX в. (ГИМ) определяющим для изображения О. стало стремление подчеркнуть ее царское достоинство: святая представлена без нимба и с надписью, в к-рой названа святой блаженной княгиней российской. Как на парадных портретах, она показана в просторстве открытого портика у престола, в подбитой горностаем шубе, в увенчанной крестом имп. короне, без плата, волосы распущены; в правой руке она держит скипетр; левая — лежит на державе с белым платом на престоле; здесь же стоит небольшой крест, что, возможно, является отсылкой к Житию О. Примеры сходных по иконографии икон (детали

облачения варьируются): «Св. кнг. Ольга и царь Давид» (1855, НГОМЗ); кон. XIX в. (НГОМЗ); «Равноап. кнг. Ольга в молении Спасителю» (кон. XIX в., частное собрание); икона (под поздней записью) из ц. равноап. кнг. Ольги из с. Преполовенка Безенчукского р-на Самарской обл.; 2-сторонняя икона (нач. XX в., Раменский ист.-худож. музей; на лицевой стороне — Ченстоховская икона Божией Матери (?), на обороте — предположительно О.); поясная икона в окладе (худож. М. Страшный (?), 1818, Красноярский краевой КМ); «Св. кнг. Ольга и прор. Анна» (1888, ЗИАХМЗ) и др.

Ряд икон XIX в. следует традиц. иконографии О. (напр., мстёрская икона кон. XIX — нач. XX в. из собрания В. М. Федотова, (см.: *Коллекция иконописи*. 2013. С. 256–257. Кат. 307); икона 90-х гг. XIX в. иконописца И. С. Чирикова из домовоы церкви Мраморного дворца в С.-Петербурге, ГМИР). С сер. XIX в. появляются иконы с изображением О. в визант. имп. одежде, напр., на иконе «Образ всех святых Российских великих князей и княжон роду царского» 60-х гг. XIX в., выполненной в мастерской Пешехоновых (собр. равноап. кн. Владимира в С.-Петербурге). На иконе «Блгв. кн. Александр Невский, ап. Павел, равноап. кнг. Ольга, прп. Мария Египетская и мц. София» (посл. треть XIX в., ГЭ) О. обеими руками держит перед собой в белом плато крест с драгоценными камнями. Аналогичный образ (только поясной) — на хромолитографии Е. И. Фесенко 1892 г. Сходный образ О. (без плата в руках): на ростовом эскизе Н. А. Бруни 1898 г. (частное собрание; оплечный образ на холсте, оригинал для мозаики собора Воскресения Христова (Спаса на Крови) в С.-Петербурге — 1901, ГРМ); на складне «Равноап. кнг. Ольга, икона Божией Матери «Знамение» и вмц. Екатерина», созданном в честь рождения вел. кнж. Ольги Николаевны (1895, фабрика Ф. А. Овчинникова, собрание А. В. Далиани); на неск. иконах кон. XIX — нач. XX в. (частные собрания). К этому иконографическому типу относится также образ худож. М. В. Нестерова (в масляной технике), написанный в 1892 г. для юж. иконостаса на хорах Владимирского собора в Киеве (акварельный эскиз в ГТГ): О., прижимая к груди крест, стоит на берегу реки (авторское повторение:

ок. 1892, собрание В. М. Федотова; копии: икона нач. XX в., ЯХМ; икона с включением псковского пейзажа иконописца архим. Алиция (Воронова), сер. XX в., Троицкий собор Пскова). Нестеров также выполнил образ О. (1927, ГТГ), держащей на покровенной левой руке модель храма. На иконе с прип. Онуфрием Великим кон. XIX — нач. XX в. (частное собрание) О. в правой руке держит крест, в левой — развернутый свиток с надписью: «Попражь идолы и познахъ истиннаго Бога Иисуса Христа».

Со 2-й пол. XIX в. вновь появились изображения О. в визант. короне-камилавке, к-рая приобретает сходство с шапкой. На иконе 1882 г., написанной В. Д. Поленовым для иконостаса ц. Спаса Нерукотворного в усадьбе Абрамцево (Гос. ист.-худож. и лит. музей-заповедник «Абрамцево»), у О. под камилавкой распущены волосы, в левой руке она держит посох с набалдашником в виде скипетра. Такие же головные уборы, на к-рые поверх камилавки надет белый плат, закрывающий шею, присутствуют в ряде икон кон. XIX в. (частные собрания), напр., на иконе нач. XX в. (после 1908, собрание В. М. Федотова, см.: Коллекция иконописи. 2013. С. 296–297. Кат. 327).

Ряд эскизов для иконы О. сделал В. М. Васнецов в процессе работы над эскизами для росписей и икон Владимирского собора в Киеве (с 1885). В 1893 г. он закончил работу над иконой О. для шижнего иконостаса собора (акварельный эскиз в ГТГ). Вместо византийской короны-камилавки на О. — княжеская шапка с меховой опушкой, надетой поверх белого плата, его свободный конец спускается через правую руку, которой княгиня поднимает золотой крест, в левой руке на белом платке она держит модель деревянного храма; сбоку на поясе — меч (на эскизе). Эта икона была ретражирована в хромолитографиях, в т. ч. на металле (КБМЗ), и стала основой для вальных копий (напр., поясная икона кон. XIX в. в Знаменской ц. в Переяславской слободе в Москве, происходит из Ольгинской больницы). В золотой шапке с меховой опушкой О. изображена на иконе «Св. Никита Исповедник и равноап. кнг. Ольга» мастерской В. П. Гурьянова — благословение Б. Б. и О. Г. Шереметевых дочери Ольге



Икона из иконостаса ц. Спаса Нерукотворного в Абрамцево. 1882 г.
Худож. В. Д. Поленов
(Государственный историко-художественный и лит. музей-заповедник «Абрамцево»)



Эскиз иконы. 1892–1893 гг.
Худож. В. М. Васнецов
(ГТГ)



Эскиз иконы. 1892 г.
Худож. М. В. Нестеров
(ГТГ)

Равноап. кнг. Ольга

(1912, Государственный музей-усадьба «Остафьево»); в племообразной золотой шапке с крестом на верху О. — на иконе коп. XIX — нач. XX в. (ГМИР).

Икона О. (ШИАМ, кон. XVIII в., переписана со значительными изменениями во 2-й пол. XIX в.) представляет сюжет из Жития О.: «о проречении бытия града Пскова» и о строительстве Троицкого храма. На первоначальном живописном слое княгиня в большой имп. короне представлена в $\frac{3}{4}$ -ном повороте вправо стоящей на берегу р. Великой в левой части иконы, ее взгляд и жест левой руки обращены к правому верхнему углу, где, вероятно, был изображен луч света, согласно ее видению (Степенная книга. 2007. С. 173). На др. берегу реки, в правой части — поставленный О. крест (был святыней Троицкого собора).

Сохранилась житийная икона О. (1836, Музей русской иконы, Москва), написанная в Невьянске в мас-

терской старообрядцев Богатырёвых по заказу П. Я. Харитонов (оклад — 1850, С.-Петербург). Фигура О. в среднике представлена в одежде визант. двора (порфира подбита мехом), пальцы правой руки сложены 2-перстно, в левой — свиток с традиционным текстом. По сторонам от фигуры О. в нижней части ковчега на фоне с живописными горками, напоминающими самоцветы, помещены 4 житийные композиции, по 2 с каждой стороны. Слева сверху: разрушение идолов и идольских капищ в Новгороде по молитве О., внизу — О. рассказывает русским мужам о христианской вере. Княгиня представлена в центре круга беседующей с людьми, в правой руке она держит развернутый свиток с началом текста Символа веры. Справа сверху — крещение О., внизу — крещение рус. людей, уверовавших во Христа по слову О. На полях иконы в картушах расположены подписи с названием иконы

и обозначением житийных сцен; в ковчеге вверху в картушах — тропарь и кондак святой.

Вместе с равноап. кн. Владимиром О. представлена в сложных композициях, где они выступают как соиздатели земли Русской. На иконе «Древо Киево-Печерских святых» (60-е гг. XVII в., УИХМ) центральную ось композиции образует крест, его держат равноапостольные кн. Владимир и О.; на иконе «О Тебе радуется» (1873, ГИМ) — слева внизу композиции О. стоит за равноап. кн. Владимиром, преклонив колени, в левой руке — крест, и др.

В XIX в. появление большого количества икон не только с единоличным изображением княгини, но и с избранными святыми было обусловлено распространенностью имени Ольга. На такого рода иконах святую изображали, напр., в паре с вмч. Георгием Победоносцем (нач. XVIII в., ГИМ); с вмц. Екатериной (на левой створке складня «Святые Ольга и Екатерина. Рождество Христово. Свт. Николай Чудотворец», 1788, ГЭ); с ап. Петром (3-я четв. XIX в., собрание В. М. Федотова, см.: Коллекция иконописи. 2013. С. 118–119. Кат. 238); с мч. Андреем Стратилатом в молении перед иконой Божией Матери «Нечаянная Радость» (кон. XIX в., частное собрание); с блгв. кн. Глебом и Ангелом-хранителем (иконописец И. С. Чириков, 1902, НГОМЗ) и др. В составе избранных святых О. представлена, напр., на иконах 1-й трети XIX в. в числе 5 святых, предстоящих Нерукотворному образу Спасителя (собрание В. М. Федотова; см.: Коллекция иконописи. 2013. С. 70–71. Кат. 216); «Блж. Василий Московский, равноап. кнг. Ольга и блгв. кн. Александр Невский, предстоящие Спасу Нерукотворному» кон. XIX в. (частное собрание); 1895 г. (ГМИР) и др. После спасения семьи имп. Александра III при крушении имп. поезда в 1888 г. у ст. Борки появились иконы с группой святых, тезоименитых членам царской семьи: равноап. Мария Магдалина, блгв. князя Михаил Тверской и Александр Невский, вмч. Георгий Победоносец, свт. Николай Чудотворец, прп. Ксения и О. (иконы из ЦМиАР, ц. Св. Троицы в Ирбите (Уральская икона. 1998. С. 101, 223. Кат. 498), ц. Покрова Пресв. Богородицы из с. Хомутова (ныне г. Щелково Московской обл.), из ГМЗ «Александровская слобода»). На иконе

1913 г. иконописца В. П. Гурьянова (в раме работы Д. Л. Смирнова, ГЭ) представлены святые, тезоименитые семье имп. св. Николая II, в их числе О.

Образ О. встречается на минейных иконах на июль с сер. XVII в.: на иконе 40–60-х гг. XVII в. (ИркОХМ); на иконе 1-й пол. XIX в. (ГМЗРК); на иконе 2-й пол. XIX в. (СПГИХМЗ); на иконе кон. XIX в. (КБМЗ) и мн. др.

Изображение О. в Соборе святых появилось уже в XVII в. — икона «Ярославские и избранные святые в молении Феодоровской иконе Божией Матери» (кон. XVII в., Феодоровский собор Ярославля). Ее образ включен в состав Собора Псковских святых (икона посл. трети XIX в., собрание Ф. Р. Комарова), представлен на иконах «Собор благоверных царей и князей Российских» из собора арх. Михаила в В. Устюге (1786, ВУИАХМЗ), «Образ святых благоверных князей Русской земли» калужского иконописца К. Михайлова (1857, ГМИР) и «Образ всех святых Российских вел. князей и княжон роду царского» (60-е гг. XIX в., собор равноап. кн. Владимира в С.-Петербурге). В кон. XVIII в. в Выговской пуст. создан особый извод композиции «Образ всех российских чудотворцев». На подобных иконах, созданных в Поморье и в др. центрах старообрядческой культуры, О. изображается между равноап. кн. Владимиром и блгв. кн. Борисом (иконы кон. XVIII в., МИИРК, и 1-й пол. XIX в. из молельни на Волковом кладбище в С.-Петербурге, ГМИР). На иконе нач. XIX в. (привезена из с. Белая Криница Глыбокского р-на Черновицкой обл. Украины, НКПИКЗ) О. помещена последней слева в 4-м ряду сверху, за прп. Симоном Владимирским. Образ О. есть на иконах «Все святые, в земле Русской просиявшие» 1934 г. и 50-х гг. XX в. письма мон. Иулиании (Соколовой) в группе Киевских святых (ТСЛ, СДМ). О. изображена также на иконе «Собор Волинских святых» (после 2006, ц. во имя О. и прп. Амфилохия Почаевского в Почаевской ДС).

В совр. иконописи О. чаще изображена в традиц. иконографии: в городчатом венце (икона работы О. Ю. Тищенко, ок. 1995) или в княжеской шапке (икона из Троицкого собора Пскова); встречаются ее образы в лоратном облачении визант. имп. двора. В 1969 г. была создана

житийная икона О. для ТСЛ (иконописец Е. С. Чуракова); в клеймах представлены сцены: крещение О., видение Троицкого собора, поставление креста, воспитание внука Владимира, завещание О., чудеса от ее гроба.

К сюжетам, связанным с О., обращались исторические живописцы: напр., И. А. Акимов дважды, в работах «Великий князь Святослав, целующий мать и детей своих по возвращении с Дуная в Киев» (1773, ГТГ) и «Крещение княгини Ольги в Константинополе» (эскиз, не позднее 1792, ГРМ); В. К. Сазонов — «Первая встреча князя Игоря с Ольгой» (1824, ГТГ); В. И. Суриков — эскизы картины «Княгиня Ольга встречает тело князя Игоря» (1915, ГРМ, рисунки — Музей-усадьба В. И. Сурикова, Красноярский худож. музей им. В. И. Сурикова). В совр. исторической живописи: С. А. Кириллов — «Княгиня Ольга. Крещение» (1-я часть трилогии «Святая Русь», 1993); И. Г. Машков — «Св. равноап. княгиня Ольга вступает в храм Св. Софии» (2001); Е. В. Дулин — «Княгиня Ольга» (2008); С. В. Гавришук — «На заре» (2012).

В монументальной живописи на сев.-зап. столбе в Благовещенском соборе Московского Кремля (1547–1551) (Качалова Н. Я., Маясова Н. А., Щеникова Л. А. Благовещенский собор Московского Кремля: К 500-летию уникального памятника рус. культуры. М., 1990. Ил. 70) О. представлена вместе с равноап. кн. Владимиром (уподобление парам равноапостольных имп. Константина и имп. Елены и благоверных имп. Михаила и имп. Феодоры). Она в традиц. одеждах, на голове визант. корона-камилавка («венеч сомкнутого византийского типа») поверх белого плата, в правой руке крест, ладонь левой обращена вовне (Самойлова. 2003. С. 32). В росписи Архангельского собора Московского Кремля (1652–1666, стенопись по первоначальной программе 1564–1565) образ О. помещен на вост. грани сев.-зап. столба во 2-м ярусе снизу напротив равноап. кн. Владимира, представленного на зап. грани сев.-вост. столба. Она в орнаментированной красно-коричневой далматике с широким золотым оплечьем, на голове городчатый венец поверх белого плата, у груди держит свиток. Фигура О. в росписи храма-усыпальницы рус. государей имеет особое значение

в контексте программы декорации, связанной с темой святости русских правителей, О. представлена как 1-я святая правительница Руси и как ее просветительница.

В росписях т. н. годуновского времени образ О. (на голове высокий городчатый венец, белый плат опускается на плечи) представлен в Смоленском соборе Новодевичьего монастыря (1598), на юж. грани сев.-зап. столба во 2-м регистре снизу, и соотносится как с царицей Еленой, так и с императрицами Ириной и Феодорой. По мнению Л. С. Ретковской, они выделены в отдельную группу за «их деятельность по укреплению и распространению православной религии в пределах Византийской империи (а для княгини Ольги — на Руси), их твердость в соблюдении церковных обрядов» (Ретковская. 1955. С. 19). В Троицком (Преображенском) храме в Б. Вязёмах (между 1598 и 1600) О. изображена на сев. стене в нижнем ярусе сев.-зап. столба, над ней — имп. св. Ирина, еще выше — имп. равноап. Елена.

В Благовещенском соборе Сольвычегодска (1600, под записью 20-х гг. XIX в.) св. княгиня представлена в верхнем регистре на сев. грани юго-зап. столба в паре с равноап. кн. Владимиром; она указывает на крест, установленный на пьедестале между ними, а на вост. грани того же столба в том же регистре изображены в аналогичной иконографии равноапостольные Константин и Елена.

На сводах Золотой Царицыной палаты Московского Кремля в росписи 1634–1637 гг. подробно представлен обширный житийный цикл О., в основе сюжетов которого — текст Степенной книги (первоначальный декор времени царя Феодора Иоанновича не сохр., имел др. программу, см.: Масленникова. 2016. С. 126–127). Всего — 12 сцен, сопровождаемых надписями, по 3 с каждой стороны (центральные сцены с сев. и юж. сторон скрыты под опорами несущей арки, возведенной в ходе перестройки дворцового комплекса в 1681). На вост. своде: путешествие О. в К-поль (О. едет в карете), первый прием О. имп. Константином (О. стоит перед императором), беседа О. с имп. Константином (О. сидит напротив императора); на юж. своде: крещение О., поучение О. патриархом (сохр. только фигура О. и ее приближенной), патриарх благословляет О. (она изоб-



Равноапостольные
кн. Владимир и кн. Ольга.
Роспись Благовещенского собора
Московского Кремля. 1547–1551 гг.

ражена трижды — в земном поклоне, берущей благословение и уходящей); на зап. своде: отказ О. выйти замуж за императора, имп. Константин восхищается мудростью О., дары имп. Константина О. (сюжеты на зап. своде не соответствуют более поздним надписям, см.: Там же. С. 129)); на сев. своде: напутствие О. К-польским патриархом, утраченная сцена, возвращение О. в Киев.

В росписи Успенского собора Московского Кремля (1642–1643, возможно, повторение росписи 1513–1515 гг.) образ О. помещен в откосе окна с левой стороны над сев. пор-



Крещение кн. Ольги.
Роспись Золотой Царицыной палаты
Московского Кремля. 1634–1637 гг.

талом, справа — равноап. кн. Владимир. Так же, в откосе окна напротив равноап. кн. Владимира, над юж. порталом, изображена О. в стенописи Преображенского собора Новоспас-

ского мон-ря (1689). Там же, но на своде их фигуры представлены в композиции «Родословное древо русских князей»: равноапостольные князь и княгиня показаны у самого основания древа на нижних симметрично расположенных ветках поливающих древо из золотых кувшинов. Еще одна сцена с изображением О. в росписи паперти Преображенского собора (ныне в ГИМ) представляет собой масштабную композицию с житийным сюжетом. В центре — крещение О.: она погружена в купель, облачена в крестильную рубаху с короткими рукавами, волосы прядями спускаются на плечи, руки скрещены на груди; слева — патриарх, совершающий таинство, за ним — имп. Константин, справа — епископ с Евангелием, за ним — духовенство и жены из свиты О. В правой части композиции — беседа О. с имп. Константином и патриархом во дворце.

Большое внимание было уделено образу О. в монументальных циклах XVII в. Ярославля. Так, в ц. свт. Николая Чудотворца (Николая Надеина) (1640, под записью 1882) княгиня представлена на сев. грани сев.-зап. столба в верхнем регистре; на зап. грани, в том же регистре, — равноап. кн. Владимир. Их изображения соотносены с равноапостольными Константином и Еленой на юго-зап. столбе. Еще одно изображение О. включено в своеобразный Деисус в росписи на фронтоне крыльца храма, на к-ром представлены князья и цари в предстоянии иконе Спасителя. В стенописи ц. свт. Николая Чудотворца (Николая Мокрого) (1674) на зап. грани юго-зап. столба в верхнем регистре О. изображена в длинной красной далматике поверх белой туники, в городчатом венце поверх белого плата; в левой руке — свиток, правая поднята с именованным жестом; равноап. кн. Владимир изображен симметрично на сев.-зап. столбе. Так же О. представлена в росписи Крестовоздвиженского собора Романова (ныне Тутав) (ок. 1676) на зап. грани сев.-зап. столба в 3-м регистре сверху; на сев. грани — царица Феофано, с к-рой сравнивается О. в Сборнике Житий и поучений нач. XVII в. (РГБ. Ф. 178, № 3154. Л. 158 об.). В росписи ц. Рождества Христова (1783–1784) О. написана на сев. грани юго-зап. столба в верхнем регистре; напротив нее, на юж. грани сев.-зап. столба, — равноап. царица Елена. В ц. св. Иоанна

Предтечи в Толчкове (1694–1695) образ О. находится в росписи диакона в среднем регистре, среди др. св. рус. князей, между Владимиром и Борисом, в молении образу Воскресения Христова в конхе. В ц. свт. Иоанна Златоуста в Коровниках (1732–1733) юж. придел освящен во имя равноап. кнг. Ольги. Здесь по сторонам портала представлены 2 пары св. жен (живопись со значительными утратами), 2 из них — в коронах (надписи не сохр.) Развернутый цикл Жития из 5 композиций расположен в нижнем регистре на зап. стене наоса (2 сены — справа, 3 — слева от входа): крещение О. (от ее фигуры сохр. только графья, частично — живопись на лике); напутствие О. К-польским патриархом и передача ей креста, икон и священных книг; возвращение О. в Киев (княгиня привозит на Русь крест; сохр. только часть фигуры О. до пояса); крещение рус. людей после проповеди О.; погребение О. (ложе и ее фигура сохр. фрагментарно).

Ок. 1700 г. датируется изображение О. в часовне собора Св. Софии Киевской, распisanной по инициативе гетмана И. С. Мазепы. На княгине, представленной молодой, в рост, на фоне пейзажа, фантазийные одежды на тему облачения визант. императоров; в левой руке она держит золотой сосуд шарообразной формы, в правой — крышку от него.

Переднюю (Проходные сени) Теремного дворца Московского Кремля после реставрации 1836–1849 гг. украсили парные образы равноапостольных Владимира с О. и равноапостольных Константина и Елены (худож. Т. А. Киселёв по рис. Ф. Г. Солнцева).

Сопоставление О. и равноап. кнг. Владимира с фигурами равноапостольных Константина и Елены сохраниено в росписи ц. апостолов Петра и Павла в пос. Поречье-Рыбное Ростовского р-на Ярославской обл. (1782–1785); вместе со св. Евфросинией и царицей Ириной О. изображена в ц. свт. Николая Чудотворца в с. Веска Борисоглебского р-на Ярославской обл. (1799). Ее образы в период с кон. XVIII в. до 10-х гг. XX в. сохранились в ряде храмов (напр., в церквях: Воскресения Христова в Писцове Комсомольского р-на Ивановской обл., кон. XVIII в.; Казанской иконы Божией Матери в с. Скнятино Ростовского р-на Ярославской обл., кон. XVIII — нач.

XIX в. (с позднейшими поновлениями); вмч. Димитрия Солунского в дер. Хлебницы Ильинского р-на Ивановской обл., 1-й пол. XIX в. (поновлена в XX в.); Крестовоздвиженской в с. Лекареве Елабужского р-на Республики Татарстан; Рождества Христова в с. Янгильдине Чебоксарского р-на Чувашской республики (в наружной росписи нач. XX в. на юж. фасаде в медальоне; художник ориентировался на хромофотографию по оригиналу И. С. Ижакевича (1903)).

В стенописи храма Христа Спасителя (70-е гг. XIX в.) фигура О. помещена в приделе блгв. кн. Александра Невского (худож. Е. С. Сорокин). Мозаичная икона с поясным образом О. (ок. 1886–1887; по эскизу Васнецова) украсила фасад Ольгинской больницы в Москве. В 1926–1928 гг. И. Я. Билибиним были созданы эскизы для росписи ц. Успения Пресв. Богородицы на Ольшанском кладбище в Праге, на юж. стене в нижнем регистре между равноап. кнг. Владимиром и блгв. кн. Борисом помещена О. (росписи выполнены в 1941–1946 художниками под рук. Т. В. Косинской (мон. Серафима)). В мозаике О. представлена вместе с равноап. кнг. Владимиром в храмах С.-Петербурга — в Исаакиевском соборе (1863–1869, Е. Г. Солнцев, А. Н. Фролов, М. П. Муравьев по оригиналу Ф. П. Брюллова) и соборе Воскресения Христова (Спаса на Крови) (1900–1907, мозаичная мастерская В. А. Фролова по эскизу Н. П. Шаховского), оформленных по имп. заказу.

В совр. монументальной живописи О. изображается обычно в традиц. иконографии: в городчатом венце (напр., в медальоне на арке нижнего, крестильного храма арх. Михаила в ц. Покрова Пресв. Богородицы в Ясеневе, Москва, нач. XX в.) или в княжеской шапке (напр., в росписи зап. стены основного объема ц. Усекновения главы св. Иоанна Предтечи, что под Бором, в Москве, между 2010 и 2015).

На миниатюрах О. изображена (с нимбом) в нескольких рукописных списках Степенной книги: 1670 г. (РГБ. Ф. 178. № 4288. Л. 10 об.) и кон. XVII в. (ИИ СО РАН. Ин-т истории Сибирского отделения РАН. № 188/86. Л. 36 об.). На более ранней миниатюре она представлена прямолично, в рост, на фоне условного пейзажа с облаками, на ней длинная далматика с цветочным орнаментом и ту-

ника, золотой городчатый венец поверх белого плата, в руках крест и свиток. На другой миниатюре О. стоит вполборота вправо в молении к Иисусу Христу в облачном сегменте, одета в украшенную орнаментом щубу с золотым оплечьем и далматику, руки сложены крестообразно на груди, на голове плат и имп. корона. Миниатюра с О. была также помещена в Степенной книге сер. XVII в. (БАН. Арханг. Д. 423; лист был изъят, его изображение известно по отпечатку на листе 42 об. перед Житием О., см.: *Сиренов*. 2007. С. 87). В лицевых рукописях встречаются также композиции «Родословное древо русских князей» (позже — царей) с изображением О., напр. в синодике ярославского Преображенского монастыря 1656 г. (ЯИАМЗ. ЯМЗ–15582. Инв. № 536. Л. 104 об.; равноап. кнг. Владимир и О. стоят у основания древа, обращаясь с жестом моления к Спасу Емануилу в центральном верхнем соцветии). На миниатюре в Хронографе кон. XVII в. представлена сцена крещения О. (РГБ Ф. 272 № 434. Л. 506).

В графике изображения О. многообразны, часто они вводятся в циклы, посвященные событиям российской истории и генеалогии рус. князей. На гравюре 80–90-х гг. XVIII в., изданной А. М. Белосельским-Белозерским (СПИИАХМЗ, перегравиуровка эстампа А. Хаккенауэра, возможно, изображена актриса А. Д. Каратыгина (Перлова) в роли О., см.: *Ровинский*. Словарь гравированных портретов. Т. 2. Стб. 1392), овальный погрудный «портрет» О. возносят ангелы в лучах света, на ее голове изображена необычная высокая корона; внизу на постаменте надпись: «Прекраса или Ольга, въ С. Крещеніи Елена...». К подобным изображениям восходит оплечный образ О. в овальном медальоне на гравюре «Великие князья и цари Российские» нач. XIX в. (ГЛМ), на литографии «Таблица русских государей от Рюрика до Александра II» (1858, цензурный экземпляр 1862 — ГЛМ). На гравюре ок. 1805–1807 гг. А. А. Осипова в издании П. П. Бекетова (в кн.: *Филиповский Е. Е.* Пантеон российских государей: Кр. ист. и хронологическое описание жизни и деяний вел. князей российских, царей, императоров и их пресветлейших супругов и детей. М., 1805. Ч. 1. № IV) погрудный образ О. с наперсным крестом



помещен на обелиске, ангел венчает ее лавровым венком (аналогичное изображение святой — на эстампе О. Цветкова, 1859, РГБ). На литографии ок. 1846 г. (в кн.: Отечественный пантеон, или Жизнь вел. князей, царей и императоров. М., 1846. [Ч. 1]) и ее последующих повторениях (напр., в кн.: Иллюстрированная хронология истории Российского гос-ва в портретах. СПб., 1909; М., 1990^р. С. 7) О. представлена в горностаевой шубе, с крестом на шее, в имп. короне, с к-рой свисает прозрачный плат. В 1877 г. в киевской типографии С. В. Кульженко была издана литография (ГИМ) с поясным изображением О., воспроизводящим роспись в капелле Мазепы (собор Св. Софии в Киеве). Святая запечатлена также на московской литографии 1862 г. (РГБ), на ксилографии кон. XIX в. (ГИМ), на хромолитографии 1870 г. с древнего оригинала (в кн.: *Оболенский М. А.* Несколько слов о первоначальной рус. летописи. М., 1870) и др. На рисунке тушью и акварелью из собрания по иконографии рус. святых кн. М. А. Оболенского (сер. XIX в., Красноярский краевой КМ) в руках О. — большой 7-конечный крест и потир. На киевской хромолитографии 1903 г. по оригиналу И. С. Ижакевича (из серии «Подвижники православия», экземпляры в КБМЗ, УИХМ) О. — в преклонном возрасте, стоит, несколько повернувшись вправо, возле трона, правая рука поднята с крестом, в левой свиток с текстом: «Просвѣтитъ Б[о]гъ люди Россійскіа».

Сюжет с крещением О. показан на гравюре Дж. Валкера по рисунку И. А. Акимова (в кн.: *Евгений (Булгарис), архиеп.* Историческое разыскание о времени крещения российской вел. кнг. Ольги. СПб., 1792). Раскрашенная гравюра «Царица Ольга в 995 году в Константинополе принимает христианскую веру» вклеена в рукописный сб. «Солнце пресветлое» (ГИМ. Муз. № 42. Л. 1) — у О. на голове корона с высоким конусом. В кн. «Живописный Карамзин, или Русская история в картинках» (СПб., 1836. Ч. 1. № 9, 10) вошли 2 гравюры по рисункам Б. А. Чорикова: «Великая княгиня Ольга отдает последний долг (тризну) над прахом супруга своего Игоря, отмщая древлянам за умерщвление его» и «Св. крещение княгини Ольги». Литография сер. — 3-й четв. XIX в. (РГБ; хромолитография — ГМИР),



Равноап. кнг. Ольга, с житием.
Хромолитография. 1886 г.
(ГМИР)

очевидно, восходит к житийной иконе О. В среднике представлена О. в имп. одеждах с горностаевой мантией, с крестом в правой руке, стоящей в легком развороте вправо в интерьере с колонной, портьерой и столом, на котором лежат скипетр и держава. В клеймах житийные композиции: 1) «Премудрая Ольга, желая познать истинного Бога, отправляется на корабле в Грецию в сопровождении вельмож и бояр»; 2) «Царь Греческий и патриарх с честью встречают кнг. Ольгу, прибывшую в Царьград»; 3) «Кнг. Ольга на Божественной Литургии слушает с усердием слово Божие»; 4) «Кнг. Ольга, уверовав в истину христианской веры, изъявляет желание креститься»; 5) «На предложение вступить в брак премудрая Ольга сказала царю: «Для крещения пришла сюда, а не для брака»»; 6) «Патриарх поучает кнг. Ольгу истинам св. веры»; 7) «Во Св. Крещении кнг. Ольга во время Литургии приобщается Св. Таин»; 8) «Кнг. Ольга увещевает своего сына Святослава принять христианскую веру»; 9) «Патриарх напутствует благословением кнг. Ольгу в обратный путь, дает ей Честный крест, св. иконы и священные книги»; 10) «Приняв св. Таин, блаж. Ольга тихо скончалась».

Сохранились иконные образцы с изображением О. («Равноап. кнг. Ольга и блгв. кн. Александр Невский» сер. XIX в., ГИМ; святая с развернутым свитком в руке). Подготовительный рисунок для иконы

«Мц. Клавдия и кнг. Ольга» 1897 г. худож. С. Д. Корина (МПИ) решен в академической манере (руки святой скрещены на груди, голова склонена). Неск. рисунков с образом О. хранятся в ИАХМНИ.

В декоративно-прикладном искусстве образ О. исполняли в разных техниках. В 1858 г. при раке блгв. кн. Всеволода (Гавриила) Псковского (ок. 1834) находилась серебряная или медная доска, обложенная чеканным «бордюром», на к-ром помещались слева накладные изображения О. с крестом и блж. Николая Псковского (*Князев.* 1858. С. 28–29). Медали с погрудным изображением О. из серии «История Российского государства в портретах русских государей» были изготовлены в 1768–1772 гг. и воспроизводились позднее (НМРТ, Ивановский гос. ист.-краевед. музей им. Д. Г. Бурдылина, частные собрания), они соотносились с циклом мраморных барельефов Ф. И. Шубина для Чесменского дворца под С.-Петербургом (1774–1775; с 1831 — в Оружейной палате Московского Кремля). На серебряной накладке Евангелия сер. XIX в. работы мастера К. Рябкова (НГОМЗ) О. изображена внизу, симметрично равноап. кн. Владимиру, держащей огромный, выше ее роста, крест. На резной иконе (кон. XIX в., ГМИР) О. показана в имп. одеждах, с крестом и державой. Прямоличное полнофигурное изображение О. (облачение — шапка поверх плата, далматика) представлено на покровце (кон. XIX в., ГМИР). На 2-сторонней хоругви (2-й пол. XIX в., ГМЗК) О. со сложными на груди руками предстает в молении Казанской иконе Божией Матери вместе с прп. Алексием, человеком Божиим. О. изображали на пасхальных яйцах (единолично — на яйце кон. XIX в., ГМИР и кон. XIX — нач. XX в. (фабрика Лукутина, ГЭ), вместе с рус. князьями и мц. царицей Александрой на фоне Кремля — на яйце 1916 г. (Имп. фарфоровый завод в С.-Петербурге, мастер А. А. Скворцов по эскизу П. И. Красновского, ГЭ). Прямолично на синем фоне О. в городчатом венце, в шубе представлена на шитой иконе ок. 1915–1916 гг., выполненной мастерицами Школы народных искусств А. В. Гавриловой и К. Н. Никитиной под рук. К. А. Цигловской (ГМИР).

В скульптуре образ О. встречается в памятниках академического



круга. Барельеф со сценой «Крещение вел. кнг. Ольги в Константинополе» (1769; повторение — 1776) был выполнен А. М. Ивановым в качестве программы на большую золотую медаль АХ, помещен в Тронном зале Большого Петергофского дворца (воссоздание Г. Л. Михайловой, Э. П. Масленникова). На памятнике «Тысячелетие России» в Новгороде (1862, скульпторы М. О. Микешин и И. Н. Шредер) О. — в группе просветителей, между равноапостольными Мефодием и вел. кн. Владимиром (скульптор М. А. Чижов). Рельефный бронзовый образ святой (по эскизу Ф. П. Толстого, воссоздание в 1995–1998 З. К. Церетели) входил в скульптурное убранство сев. фасада храма Христа Спасителя в Москве. Памятник О., ап. Андрею Первозванному, равноапостольным Кириллу и Мефодию на Михайловской пл. в Киеве был открыт 4 (17) сент. 1911 г. (дар императора Киеву, скульпторы Ф. П. Балавенский, И. П. Кавалеридзе, П. В. Сниткин, архит. В. Н. Рыков; в 1923 демонтирован; в 1996 возведен заново, скульпторы В. И. Сивко, Н. И. Бильк, В. Е. Шишов). Памятник О. с внуком Владимиром поставлен в Пскове недалеко от ц. свт. Василия Великого на Горке (2003, скульптор В. М. Клыков), тогда же для Пскова изготовлен др. памятник (скульптор Церетели).

Лит.: *Князев А. С.* Ист.-стат. описание псковского кафедр. Троицкого собора. М., 1858; *Срезневский И. И.* Древние изображения вел. кн. Владимира и вел. кнг. Ольги // *Древности Археол. вестн.* М., 1868. Т. 1. С. 1–7; *Кондаков Н. П.* О фресках лестниц Киево-Софийского собора // *ЗРАО.* П. сер. 1888. Т. 3. Вып. 3/4. С. 287–306; *он же.* Заметка о миниатюрах Кенигсбергского списка начальной летописи // *Радзивилловская, или Кенигсбергская летопись.* СПб., 1902. Т. 2: Статьи о текстах и миниатюрах рукописи. С. 115–127; *Лебединцев П. В.* В каком виде могут быть изображены св. равноап. кн. Владимир и св. кнг. Ольга, и имеем ли мы их подлинные изображения? // *Киев. старина.* 1888. Т. 21. № 5. Отд. 1. С. 259–264; *Покровский Н. В.* Стенные росписи в древних храмах греч. и рус. М., 1890. С. 140; *Шахматов А. А.* Исслед. о Радзивилловской или Кенигсбергской летописи // *Радзивилловская, или Кенигсбергская летопись.* СПб., 1902. Т. 2. С. 103; *он же.* Обзорение рус. летописных сводов XIV–XVI вв. М.; Л., 1938. С. 44–46, 55, 63; *Сизов В. И.* Миниатюры Кенигсбергской летописи: Археол. этюд // *ИОРЯС.* 1905. Т. 10. Кн. 1. С. 24; *Успенский А. И.* Царские иконописцы и живописцы XVII в. М., 1914. Т. 3; *Бартеев С. П.* Большой Кремлевский дворец, дворцовые церкви и придворные соборы: Указ. к их обозрению. М., 1916³. С. 71; *Айналов Д. В.* О нек-рых сериях миниатюр Радзивилловской летописи // *ИОРЯС.* 1909. Т. 13. Кн. 2. С. 307–323; *Ариховский А. В.* Миниатюры Кенигсбергской летописи // *ИзвГАИМК.* 1932.

Т. 14. Вып. 2. С. 15; *он же.* Древнерус. миниатюры как ист. источник. М., 1944. Томск; М., 2004. С. 43; *Syčeo N. P.* Sur l'histoire de l'église du Sauveur à Neredice près Novgorod // *L'art byzantin chez les slaves: L'ancienne Russie, les slaves catholiques: 2^e recueil dédié à la mémoire de Th. Uspenskiij.* P., 1932. Pt. 1. P. 102; *Ретковская Л. С.* Смоленский собор Нововичьего мон-ря. М., 1955. (Тр. ГИМ; 14); *Дмитриев Ю. Н.* Стенопись Архангельского собора Моск. Кремля: Мат-лы к исслед. // *ДРИ: XVII в.* 1964. С. 139; *Подобедова О. И.* Миниатюры рус. ист. рукописей: К истории рус. лицевого летописания. М., 1965. С. 80–86; *Сизов Е. С.* Русские ист. деятели в росписях Архангельского собора и памятники письменности XVI в. // *ТОДРЛ.* 1966. Т. 22. С. 265–266; *Логвин Г. Н.* София Киевская. К., 1971. С. 41; *он же.* Таемниця ктиторських зображень у Софійському соборі в Києві // *Образотворче мистецтво.* 1988. № 4. С. 20–21; *он же.* Собор Святої Софії в Києві. К., 2001. С. 141; *Рыбаков Б. А.* «Слово о полку Игореве» и его современники. М., 1971. С. 14; *он же.* Миниатюры Радзивилловской летописи и рус. лицевые рукописи X–XII вв. // *Радзивилловская летопись: Текст, исслед., описание миниатюр.* М.; СПб., 1994. Т. 2. С. 285; *Попов Г. В., Рындина А. В.* Живопись и прикладное искусство Твери: XIV–XVI в. М., 1979. С. 236; *Висоцкий С. О.* Про портрет родини Ярослава Мудрого у Софійському соборі в Києві // *Вісник Київського ун-ту.* 1967. № 8. Вып. 1. С. 35–44; *он же (Висоцкий С. А.).* Ктиторская фреска Ярослава Мудрого в Киевской Софии // *ДРИ: Худож. культура X–11-й пол. XII в.* М., 1988. С. 130–131; *он же.* Светские фрески Софийского собора в Киеве. К., 1989. С. 113–211; *Мостовский М. С.* Храм Христа Спасителя / [Сост. заключ. ч. Б. Споров]. М., 1996. С. 78; *Уральская икона: Живописная, резная и литая икона XVIII — нач. XX в.* Екат., 1998; *Маркелов. Святые Др. Руси.* Т. 2. С. 186–187; *Келивидзе Н. В.* Фрески ц. Троицы в Вяземах: Программа и иконогр. в контексте идейных движений эпохи: Дис. М., 1999. С. 123–124; *Пивоварова Н. В.* Фрески ц. Спаса на Нередице: Иконогр. программа росписи. СПб., 2002; *Самойлова Т. Е.* Тема царской и княжеской святости в росписях Благовещенского собора // *Царский храм: Святыйн Благовещенского собора в Кремле:* Кат. выст. М., 2003. С. 24–38; *она же.* Княжеские портреты в росписи Архангельского собора Моск. Кремля. М., 2004; *она же.* Святые князья в стенописи Архангельского собора. М., 2006. С. 8–12; *Юрьева Т. В.* Тема княжеской святости в декорации ярославских храмов // *Ярославский пед. вестн.* 2005. № 1. С. 110–117; *Сиренов А. В.* Стенная книга: История текста. М., 2007. С. 87; *Стенная книга царского родословия по древнейшим спискам.* М., 2007. Т. 1; *Алитова Р. Ф., Никитина Т. Л.* Церковные стенные росписи Ростова Великого и Ростовского у. XVIII — нач. XX в. М., 2008; *Преображенский А. С.* Ктиторские портреты средневеков. Русн XI — нач. XVI в. М., 2012. С. 83; *он же.* Росписи Благовещенского собора в Сольвычегодске. Б. м., б. г.; *Коллекция иконописи В. Федотова / Сост.: Я. Э. Зеленина.* М., 2013. Кн. 2; *Масленникова И. А.* Золотая Царицына палата Кремлевского дворца: К истории создания и реставрации росписей // *Ист. ж.: Науч. исслед.* М., 2014. № 2. С. 185–195; *она же.* Золотая Царицына палата Кремлевского дворца: Проблемы изучения памятника // *Вестн. ПСТГУ.* Сер. 5: Вопросы истории и теории христ. искусства. 2016. Вып. 4(24).

С. 120–134; *Никитина Т. Л.* Русские церк. стенные росписи 1670–1680-х гг. М., 2015; *Попова О. С., Сарабянов В. Д.* Мозаики и фрески Св. Софии Киевской. М., 2017; *Собрашие А. Дадиани:* Иконы, худож. серебро: Кат. выст. / ЦМНАР. М., 2018. С. 25, 95. Кат. 33.

О. А. Зверева

ОЛЬГА (Жильцова Ольга Егоровна; 1887, с. Горетово Зарайского у. Рязанской губ. (ныне городской окр. Луховицы Московской обл.) — 14.03.1938, полигон Бутово Московской обл.), прмц. (пам. 1 марта, в Соборе новомучеников, в Бутове



Прмц. Ольга (Жильцова).
Фотография.
Таганская тюрьма. 1938 г.

пострадавших, и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), послушница. Из крестьянской семьи. В 18 лет О. поступила послушницей в *рязанский в честь Казанской иконы Божией Матери женский монастырь*, где в то время было более 350 насельниц. После закрытия и окончательной ликвидации монастыря в 1919 г. вернулась в с. Горетово, и стала жить вдвоем с матерью. Когда возникла угроза закрытия сельской ц. во имя святых Захарии и Елисаветы, О. пошла к нек-рым верующим уговаривать их, чтобы они не забывали храм Божий и оказали посильную помощь в ремонте его здания, а иначе церковь могут закрыть и тогда негде будет молиться. 15 февр. 1938 г. была арестована староста горетовской церкви прмц. *Евдокия (Архитова)*, бывшая, как и О., послушницей в Казанском монастыре. 26 февр. были арестованы О. и псаломщик мч. *Василий Архинов*, их заключили в тюрьму в г. Коломне Московской обл. Арестованные обвинялись в организации

контрреволюционной группы. На допросе О. обвинения отрицала.

Постановлением Особой тройки при УНКВД по Московской обл. от 8 марта 1938 г. О. вместе с Евдокией Архиповой и Василием Архиповым приговорена к расстрелу. После вынесения приговора осужденные были перевезены в Таганскую тюрьму в Москве и 14 марта 1938 г. расстреляны и погребены в общей безвестной могиле на полигоне Бутово под Москвой.

Определением Синода РПЦ от 30 июля 2003 г. имя О. включено в Собор новомучеников и исповедников Российских.

Арх.: ГАРФ. Ф. 627. Оп. 240. Д. 86. Св. 185; ГАРФ. Ф. 10035. Д. П-55103.
Лит.: ЖНИР: Моск. Доп. Т. 2. С. 125–132; ЖНИР. Март. С. 24–29.

Архим. Дамаскин (Орловский)

ОЛЬГА Васильевна Евдокимова (11.07.1886, с. Быково Бронницкого у. Московской губ., (ныне городской окр. Жуковский Московской обл., территория аэропорта) — 10.02.1938), мц. (пам. 28 янв. в Соборе Московских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской). Отец О. работал лесником в имении Быково помещика Н. И. Ильина. Окончила церковно-приходскую школу. С детства была прихожанкой ц. Рождества Иоанна Предтечи с. Новорождествена и принимала активное участие в жизни общины. Вышла замуж за Петра Матвеевича Евдокимова, который работал сторожем в с. Михневе. В 1921 г. муж О. умер, и она осталась с 2 детьми. В 1936 г. власти приняли решение о сносе Иоанновской ц. и кладбища вокруг нее для подготовки площадки под строительство аэродрома ЦАГИ. О. пыталась организовать борьбу прихожан за сохранение храма, предлагала обратиться с ходатайством в Москву и обжаловать решение местных властей. В 1937 г. храм был закрыт и вполн. взорван.

4 сент. 1937 г. О. была арестована вместе со свящ. сщмч. *Петром Озерцовским*, псаломщиком мч. *Дмитрием Ильинским* и старостой Иоанновской ц. и заключена в Таганскую тюрьму в Москве. На допросах О. никого не оговорила и не признала себя виновной в антисоветской агитации, однако заявила, что советское правительство поступает неправильно, закрывая храмы. 17 окт. 1937 г. Особая тройка при



*Мц. Ольга Евдокимова.
Фотография. Нач. 20-х гг. XX в.*

УНКВД по Московской обл. приговорила О. к 10 годам ИТЛ. Скончалась в заключении и была погребена в безвестной могиле (точное место смерти неизвестно).

Имя О. было включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской определением Синода РПЦ от 20 апр. 2005 г.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Д. П-67406.
Лит.: ЖНИР. Янв. С. 402–404.

Архим. Дамаскин (Орловский)

ОЛЬГА Семеновна Кошелева (2.07.1874, с. Н. Белоомут Зарайского у. Рязанской губ. (ныне пос. Белоомут городского окр. Луховицы Московской обл.) — 6.03.1939, Москва), мц. (пам. 21 февр. в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской). Из семьи крестьян. Была замужем за рабочим кожевенной фабрики Андреем Кошелевым и жила вместе с ним и детьми в Москве неподалеку от храма Успения Пресв. Богородицы в Гончарах; в течение мн. лет была прихожанкой этой церкви. На основании доноса в НКВД секретного осведомителя 27 окт. 1938 г. О. была арестована по обвинению в контрреволюционной деятельности и «высказывании террористических настроений» и заключена в Таганскую тюрьму. Свидетели, в частности председатель церковного совета Успенской ц., подтвердили только то, что О. в присутствии прихожан говорила: «Господи, что только делается на белом свете, всюду церкви закрываются без согласия верующих, а духовенство и верующих безвинно арестовывают и высылают в отдаленные места. Это

не жизнь, а одно мучение...» Однако никто из свидетелей не обвинил ее в антисоветских высказываниях и террористических настроениях. О. виновной себя не признала. О. скончалась в Таганской тюрьме до рассмотрения ее дела Особым совещанием при НКВД и была погребена в безвестной могиле.

Определением Синода РПЦ от 6 окт. 2005 г. имя О. включено в Собор новомучеников и исповедников Российских.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Д. П-14848.
Лит.: ЖНИР. Февр. С. 346–347; ЖНИР: Моск. Доп. Т. 4. С. 38–39.

Архим. Дамаскин (Орловский)

ОЛЬГА Александровна Масленникова (10.07.1874, Калуга — 1941), мц. (пам. 10 нояб. и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской). Окончила церковно-приходскую школу. Была прихожанкой ц. вмч. Георгия Победоносца, в к-рой в 1934–1937 гг. служил Калужский и Боровский архиеп. сщмч. *Августин (Беляев)*, помогала в храме. 29 окт. 1937 г. О. вместе с архиеп. *Августинном*, архим. *прмч. Иоанникием (Дмитриевым)*, прот. сщмч. *Иоанном Сперанским*, псаломщиками мучениками *Алексием Горбачевым*, *Николаем Смирновым*, *Аполлоном Бабичевым*, членом церковного совета мч. *Михаилом Арефьевым*, мученицами *Феоктистой Ченцовой* и *Анной Остроглазовой* была арестована по обвинению в участии в контрреволюционной церковно-монархической орг-ции. На допросе О. не признала себя виновной и никого не оговорила. 19 нояб. 1937 г. Особая тройка УНКВД по Калужской обл. приговорила О. к 8 годам ИТЛ. Скончалась в заключении (точное место смерти неизвестно).

Прославлена Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив УФСБ РФ по Калужской обл. Д. П-14013.

Лит.: *Дамаскин*. Кн. 5. С. 414.

Архим. Дамаскин (Орловский)

ОЛЬГА (Годунова Ксения Борисовна; ок. 1582 — 30.08.1622, Владимир), рус. царевна (с 1598), мон. Из рода Годуновых, дочь царя *Бориса Феодоровича Годунова*, сестра царя *Феодора Борисовича Годунова*. Современник О., кн. И. М. Катырев-Ростовский, так описал ее: «...девица сущи, отроковица чюдного домышления, зеленою красотою лепа, бела велми, ягодами румяна, червлена губами, очи имея черны велики,

светлостью блистая; когда же в жалобе слезы изо очию испущаше, тогда наиначе светлостью блистаху зеленою; бровми союза, телом изобилна, млечною белостию облянна; возрастом ни высока ни ниска; власы имея черны, велики, аки трубы, по плещам лежаху. Во всех женах благочинийша и писанию книжному навычна, многим цветяше благоречием, воистинну во всех своих делах чредима; гласы воспеваемыя любляше и песни духовныя любезне желаше» (РИБ. Т. 13. Вып. 1. Стб. 621).

30 апр. 1598 г., во время торжественной встречи в Москве избранного царем Бориса Феодоровича Годунова, царевна шла рядом с отцом, матерью и братом. Неоднократно участвовала в различных торжественных мероприятиях, в т. ч. в поездках царской семьи в мон-ри (напр., в 1601 в Пафнутиев Боровский (*Макарий (Веретенников)*. 2002. С. 93).

Стремясь укрепить положение новой династии, Борис Годунов предпринял неск. попыток устроить брак Ксении: с Густавом, сыном свергну-

зее Троице-Сергиевой лавры: покровец на гробницу прп. Сергия Радонежского (вклад царя Бориса Феодоровича Годунова 1601 г.) и индитию (облачение на жертвенник) с изображением «Предста Царица одесную Тебе». «Шитье индитии исполнено мастерски. Мелкие стежки тонкого крученого шелка чуть сероватого тона и более темного в затененных местах так искусно лежат объем ликов, что пропадает впечатление шитья, кажется, что они написаны кистью» (*Маясова*. 1971. С. 32). Вклад индитии в Троице-Сергиев мон-рь относят к 1602 г., когда царевна была просватана за принца Ханса, к-рый вскоре умер в Москве.

После смерти 13 апр. 1605 г. царя Бориса Годунова жители Москвы присягнули Феодору Борисовичу, его матери — царице Марии Григорьевне и сестре — «государыне царевне Ксении Борисовне». Однако уже 1 июня москвичи, подстрекаемые грамотами *Лжедмитрия I*, свергли Годуновых. 10 июня на глазах царевны по приказу самозванца были умерщвлены ее брат и мать.

С июня по авг. 1605 г. царевна жила в доме одного из руководителей убийства — кн. В. М. Мосальского Рубца. Несомненно, что жизнь ей была ос-

«Предста Царица одесную Тебе».

Фрагмент индитии. 1602 г. Мастерская Ксении Годуновой (СПГИАХМЗ)



тавлена с вехом Лжедмитрия I. По свидетельству нек-рых современников, царевна была принуждена стать наложницей самозванца. Слухи о нахождении царевны при Лжедмитрии I дошли до отца его невесты (Марины Мнишек) Ю. Мнишека, к-рый в письме от 25 дек. 1605 г. (4 янв. 1606) настоятельно просил буд. зятя отдалить ее от себя (СГГД. Ч. 2. № 112. С. 243).

По свидетельству архиеп. свт. *Арсения Элассонского*, в нояб. 1605 г. царевна была пострижена в монахини с именем Ольга и отправлена в *Горицкий в честь Воскресения Господня женский монастырь* (*Хроники Смутного времени*. М., 1998. С. 177), откуда позднее была переведена во *владимирский Княгинин в честь Ус-*

пения Пресвятой Богородицы женский монастырь. В сент. 1606 г., в царствование *Василия Иоанновича Шуйского*, О. принимала участие в церемонии перезахоронения останков своих родителей и брата из московского Варсонофиевского жен. мон-ря в Троице-Сергиев мон-рь. Вероятно, вскоре после этого О. переселилась в находившийся неподалеку от Троице-Сергиева мон-ря Подсосенский жен. мон-рь. Во время осады Троице-Сергиева мон-ря польско-литов. войсками, в 1608–1610 гг., она находилась в обители вместе с осажденными (сохр. письмо О. в Москву кн. Д. Б. Ноготковой от 29 марта 1609 с описанием тягот осадной жизни; см.: АИ. Т. 2. № 182. С. 213). После снятия осады О., по всей видимости, переехала в Москву в Новодевичий монастырь, который в 1611 г. захватили казаки И. М. Заруцкого: «...они церковь Божию разорили, и образы обдирали и кололи поганским обычаем, и чернищ королеву княж Володимерову дочь Ондреевича и царя Борисову дочь Олгу, на которых преж сего и зрѣти не смѣли, ограбили до нага» (СГГД. Ч. 2. № 277. С. 584–585).

Последние годы жизни О. провела, по разным данным, в *суздальском в честь Покрова Пресвятой Богородицы женском монастыре* или во владимирском Княгининском мон-ре. Согласно завещанию, О. была погребена вместе с родителями и братом в Троице-Сергиевом мон-ре. Душеприказчик О., Н. Д. Вельяминов, дал по ней крупный вклад в Троице-Сергиев мон-рь: богато украшенные иконы Божией Матери «Одигитрия», Спаса Еммануила, «Видение прп. Сергия Радонежского», церковную утварь (в т. ч. золотой крест, украшенный жемчугом, серебряную панагию и др.), серебряную посуду (в т. ч. 2 братины, 2 достоканца, 5 чарок) и 3 соболиные шубы (Вкладная книга Троице-Сергиева мон-ря. М., 1987. С. 30. Л. 56 об.— 57). Имя О. было записано в синодик для вечного поминовения в Троице-Сергиевом мон-ре.

О трагической судьбе О. еще при ее жизни слагались народные песни (авторство нек-рых приписывается самой О.); ряд из них сохранился в записях, сделанных для англичанина Р. Джемса в 1619–1620 гг. (первые опубл.: *Симони П. К.* Великорус. песни, записанные в 1619–20 гг. для Р. Джемса на Крайнем Севере Моск.



царства. СПб., 1907). В XIX–XX вв. образ царевны привлекал внимание мн. рус. художников; среди наиболее известных картин, на к-рых изображена О., — «Агенты Дмитрия Самозванца убивают Федора Годунова» К. Е. Маковского (1862; ГТГ), «Ксения Годунова» С. И. Грибкова (1876; Тверская областная картинная галерея), «Представление Ксении Годуновой Дмитрию Самозванцу» Н. В. Неврева (1882; частное собрание), «Лжедмитрий I и царевна Ксения Годунова» К. В. Лебедева (1912; частное собрание), а также эскиз написанной картины В. И. Сурикова «Царевна Ксения Годунова у портрета умершего жениха королевича» (1881; ГТГ).

Ист.: АИ. Т. 2. № 182; РИБ. 1909. 1925³. Т. 13. Вып. 1; ПСРЛ. Т. 14; *Масса И.* Краткое известие о Московии в пач. XVII в. М., 1937; *Временник Ивана Тимофеева.* М.; Л., 1951. СПб., 2004²; *Буссов К.* Моск. хроника: 1584–1613. М.: Л., 1961.

Лит.: *Костомаров Н. И.* К. Б. Годунова: (По поводу картины художника Неврева) // ИВ. 1884. Т. 15. № 1. С. 7–23; *Маясова Н. А.* Лит. образ Ксении Годуновой и приписываемые ей произведения шитья // ТОДРЛ. 1966. Т. 22. С. 294–310; *она же.* Древнерусское шитье. М., 1971; *Белоброва О. А.* К. Б. Годунова // СККДР. 1993. Вып. 3. Ч. 2. С. 203; *Кайдаш С. Н.* Ксения — дочь царя Бориса // НиР. 2000. № 3. С. 31–33; *она же (Кайдаш-Лакшина С.)* Великие женщины России. М., 2001. С. 170–186; *Макарий (Веретенников), архим.* Монахиня Ольга Годунова // На земле прп. Сергия Радонежского: Краевед. чт., 2001 г. Ростов, 2001. С. 17–24; *он же.* Монахиня Ольга (Годунова) // ДРВМ. 2002. № 3(39). С. 92–97; *он же.* Обитель прп. Сергия: (Страницы истории): Сб. ст. Серг. П., 2004. С. 100–110; *Вареницова Л. Ю.* Царевна Ксения Годунова // ВИ. 2005. № 1. С. 131–136; *Кодина В. С.* Ксения Годунова глазами современников и последующих поколений // Ключевские чт.— 2008: Отеч. история и культура: единое пространство в прошлом, настоящем и будущем: Мат-лы межвуз. науч. конф.: Сб. науч. тр. М., 2008. С. 186–194; *Лабуткина Т. Л.* «Несостоявшийся брак»: Матриональные прожекты рус. царей в XVI–XVII вв. // Диалог со временем. М., 2008. Вып. 23: Брак и семья в контексте гендерной истории. С. 266–281; *Спирин Л. М.* Царская усыпальница Годуновых на территории Троице-Сергиевой лавры. Серг. П., 2008; *Павлов А. П.* Ксения Борисовна // БРЭ. 2010. Т. 16. С. 180.

Архим. Макарий (Веретенников)

ОЛЬГА НИКОЛАЕВНА (3.11. 1895, Царское Село — 17.07.1918, Екатеринбург), мц. (пам. 4 июля, в Соборе Екатеринбургских святых, в Соборе Костромских святых, в Соборе С.-Петербургских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), вел. кнж., старшая дочь св. мучеников имп. *Николая II Александровича* и имп. *Алек-*



Царственная мц. кнж. Ольга Романова.

Икона. 10-е гг. XXI в.

Иконописец М. В. Сергеева

сандры Феодоровны. Крещена во имя равноап. кнг. Ольги 14 нояб. 1895 г. в домовоц. Царскосельского дворца духовником имп. четы протопр. Иоанном *Янышевым*; восприемниками О. Н. стали имп. *Мария Феодоровна*, вел. кн. Владимир Александрович. После причащения новорожденной имп. Мария Феодоровна возложила на О. Н. высший жен. орден Российской империи — вмп. Екатерины. С 8 лет О. Н. проходила курс домашнего обучения. 11 июля 1909 г. была назначена почетным командиром 3-го Елизаветградского гусарского Её Императорского Высочества Великой Княжны Ольги Николаевны полка Русской императорской армии. Во время первой мировой войны О. Н., как и ее мать и сестры, ухаживала за ранеными в организованных во дворцах (Царскосельском и Петергофском) лазаретах. Вместе с сестрой Татианой прошла курс обучения сестер милосердия военного времени. Сначала была назначена хирургической сестрой, но не смогла выносить психологическое напряжение во время операций и была переведена из хирургического отд-ния. Работала в госпитальных палатах, убирала за ранеными, ухаживала за ними. Состояла членом Комитета помощи солдатским семьям, вела большую общественно-благотворительную деятельность, хотя из-за стеснительности не любила публичных выступлений.

После Февральской революции 1917 г. находилась вместе с семьей под домашним арестом в Царском Селе, затем, с авг. того же года, — в Тобольске. В кон. апр. 1918 г. ее отец, мать и сестра Мария были увезены

в Екатеринбург, О. Н. в течение месяца оставалась за старшую в Тобольске, взяла на себя заботы о больном брате Алексие. С мая 1918 г. содержалась со всей семьей в Екатеринбурге в доме инженера Н. Н. Ипатьева. 17 июля 1918 г. вместе с родителями, сестрами, братом и приближенными убита сотрудниками Уральской ЧК в подвале дома Ипатьева. Чтобы затруднить обнаружение тел убитых, исполнители казни приняли меры по уничтожению и тайному захоронению останков в старых рудниковых пахтах урочища Четырех Братьев (Ганина Яма) у дер. Коптяки близ Екатеринбурга. В 1991 г. у Коптяков было обнаружено захоронение 9 чел., которое исследователи определили как могилу царской семьи и сопровождавших ее лиц. В 1998 г. правительственная комиссия после проведенных экспертиз признала принадлежность «*екатеринбургских останков*» членам семьи имп. Николая II и ее слугам и приняла решение об их торжественном захоронении в Петропавловском соборе С.-Петербурга. РПЦ не смогла принять с абсолютной достоверностью идентификацию останков до разрешения всех сомнений относительно их принадлежности царской семье.

Вместе со своей семьей О. Н. была канонизирована 1 нояб. 1981 г. Архиерейским Собором РПЦЗ. Прославлена в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: ГАРФ. Ф. 673 [Вел. кнж. Ольги Николаевны].

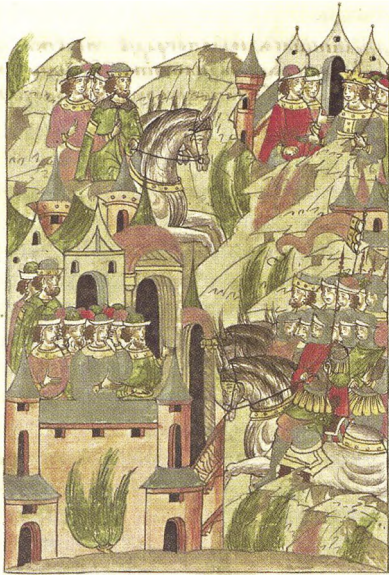
Лит.: *Титов И. В.* ОТМА: Неск. слов о вел. княжнах Ольге, Татьяне, Марии и Анастасии Николаевнах // Дворянское собрание. М., 1996. № 4. С. 28–45; *Савченко П.* Русская девушка: [Светлой памяти царственной мученицы вел. кнж. Ольги Николаевны (1895–1918)]. М., 2001; *Кравцова М. В.* Воспитание детей на примере святых царственных мучеников. М., 2002. С. 157–173; *Царские дети* / Сост.: Н. К. Боненкая. М., 2005².

ОЛЬГЕРД [Альгирдас; литов. Algirdas] (1-я пол. 1300-х гг. — май 1377), кн. витебский (не позднее 1325–1345), вел. кн. Литовский (1345–1377). Из династии Гедиминичей. Один из старших сыновей кн. *Гедимина*, отец *Владислава (Ягайло)* и *Свидригайло*.

Деятельность до 1345 г. Ок. 1318 г. (или в кон. 1-й четв. XIV в.) О. женился на кнж. Марии Ярославне († 2-я пол. 40-х гг. XIV в.), к-рая, по



версии «Родословия князей витебских» (не ранее XVI в.), была единственной дочерью и наследницей отца, витебского кн. Ярослава Васильевича (некоторые исследователи сомневаются в точности этих данных, т. к. в случае брака с православной О. должен был и сам, согласно традиц. практике, перейти в Православие, чего не произошло). От отца О. получил Крево, вполн. ставшее уделом его сына, Ягяйло. Впервые в источниках О. упомянут 1 нояб. 1338 г., когда вместе с отцом, братом — полоцким кн. Наримантом



Свержение с виленского престола князя Явнута в 1345 г.
Миниатюра
из Лицевого летописного свода.
70-е гг. XVI в.
(БАН. 31.7.30.1. Л. 413)

(Глебом), Полоцким епископом, полочанами и витеблянами участвовал в заключении договора Полоцка и Витебска с Ливонским орденом и г. Ригой сроком на 10 лет. В 1342 г. О. вместе с братом Кейстутом помог псковичам в борьбе с ливонцами, но отверг приглашение вокняжиться в Пскове, условием к-рого было правосл. крещение, отправив во Псков своего сына Андрея.

В 1345 г. по договоренности с О. кн. Кейстут сверг с виленского престола их младшего брата Явнута (Евнутия) и передал великое княжение О. Братья договорились о своеобразном разделе сфер полномочий в Великом княжестве Литовском (ВКЛ): О. вокняжился в Вильно, Кейстут — в Троках; О. распоряжался в вост. и юж. частях гос-ва, в т. ч.

на присоединенных им рус. землях, где сажал на княжение своих сыновей (Ратно, Полоцк, Киев, чернигово-северские земли), Кейстут — в западной (Троки, Дорогичин, Городно, Берестье); О. во внешней политике отвечал преимущественно за вост. направление (отношения с рус. землями и Ордой), Кейстут — за зап. направление (Тевтонский орден и его подразделение — Ливонский орден, Польша, Мазовия, Венгрия, Свящ. Римская империя). Братья О. и Кейстута и их потомки, правившие в южнорус. землях (Любарт (Димитрий) Гедиминович — на Вольни, сыновья Корьята (Михаила) Гедиминовича — в Подолье), сохраняли значительную самостоятельность, даже оставаясь в политической орбите ВКЛ, и иногда присягали королям Польши и Венгрии. При этом О. принадлежала верховная власть в ВКЛ; в документах, отражающих взаимоотношения с соседями, он именуется более почетными титулами, чем кн. Кейстут, такими как «великий князь», «*magnus dux*» или «*magnus rex*».

Внешняя политика О. наиболее обстоятельно освещена источниками. Она развивалась чрезвычайно активно в неск. направлениях.

Отношения с Тевтонским орденом в Пруссии и Ливонии, как и ранее, были напряженными, что выражалось в постоянном военном противостоянии: рыцари ордена и литов. князья почти ежегодно совершали краткосрочные походы друг на друга, целями к-рых были разорение территории противника, подрыв его экономического положения и деморализация. В правление О. литовцам удалось организовать не менее 40 походов на Пруссию и Ливонию, в т. ч. с личным участием О. (*Ivinskis*. 1978. P. 256), а ордену — более 100 походов в ВКЛ (*Paravicini*. 1989–1995. Тл. 2. S. 25–32). Осенью 1367 г. О. участвовал в заключении перемирия с Ливонским орденом, к-рое предусматривало создание зоны, свободной от нападений «разбойников», использовавшихся обеими сторонами. В февр. 1370 г. О. вместе с Кейстутом участвовал в походе на Пруссию и в битве у Рудавы, проигранной литовцами. Временные ослабления интенсивности военных действий, как правило, были связаны с неоднократно возобновлявшимися переговорами о крещении литов. князей.

Экспансия ВКЛ на русские земли. В первые годы великого княжения О. возобновил попытки установить свое влияние в Пскове, к-рые он начал, будучи витебским князем: в Пскове сидел кн. Юрий (Георгий) Витовтович — «наместник» сына О., Андрея Ольгердовича, вокняжившегося в Полоцке после гибели кн. Нариманта в битве на Стреве в 1348 г. После гибели кн. Юрия Витовтовича в столкновении с немцами у Изборска в апр. 1349 г. и строительства ими крепости на р. Нарове псковичи расторгли мир с кн. Андреем Ольгердовичем. Вражда Пскова с ВКЛ, проявившаяся в задержании и ограблении псковских купцов по приказу О. и во взаимных разорительных походах, продолжалась до 50-х гг. XIV в. В 1346 г. О. объявил войну Новгороду, совершил походы на земли по Шелони и Луге, а на обратном пути — на Псковщину.

Прямое столкновение с Московским княжеством было обусловлено как соперничеством за влияние в Новгороде, Пскове и Смоленске, так и тесными связями литовских князей с Тверским княжеством. Уже в 1341 г. О. напал на Можайск. В 1345 г. свергнутый с престола кн. Явнут (вероятно, в расчете на династические связи, сохранившиеся со времен брака вел. кн. Владимирского Симеона Иоанновича Гордого и его сестры, Айгусты) бежал через Смоленск в Москву, где был принят и крещен с именем Иоанн. В 1348 г. О. отправил представительное посольство во главе со своим братом, кн. Корьятом (Михаилом), к хану Джанибеку в Орду «и просиль рати оу царя себѣ въ помочь» (вероятно, против ордена; по др. версии — против вел. князя Владимирского). Однако по жалобе Симеона Иоанновича Гордого хан, «оже Олгердь съ своею братию царевъ оулуйсь, а князя великаго отчину, испуостошилъ», выдал ему послов О. (ПСРЛ. Т. 15. Вып. 1. Стб. 58). В 1349 г. посольствам О. и Любарта удалось уладить ситуацию и добиться освобождения пленников; были заключены династические браки: О. женился на кнж. Ульяне (Иулиании) Александровне († 17 марта 1392), дочери казненного в Орде блгв. кн. Тверского мч. Александра Михайловича и сестре 3-й жены вел. кн. Владимирского Симеона Иоанновича Гордого — Марии Александровны, а его брат, Любарт, — на дочери кн. ростовского Константина

Васильевича. Очевидно, тогда же в ВКЛ был отпущен кн. Явнут (Иоанн), к-рый уже в 1352 г. участвовал вместе с другими литов. князьями в заключении мирного договора с польским кор. *Казимиром III* Великим.

Наиболее последовательным было соперничество с Московским княжеством О. за влияние в Смоленском вел. княжестве и на черниговских землях. В 1352 г. вел. кн. Владимирский Симеон Иоаннович Гордый, воспользовавшись возобновлением войны ВКЛ с Польшей за галицко-волынские земли, добился офиц. признания (как литовскими, так и смоленскими князьями) перехода Смоленского вел. княжества из-под литов. сюзеренитета под московский. В 1356 г. началось новое наступление ВКЛ на смоленские земли: борьба за Ржев Володимирову (ныне г. Ржев Тверской обл.) проходила с переменным успехом, к 1359 г. литовцы захватили Белую (ныне г. Белый Тверской обл.), а вскоре и Мстиславль (ныне город в Могилёвской обл. Белоруссии). Не ранее 1357 г. под власть О. перешел Брянск. После смерти московского кн. и вел. кн. Владимирского *Иоанна II Иоанновича* Красного (1359), ослабившей Московское княжество, О., по-видимому, удалось добиться признания своего верховенства над Смоленском и утверждения власти в Брянске, к-рый признал церковную власть митр. Литовского *Романа* и стал использоваться как база для литов. походов на черниговские земли. Однако уже в сер. 60-х гг. XIV в. Смоленск выступил против О., так что осенью 1365 г. О. вынужден был осаждать его. К нач. 70-х гг. XIV в. московское влияние распространилось на правителей Верховских княжеств (Новосиль, Оболенск, Таруса), а также Брянского княжества. В 1372 г. вел. кн. Смоленский Святослав (Севастиан) Иоаннович выступал на стороне О. в перемирной грамоте с вел. кн. Владимирским св. *Димитрием Иоанновичем*, в нач. 1375 г. сын вел. кн. Смоленского участвовал в походе кн. Кейстута и 4 сыновей О. в Ливонию. Однако уже летом и осенью 1375 г. племянник вел. кн. Смоленского кн. Иоанн Васильевич ходил вместе с вел. кн. Владимирским *Димитрием Иоанновичем* на Тверь, в московско-тверском договоре вел. кн. Святослав Иоанно-



Поход
вел. кн. Литовского Ольгерда на Москву,
поражение московского сторожевого полка
на р. Тростне в 1368 г.
Миниатюра
из Лицевого летописного свода.
70-е гг. XVI в.
(БАН. 31.7.30.1. Л. 601 об.)

вич был отнесен к союзникам московских князей, а смоленские волости вскоре подверглись нападению войск О. В Брянске (а впоследствии и в Смоленске) была признана церковная власть митрополита Киевского и всея Руси свт. *Алексия*.



Осада Волока (Ламского)
вел. кн. Литовским Ольгердом
и его союзниками в 1370 г.
Миниатюра
из Лицевого летописного свода.
70-е гг. XVI в.
(БАН. 31.7.30.1. Л. 616 об.)

В кон. 60-х гг. XIV в. О. вмешался в противостояние Московского и Тверского великого княжеств. После того как блгв. вел. кн. Тверской *Михаил Александрович* был аресто-

ван в Москве в нарушение гарантий безопасности, а на его владения был совершён поход, Михаил Александрович бежал к О., женатому на его сестре, и просил помощи. В результате осенью 1368 г. О. с большим войском (в него входили его сыновья и брат Кейстут, сын последнего *Витовт* «и вси князи Литовьстии», Михаил Александрович и силы Смоленского вел. княжества) подступил к юго-зап. рубежам Московского княжества. Вел. кн. Владимирский *Димитрий Иоаннович*, не успев собрать войско, вместе с двоюродным братом, серпуховским кн. Владимиром Андреевичем, и митр. *Алексием* укрылся в недавно отстроенном белокаменном Московском Кремле. О. разбил отряд стародубского кн. *Симеона Димитриевича Крапивы*, прошел через союзное московским князьям Оболенское княжество, убив его правителя — кн. *Константина Юрьевича*, а 21 нояб. 1368 г. на р. Тростне нанёс поражение московскому сторожевому полку. Путь на Москву был открыт, но 3-дневная осада Московского Кремля окончилась безрезультатно: О. ограничился разорением окрестностей и вынужден был отступить. Следствием похода стали серьезные политические уступки, сделанные московскими правящими кругами вел. кн. Тверскому *Михаилу Александровичу*.

В 1369–1370 гг. вел. кн. *Димитрий Иоаннович* попытался взять реванш: он укрепил свои позиции в Новгороде и Пскове, совершил походы на Брянское княжество и союзное ВКЛ Смоленское вел. княжество, в результате к-рых под его контролем оказались территории в бассейне верхней Оки с Мценском и Калугой. После того как в авг. 1370 г. москвичи разорвали мирный договор с Тверским вел. княжеством и начали против него боевые действия, вел. кн. *Михаил Александрович* вновь обратился за помощью к О. (одновременная попытка вел. кн. Тверского заручиться поддержкой ордынского темника *Мамай* успеха не принесла). Несмотря на активизацию борьбы ВКЛ с Тевтонским орденом, а также с Польшей и Венгрией за Волынь, в нояб. 1370 г. О. в сопровождении вел. кн. Тверского, а также вел. кн. Смоленского *Святослава Иоанновича* подошел с войсками с запада к границам Московского княжества. После неудачной

осады Волока (Ламского) войска О. 6 дек. 1370 г. подступили к Москве и начали осаду Кремля, оборону которого возглавлял вел. кн. Димитрий Иоаннович. Одновременно в Перемышле, южнее Москвы (ныне село в Калужской обл.), находился серпуховской кн. Владимир Андреевич с войском, к которому вскоре присоединился Пронский вел. кн. Владимир Ярославич (Димитриевич) с рязанской «ратью». Это заставило О. заключить 14 дек. перемирие (вскоре скреплено браком дочери О. и кн. Владимира Андреевича) и уйти в ВКЛ.

После того как хан Мамаевой Орды Мухаммед-Булак летом—осенью 1371 г. подтвердил Димитрию Иоанновичу его ярлык на вел. княжение Владимирское, ВКЛ вновь выступило на стороне вел. кн. Тверского Михаила Александровича (в нач. 1371 также получившего от Мухаммеда-Булака ярлык на вел. княжение Владимирское), возобновившего военные действия против вел. кн. Владимирского и его союзников. Весной 1372 г. кн. Кейстут, полоцкий кн. Андрей Ольгердович и др. литов. князья разорили окрестности Переяславля (Залесского), а затем совместно с вел. кн. Тверским, захватившим до этого Дмитров, совершили удачный поход на Кашин. В июле 1372 г. вел. кн. Михаил Александрович объединился под Любутском на Оке с О., выступившим в очередной поход вместе с вассалами и союзниками. Однако туда же вскоре подошел с войском вел. князь Владимирский. В результате О., не решившись на сражение, через послов заключил перемирие на срок с 1 авг. по 26 окт., по условиям к-рого вел. кн. Димитрий Иоаннович возвращал ВКЛ Ржеву Володимерову, а О. обещал не вмешиваться в москво-тверские отношения и не поддерживать вел. кн. Михаила Александровича в борьбе за вел. княжение Владимирское.

Важнейшим направлением деятельности литов. князей в Юж. Руси была борьба за галицко-волинское наследство с Польшей и Венгрией (при участии Орды), начавшаяся после смерти последнего галицко-волинского князя Юрия II (Болеслава) в марте 1340 г. (о дате смерти см.: *Bieniak J. Wygaśnięcie książąt halicko-włodzimierskich // Aetas media, aetas moderna: Studia ofiarowane prof. H. Samsonowiczowi w 70 rocznicę*

urodzin. Wars., 2000. S. 392), в к-рой, однако, О. лично не участвовал, а все действия координировал Кейстут. Имя О. как вел. князя упоминается в польско-литов. договоре 1352 г., по к-рому за Польшей закреплялись Люблинская и Львовская земли, а за ВКЛ — Владимирская, Луцкая, Белзская, Холмская и Берестейская земли; Кременецкая вол. под властью кн. Юрия Наримановича оставалась нейтральной. Также О. участвовал в заключении польско-литов. «вечного мира» осенью 1366 г. Под верховную власть кор. Казимира III переходила Холмско-Белзская земля кн. Юрия Наримановича, при этом король отказывался от владений Кейстута (Дорогичин, Берестье) и О. (Кобрин). Согласно заключенному примерно в то же время договору кор. Казимира III и кн. Любарта Гедиминовича, Польша получила Владимирскую землю без восточных волостей, а кн. Любарт — Луцкую землю без юго-зап. (кремenceцких) волостей.

Меньше известно о распространении власти литов. князей на Киевскую землю и Подолье, отразившемся в известном требовании на переговорах с имп. Карлом IV в 1358 г. о крещении: «Вся Русь должна принадлежать литовцам» (SRP. 1861—1874. Bd. 2. S. 80). Киев находился под верховной властью ВКЛ уже к 1331 г. К 50-м гг. XIV в. было достигнуто определенное равновесие интересов литов. властей и населения Киева: если в 1354 г., когда туда прибыл поставленный Тырновским патриархом кандидат О. митрополит Литовский, «не приаши его киане» (ПСРЛ. Т. 15. Вып. 1. Стб. 61), то в 1359 г. О. удалось арестовать прибывшего в Киев митр. Алексия, а Роман пытался осуществлять там митрополичьи функции. Практика выделения княжеских столов в рус. землях сыновьям О. от 1-го брака подтверждает, что кн. Владимир Ольгердович вокняжился в Киеве в правление отца в ВКЛ, однако точная дата этого события неизвестна.

На Подолье сыновья кн. Корьята (Михаила) Гедиминовича утвердились, по всей видимости, без помощи ВКЛ, по соглашению с Ордой, на что указывает документально зафиксированная практика выплаты дани татарам. Вопреки утверждению позднейшей летописной «Повести о Подолье», роль сражения на Синеи Воде (р. Синюха) в 1362 г. в ус-

тановлении власти сыновей Корьята на Подолье остается неясной.

В отношениях ВКЛ с Ордой при О. чередовались периоды сближений и военных конфликтов; судя по всему, в правление О. сложилась известная по позднейшим источникам система зависимости южнорус. владений Гедиминовичей от Орды, однако гипотеза о существовании ярлыка на южнорус. земли, выданного О. ханом Мамаевой Орды Абдуллою (Абдуллахом) (Ф. М. Шабульдо), не находит серьезных подтверждений в источниках.

Укрепляя свое влияние на вновь присоединенных рус. землях, О. сажал там на княжение своих сыновей от 1-го брака: помимо Киева в Полоцк — Андрея (между 1348 и 1350), в Ратно на Волини — Феодора, в Брянск — Димитрия. Своих старших дочерей О. выдал замуж в рамках реализации династической политики: неизвестную по имени — за кн. новосильского Иоанна (до 1370), Аграфену (Агриппину) — за кн. городецкого Бориса Константиновича (окт. 1352; см.: Там же), Кенну (в крещении Иоанна) — за внука польск. кор. Казимира III и сына поморского кн. Богуслава V кн. Казимира (Казька) (1359), с 1370 г. князя добжинского, с 1374 г. князя слупского, Евфросинию (существуют и др. версии ее происхождения) — за вел. кн. Рязанского *Олега (Иакова) Иоанновича* (не ранее 1364), Феодору — за кн. карачевского Святослава Титовича (1370?), Елену (в монашестве Евпраксия) — за кн. серпуховского Владимира Андреевича Храброго (зимой 1371/72, вероятно после 30 дек.; см.: Там же. Стб. 99).

Религиозная политика. О., как и его отец, род. язычником и оставался им до самой смерти. Соответствующие характеристики давали ему современники: рус. летописи называют его «зловрым, безбожным, нечестивым» (вариант — «льстивым») (Там же. Т. 4. Ч. 1. С. 305; Т. 15. Вып. 1. Стб. 117), в патриарших посланиях он именуется «нечестивым и огнепоклонником» (*ἀσεβεις τε καὶ προσοῦτρας — Miklosich, Müller. Vol. 1. N 151; РИБ. Т. 6. Прил. Стб. 41–42 (ср.: Стб. 197–198)*), в «Ромейской истории» *Никифора Григория* — «чуждым, воздающим служебное почитание солнцу» (*ἀλλ' ἐστὶν ἀλλοτριόφρων τε καὶ τοῦ ἡλίου τοῦ της λατρείας σέβας νέμων μὲν — Niceph. Greg. Hist. 1829. Vol. 3. P. 517–518*);

лат. и нем. хроники именуют О. «королем неверных». О принадлежности О. к язычеству свидетельствует и его распоряжение (1347) казнить Виленских мучеников *Антония, Иоанна и Евстафия*, образ жизни которых разительно отличался от принятого О. и его окружением. Это распоряжение скорее всего объяснялось стремлением О. пресечь укоренение и распространение христианства среди его приближенных литовцев. Возможно, с деятельностью О. связано мученичество францисканцев, убитых в Вильно в 1369 г., в период активной миссионерской деятельности братьев этого ордена, поощряемой папой Римским *Урбаном V*.

В 1338 г., заключая договор с Ливонским орденом и Ригой, О. вместе с витеблянами целовал крест. Однако присягать на христ. святынях при заключении договора мог не только христианин, но и язычник: так, по свидетельству Менандра Протектора, в 582 г. при заключении договора с визант. императором аварский каган Баян I сам попросил принести присягу на Библии (*Rowell*. 1992. P. 147–148). В этом эпизоде очевидно и проявление роли правосл. жителей Витебска в политической жизни своей земли. Характерно, что один из старших сыновей О. — Андрей Ольгердович, отправленный на княжение во Псковнск. годами позднее, был крещен лишь там по настоянию псковичей, «так о бѣше имяя ему молитвеное, а еще бѣ не крещень» (ПсковЛет. Вып. 1. С. 18–19; ср.: Вып. 2. С. 24–25, 95–96). Исключительно под своими христ. именами известны сыновья О. от 1-го брака, которым принятие Православия облегчало вокняжение на рус. землях; языческие (литовские 2-корневые) имена сыновей О. от 2-го брака, не получивших столов при жизни отца, зафиксированы достаточно ранними источниками.

Некоторые источники кон. XV — нач. XVI в. приписывают О. правосл. имя: помяник Киево-Печерской лавры именует его Димитрием, а «Послание Спиридона-Саввы», «Сказание о князьях Владимирских» и родословия литов. князей — Александром, в схиме Алексием. Однако эти свидетельства нельзя считать достоверными: ранние источники их не только не содержат христ. имени О., но и прямо противоречат указанию на его возможное крещение.

Неоднозначны и данные М. Стрыйковского, к-рый писал, что в 1573 г. видел портрет О. и кнг. Ульяны Александровны в церкви в верхнем замке Витебска (*Stryjkowski M. Kronika Polska, Litewska, Żmódzka i wszystkiej Rusi. Warsz., 1846. Ks. 2. S. 58*). В др. труде он называл О. языческим правителем (*Ibid. S. 57; Idem. O początkach, wywodach, dzielnościach, sprawach rycerskich i domowych sławnego narodu litewskiego, żemowjdzkiego i ruskiego, przedtym nigdy od żadnego ani kuszone, ani opisane, z natchnienia Bożego a uprzejmie pilnego doświadczenia / Oprac. J. Radziszewska. Warsz., 1978. S. 293*). Т. о. О. вписывался в историческую память рус. общества ВКЛ, становился для него «своим»; одновременно возвеличивался тверской княжеский дом, из которого происходила Ульяна Александровна.

Политика О. по отношению к православной Церкви была подчинена укреплению его власти на русских землях. К моменту вокняжения О. Литовская митрополия, созданная при кн. Гедимине, вдовствовала (*Цукерман*. 2014. С. 149–152). В 1352 г., когда митрополит Киевский и всея Руси свт. *Феогност* уже был болен, О. отправил на поставление в К-поль своего кандидата — Феодорита, но патриарх *Каллист I* отказался его поставить, тогда Феодорит получил поставление от патриарха Тырновского Феодосия II, враждебного по отношению к К-полю (впрочем, неясно, с каким титулом — митрополита всея Руси или только Литовского). Феодорит пытался действовать в Киевской епархии и распространить церковную власть на Новгород, но был низложен и отлучен новым патриархом К-польским *Филофеем Коккином*. В 1354 г. патриарх Филофей и члены Синода утвердили перемещение свт. Алексия, к-рого митр. свт. Феогност избрал своим преемником, с Владимирской епископской кафедры на митрополию и формально санкционировали осуществленный ранее перенос резиденции митрополита Киевского из Киева во Владимир. В 1355 г. вернувшийся на Патриаршую кафедру Каллист I поставил митрополитом Литовским Романа — кандидата О., родственника его жены, кнг. Ульяны Александровны. При этом, согласно «Ромейской истории» Никифора Григоры, О. требовал поставить Романа митро-

политом всея Руси, обещая в таком случае креститься в Православие. Эти притязания поддерживал и сам Роман, к-рый одновременно с Алексием отправил посольство к епископу Тверскому с требованием церковной дани. В результате разбирательства с личным участием обоих митрополитов в К-поле в 1355 г. были разграничены пределы митрополий: митр. Роман был признан митрополитом Литовским, за ним оставлены епархии Полоцкая и Туровская с Новгородком (ныне г. Новогрудок в Белоруссии), а также епископии «Малой Руси» — Владимиро-Волынская, Холмская, Галицкая и Перемышльская; другая часть Руси, включая Киев, была оставлена митр. свт. Алексиею. Однако митр. Роман, вернувшись из К-поля, нарушил соборное деяние: начал титуловаться митрополитом Киевским и всея Руси, «занял Киев и стал здесь священнодействовать, совершая и некоторые другие дела, своиственные настоящему архиерею, и не только здесь, но и в Брянске» (*Miklosich, Müller. Vol. 1. N 185. P. 435; РИБ. Т. 6. Прил. Стб. 87, 88*). Его действиям способствовало то, что в 1359 г. свт. Алексей, в разгар литовско-московской войны за Смоленск отправившийся в Киев, был там арестован и смог бежать в Москву лишь в 1360 г. В 1361 г. патриарх Каллист I подтвердил соборное деяние 1355 г. и для его реализации отправил на Русь диак. Георгия Пердикку. Единство митрополий было восстановлено патриаршим актом Каллиста I лишь в 1362 г., после смерти Романа. Вновь сменивший Каллиста I патриарх Филофей Коккин (1364–1376) в целом поддерживал свт. Алексия, однако в последний момент отказался утвердить акт о восстановлении единства Русской митрополии, согласно к-рому литов. епархии переводились в юрисдикцию митрополита Киевского, «чтобы Литовская земля ни под каким видом не отлагалась и не отделялась от власти и духовного управления митрополита киевского»; согласно выводу Ж. Даррузеса, это произошло в июне 1370 г., поскольку перечеркнутый акт переписан той же рукой, что и послания этого времени (*Miklosich, Müller. Vol. 1. N 270; РИБ. Т. 6. Прил. С. 91–98; Darrouzès J. Le registre synodal du patriarcat byzantin au XIV^e siècle. P., 1971. P. 53, 351, 370. Suppl. 35; Мейендорф. 2000. С. 466; ранее акт*

относился к 1364). На этом решении сказалося то обстоятельство, что свт. Алексей по-прежнему не мог посетить ту часть митрополии, которая находилась под властью О. В свою очередь О., вызвавший такую ситуацию своими действиями, использовал ее как предлог для выдвижения требований поставить очередного литовского митрополита. Положение в церковной жизни Вост. Европы осложнялось тем, что во время конфликта вел. кн. Владимирского Дмитрия Иоанновича с вел. кн. Тверским Михаилом Александровичем и О. митр. Алексей занял промосковскую позицию, отлучив от Церкви князей, перешедших на сторону О. вопреки крестному целованию (среди них — вел. кн. Смоленский Святослав Иоаннович), и самого вел. кн. Тверского Михаила Александровича. В очередной раз соответствующие претензии О. были высказаны в его послании патриарху Филофею Коккину, написанном, вероятно, в 1370 г. (по Р. А. Беспалову). В послании, сохранившемся в греч. переводе, О. титуловался «василевсом» (по всей видимости, в древнерус. оригинале стоял титул «царь»), жаловался на нападения вел. кн. Владимирского Дмитрия Иоанновича и его союзников, которым потворствовал митр. Алексей, и требовал поставить митрополита на Киев, Смоленск, Тверь, Мал. Русь, Новосиль и Н. Новгород. Первоначально патриарх Филофей подтвердил отлучение, наложенное митр. Алексием на князей — союзников язычников-литовцев, и потребовал их исправления и союза с вел. кн. Дмитрием Иоанновичем, адресовав особую грамоту вел. кн. Смоленскому Святославу Иоанновичу. Лишь после протеста О. патриарх в сент. 1371 г. снял отлучение с тверских князей, перенес рассмотрение дела в патриарший суд. Впосл. патриарх стал требовать от Алексея примирения с О., последний настойчиво призывал Алексея прибыть в Киев, от чего тот отказывался. Выходом из этой ситуации стало очередное постановление отдельного митрополита на владения О.

В 1374 г. для разбора московско-литов. конфликта в церковной сфере патриарх Филофей Коккин направил в Москву и ВКЛ своего посла (буд. святителя) *Киприана*. В ВКЛ, по свидетельству соборного опреде-

ления 1380 г., Киприан «сближается с литовским князем и со всеми его [советниками], вступает с ними в столь тесный союз, что они стали смотреть на него как на второго Романа» (РИБ. Т. 6. Прил. 30. Стб. 169–172). При этом О. угрожал обратиться своих правосл. подданных в католицизм, что должно было произвести особенно сильное впечатление в свете учреждения католич. архиеп-ства с центром в Галиче и проводившихся тогда очередных переговоров о католич. крещении ВКЛ (*Jurek*. 2013). В результате 2 дек. 1375 г. Киприан был поставлен во митрополита Киевского и Литовского, с тем чтобы после смерти престарелого Алексея занять его кафедру и объединить под своей церковной властью Русскую митрополию. Одновременно в 1374 г. состоялась канонизация Виленских мучеников Иоанна, Антония и Евстафия.

Переговоры о крещении ВКЛ по католическому обряду неск. раз вел. гл. обр. кн. Кейстут, тогда как О. участвовал в них или санкционировал их как вел. князь. Так, в 1349 г. посредником в переговорах между литов. князьями и Папским престолом выступил польск. кор. Казимир III. Переговоры прервались, когда Казимир III выступил в поход на Волинь. В 1351 г. на переговорах с венг. кор. Людовиком I (Лайошем I Великим), во время его похода на Берестье, Кейстут согласился креститься со всем народом и пообещал помогать венг. королю, если Венгрия и Польша вернут ВКЛ земли, захваченные орденом, и будут защищать ВКЛ от ордена и татар. Кейстут, присягнув соблюдать эти условия, уехал из лагеря Людовика I, но обещаний так и не выполнил. В 1358 г. О. (не названный по имени «король Литвы») отправил в Нюрнберг к имп. Карлу IV своего брата (скорее всего кн. Кейстута; см.: *Nikžentaitis*. 1991. P. 7–8), к-рый заявил о намерении литовцев креститься. В ответ император отправил в ВКЛ посольство во главе с архиеп. Пражским Эрнестом, но требования литов. стороны на последовавших за этим переговорах оказались невыполненными: передать ВКЛ земли ордена, перевести орден в степь для защиты ВКЛ от татар, при этом орден не должен был иметь прав на Русь, но «вся Русь должна принадлежать Литве» (SRP. 1861–1874. Bd. 2. S. 80). Вопреки достигнутой догово-

ренности, литов. князь (вероятно, Кейстут) так и не прибыл во Вроцлав к 25 дек. 1358 г. для продолжения переговоров, а через послов потребовал от императора для начала передать ВКЛ земли ордена. В 1360 г. кор. Казимир III добился папского разрешения на уже заключенный брак своего внука, кн. Казимира (Казька), с дочерью О. Кенной (Иоанной). С этим браком польский король связывал надежды на крещение ВКЛ, однако Иоанна умерла в 1368 г. В 1373 г. переговоры о крещении ВКЛ пытался инициировать мазовецкий кн. Земовит III, чей сын Януш в это время женился на дочери кн. Кейстута Дануте (в крещении Анна). В результате папа Римский Григорий XI адресовал буллу О. и его братьям — князьям Кейстуту и Любарту. Переговоры при участии польск. и венг. королей продолжались до 1376 г., когда литовцы прервали их и напали на Польшу.

По свидетельству современника О., ливонского хрониста Германа из Вартберге (Германа Вартбергского), О. похоронен по языческому обряду: его тело было сожжено вместе с 18 конями и различными вещами (*Ibid*. S. 113).

Ист.: *Niceph. Greg. Hist.* Vol. 3; LECUB. 1855–1857. Bd. 2–3; *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae* / Ed. A. Theiner. R., 1860. Vol. 1; *Scriptores Rerum Prussicarum (SRP): Die Geschichtsquellen der preussischen Vorzeit bis zum Untergange der Ordensherrschaft* / Hrsg. Th. Hirsch, M. Töppen, E. Strehlke. Lpz., 1861–1874. Bd. 1–5; 1968. Bd. 6; *Czuczynski A.* Traktat książąt litewskich z Kazimierzem Wielkim z roku 1366 // *Kwartalnik Historyczny*. Lwów, 1890. R. 4. N 3. S. 513–515; *Сперанский М. Н.* Сербское житие литовских мучеников // *ЧОИДР*. 1909. Кн. 1. С. 1–48; *Розов В.* Українські грамоти. К., 1928. Т. 1: XIV в. і перша пол. XV в. № 3. 7; *Preußisches Urkundenbuch*. Marburg, 1960. Bd. 4; 1964. Bd. 4. Nachtz. / Hrsg. H. Koepfen; 1969. Bd. 5. Lfg. 1; Marburg, 1975. Bd. 5. Lfg. 3; Marburg, 1986. Bd. 6. Lfg. 1; Marburg, 2000. Bd. 6. Lfg. 2 / Hrsg. K. Conrad; *Grundmann H.* Das Schreiben Kaiser Karls IV. an die heidnischen Litauer-Fürsten 1358 // *Folia diplomatia*. Brno, 1971. Bd. 1. S. 89–103; *Karwańska J.* Złote bulle Karola IV w sprawie chrztu Litwy // *Cultus et cognitio: Studia z dziejów średniowiecznej kultury*. Warsz., 1976. S. 233–249; *RegPatr*. Vol. 1; *Bullarium Poloniae: Litteras apostolicas aliaque monumenta Poloniae Vaticana continens* / Ed. I. Sulikowska-Kuraś, S. Kuraś. R., 1982–1985. Vol. 1–2; *Baronas D.* Trys Vilniaus kankiniai: Gyvenimas ir istorija. Vilnius, 2000. P. 147–345; *Hunger*. Register. Bd. 2. 3; *Chartularium Lithuaniae res gestas magni ducis Gedeminne illustrans* / Ed. S. C. Rowell. Vilnius, 2004; *Jurek T.* Nieznany list kanonika Dobrogosta Nowodworskiego z 1376 roku: Z antecessorij unii polsko-litewskiej // *Między tekstem a znakiem: Prace ofiarowane prof. B. Trelińskiej w 70 rocznicę urodzin*. Warsz., 2013. S. 9–19; *Полоцкие грамоты XIII — нач.*

XVI в. / Подгот.: А. Л. Хорошкевич, С. В. Полехов и др. М., 2015. Т. 1. № 8.

Лит.: *Соколов П. П.* Рус. архирей из Византии и право его назначения до нач. XV в. К., 1913; *Chodynicki K.* Próby zaprowadzenia chrześcijaństwa na Litwie przed r. 1386 // *Przegląd Historyczny*. Warsz., 1914. T. 18. N 2. S. 215–256; *Paszkiewicz H.* Polityka ruska Kazimierza Wielkiego. Warsz., 1925. Kraków, 2002²; *idem.* Jagiellonowie a Moskwa. Warsz., 1933. T. 1: Litwa a Moskwa w XIII i XIV w.; *Kuczyński S. M.* Ziemię czernihowsko-siewierskie pod rządami Litwy. Warsz., 1936; *Kučas A. (Kučinskas A.)* Kęstutis: Lietuvių tautos gynėjas. Kaunas, 1938. Vilnius, 1988²; *Batūra R.* Lietuva tautų kovoje prieš Aukso Ordą: Nuo Batu antplūdio iki mušio prie Mėlynųjų Vandenių. Vilnius, 1975; *Ivinskis Z.* Lietuvos istorija: Iki Vytauto Didžiojo mirties. R., 1978. Vilnius, 1991²; *Кучкин В. А.* Рус. княжества и земли перед Куликовской битвой // Куликовская битва. М., 1980. С. 26–112; *он же.* К изучению процесса централизации в Вост. Европе: (Ржева и ее волости в XIV–XV вв.) // История СССР. М., 1984. № 6. С. 149–161; *он же.* Договорные грамоты моск. князей XIV в.: Внешнеполит. договоры. М., 2003; *Флорья Б. Н.* Литва и Русь перед битвой на Куликовом поле // Куликовская битва. 1980. С. 142–173; *он же.* Борьба моск. князей за смоленские и черниговские земли во 2-й пол. XIV в. // Проблемы ист. географии России. М., 1982. Вып. 2: Формирование гос. территории России. С. 58–80; *Mejendorff J.* Byzantium and the Rise of Russia. Camb., 1981; *он же (Mejendorff И., протопр.)*. История Церкви и восточно-христ. мистика. М., 2000; *Шабунько Ф. М.* Земли Юго-Зап. Руси в составе Вел. княжества Литовского. К., 1987; *он же.* Литовско-ордынский и польско-ордынский condominium в укр. землях в XIV в. // Сословия, ин-ты и гос. власть в России: Средние века и раннее Новое время. М., 2010. С. 492–508; *Łowmiański H.* Agresja zakonu krzyżackiego na Litwę w wiekach XII–XV // *Idem.* Prusy – Litwa – Krzyżacy. Warsz., 1989. S. 179–226; *Paravicini W.* Die Preussenreisen des europäischen Adels. Sigmaringen, 1989–1995. Tl. 1–2; *Nikžentaitis A.* Lietuvos užsienio politikos veiksmų programa XIV–XV a. I pusėje ir jos įgyvendinimas // *Lituanistica*. Vilnius, 1990. N 3. P. 31–40; *idem.* Lietuvos diplomatijos veikla Vidurio Europoje XIV a. VI dešimtmetyje // *Ibid.* 1991. N 2(6). P. 3–12; *idem.* Die friedliche Periode in den Beziehungen zwischen dem Deutschen Orden und dem Großfürstentum Litauen (1345–1360) und das Problem der Christianisierung Litauens // *JGO*. N.F. 1993. Bd. 41(59). S. 1–22; *Rozell S. C.* A pagan's word: Lithuanian diplomatic procedure 1200–1385 // *JMedH*. 1992. Vol. 18. P. 145–160; *Грушевський М. С.* Історія України-Руси. К., 1993². Т. 4; *Шевченко І. І.* Некоторые замечания о политике К-польского патриархата по отношению к Вост. Европе в XIV в. // Славяне и их соседи. М., 1996. Вып. 6. С. 133–139; *Tęgowski J.* Małżeństwo Każka Bogusławica z Kenna Olgierdówna i jego rola w politycznych planach Kazimierza Wielkiego // *Nomines et societas: Czasy Piastów i Jagiellonów*. Poznań, 1997. S. 125–133; *idem.* Pierwsze pokolenia Giedyminowiczów. Poznań; Wrocław, 1999; *idem.* Kilka słów o małżeństwach wielkiego księcia litewskiego Olgierda Giedyminowica // Україна: Культурна спадщина. Львів, 2011. Вип. 20: Actes testantibus: Ювілейний зб. на пошану Л. Войтовича. С. 646–654; *Русина О. В.* Україна під татарами і Литвою. К., 1998; *Błaszczak G.* Dzieje stosunków polsko-litewskich od czasów

najdawniejszych do współczesności. Poznań, 1998. T. 1; *Baronas D.* Trys Vilniaus kankiniai. Vilnius, 2000; *idem.* Lietuvių ir vokiečių taikaus bendravimo bruožai XIV a. karo sukūryje // *Lituanistica*. 2010. T. 56. N 1/4(79/82). P. 2–18; *Nikodem J.* Uposażenie młodszych Olgierdowiczów: Przyczynek do biografii Skirgielły // *Białoruskie Zeszyty Historyczne*. Białystok, 2001. N 15. S. 5–25; *idem.* Jedynowładztwo czy diarchia?: Przyczynek do dziejów ustroju Wielkiego Księstwa Litewskiego do końca XIV w. // *Zapiski Historyczne*. Toruń, 2003. R. 68. Zesz. 4. S. 7–30; *idem.* Zcignanie Jawnuty ze stolca wielkoksiążęcego w 1345 r. // *Zamach stanu w dawnych społecznościach*. Warsz., 2004. S. 359–374; *Rimša E.* Pieczęcie Olgierda, wielkiego księcia litewskiego – dane historyograficzne a rzeczywistość // *Heraldyka i okolice*. Warsz., 2002. S. 201–215; *Гудавичюс Э.* История Литвы с древнейших времен до 1569 г. М., 2005. Т. 1; *Wróbel D.* Kwestia krzyżacka a wschodnia polityka Kazimierza Wielkiego po roku 1343 // *Średniowiecze Polskie i Powszechne*. Katowice, 2007. T. 4. S. 136–187; *Хоруженко О. И.* «Первая Литовщина» в летописной статье 1368 г. // *Istorijos šaltinių tyrimai*. Vilnius, 2009. T. 2. P. 33–41; *он же.* О вероисповедании литовского вел. кн. Ольгерда // *Вестн. Екатеринбургской ДС*. 2016. Вып. 1(13). С. 11–29; *Lietuvos istorija*. Vilnius, 2011. T. 3: XIII a. – 1385 m.: Valstybės iškilimas tarp Rytu ir Vakarų; *Луцкевич О. В.* Ольгердиана: О некоторых фальсификатах и утраченных документах Вел. княжества Литовского (литовско-московских договоров 1340–1380-х гг.) // *Здабыткі*. Мн., 2011. Вып. 13. С. 87–108; *Ворошич В. А.* Княжение Ольгерда в Витебске // *Ukraina Lithuanica: Студії з історії Великого князівства Литовського*. К., 2013. Т. 2. С. 21–38; *Цемущаў В. М.* На ўсходняй мяжы Вялікага княства Літоўскага (ср. XIV – 1-я пал. XVI ст.). Смаленск, 2014; *Цукерман К.* Из ранней истории Литовской митрополии // *Беларускае Падзвінне: вопыт, метадыка і вынікі палявых і міждyscyп. даследаванняў*: Зб. навуц. артыкулаў II міжнар. навуц. канф. (Полацк, 17–18 красавіка 2014 г.). Наваполацк, 2014. С. 145–152; *Бесналов Р. А.* О письме Ольгерда патр. Филофею // *ДРВМ*. 2015. № 2(60). С. 49–62; *Petrauskas R.* Die Außenwelt der Gedinimiden: Formen und Möglichkeiten internationaler Politik der heidnischen Großfürsten Litauens in der zweiten Hälfte des 14. Jh. // *Akteure mittelalterlicher Außenpolitik: Das Beispiel Ostmitteleuropas*. Marburg, 2017. S. 53–68.

С. В. Полехов

ОЛЬГИ, СВЯТОЙ РАВНОАПОСТОЛЬНОЙ КНЯГИНИ, ОРДЕН, награда РПЦ, учрежденная Свящ. Синодом 27–28 дек. 1988 г., одновременно с *Андрея Первозванного орденом* и *Даниила, святого благоверного князя Московского, орденом*. Предназначен исключительно для награждения женщин за заслуги в сферах церковного, государственного и общественного служения, а также за труды на пользу ближних.

В дореволюционной России существовала награда, ставшая прообразом О. о. 21 февр. (6 марта) 1913 г. имп. мч. *Николай II Александрович*

учредил знак отличия св. равноап. кнг. Ольги (статут награды выпущен только 21 июля 1915), призванный отмечать «заслуги женщин на различных поприщах государственного и общественного служения, а равно и подвиги и труды их на пользу ближнего» (Награды РПЦ. 2001. С. 59). Этот знак отличия (2-я степень) был вручен лишь однажды, 2 апр. 1916 г., В. Н. Панаевой, к-рая потеряла в сражениях первой мировой войны 3 сыновей-офицеров, служивших в 12-м Ахтырском гусарском полку: ротмистра Б. А. Панаева (14 нояб. 1878 – 13 авг. 1914), штаб-ротмистра Г. А. Панаева (3 апр. 1880 – 29 авг. 1914) и ротмистра Л. А. Панаева (31 авг. 1882 – 19 янв. 1915); все трое награждены орденами св. Георгия 4-й степени посмертно.

О. о. имеет 3 степени, при награждении вручаются знак ордена и грамота. Носится на левой стороне груди, при наличии др. орденов РПЦ располагается вслед за *Иннокентия, святителя, митрополита Московского и Коломенского, орденом*. Размеры знаков ордена – 50×57×7 мм.

О. о. 1-й степени представляет собой золоченый 4-конечный крест, покрытый белой эмалью, к-рый накладывается на круг, образованный лавровым венком темно-синей эмали. В центре расположен медальон с погрудным изображением св. Ольги с 8-конечным крестом в правой руке, выполненным финифтью. Изображение окаймляется пояском, покрытым эмалью ультрамаринового цвета. По верхней части пояса следует надпись позолоченными буквами: «СВ. РАВНОАП. ВЕЛ. КН. ОЛЬГА». Внешние стороны креста оканчиваются 8-гранными стразами голубого цвета. В оглавии ордена находится корона. По диагонали креста, от круга до лаврового венка, располагаются граненые лучи из полированного металла. О. о. 1-й степени крестится с помощью булавки. 11 апр. 2006 г. по постановлению Синода было внесено следующее изменение в «Положение о наградах Русской Православной Церкви»: главам Церквей и главам гос-в ордена св. блгв. кн. Даниила Московского, прп. Сергия Радонежского, а также О. о. первых степеней могут вручаться на ленте. В этом случае вместе с орденом вручаются знак ордена, на котором изображена монограмма патриарха Московского и всея Руси,



Орден св. равноап. кнг. Ольги 1-й, 2-й и 3-й степени

лента и грамота. О. о. имеет ленту темно-синего цвета.

Знак О. о. 2-й степени выглядит аналогично знаку 1-й степени, но изготавливается из посеребренного мельхиора. Центральное изображение святой выполнено методом штамповки и позолочено; она обеими руками держит 8-конечный крест. О. о. 2-й степени крепится с помощью булавки.

Знак О. о. 3-й степени по виду аналогичен знаку 2-й степени, украшен только 1 стразом голубого цвета, расположенным в верхней части креста под короной. Центральное изображение св. равноап. Ольги выполнено методом штамповки и оксидировано, как и 4-конечный крест; крепление — булавка.

Ист.: Определения Святейшего Патриарха Пимена и Свящ. Синода от 27–28 дек. 1988 г. // ЖМП. 1989. № 3. С. 7–10; Награды РПЦ / Сост.: Н. Н. Лисовой. М., 2001; Определения Свят. Патр. Алексия II и Свящ. Синода от 11 апр. 2006 г. // ЖМП. 2006. № 5. С. 4–18; Щеголев К. А. Совр. награды России: традиции и преемственность. М., 2009.

О. В. Хабарова

ОЛЫГИНСКИЙ МОНАСТЫРЬ

[груз. ოლგის მონასტერი], жен., во имя вмц. Екатерины (в кон. XIX — XX в. освящен во имя равноап. Ольги) *Мцхетско-Тбилисской епархии Грузинской Православной Церкви*



Ольгинский монастырь.
Фото: vsemolitva.ru

жили руины храма большего размера. В 1892 г. работы по восстановлению малого храма были закончены, построены каменная звонница (рядом

(ГПЦ) (1892; с момента основания до 1917 — в составе *Карталино-Кახетинской (Грузинской) епархии* Грузинского Экзархата РПЦ); до нач. 90-х гг. XX в. — русский; единственный не закрывавшийся в Грузии в советское время жен. мон-рь. Расположен на склоне горы Саркинеги напротив г. Мцхета. Основан О. И. Горнич (род. в 1844 в семье дворянина, получила образование в Киеве), супругой инженера Горнич, который в 80-х гг. XIX в. руководил работами по проведению через Мцхету участка Закавказской железной дороги. Ему в награду выделили землю на склоне горы; осматривая территорию, инженер обнаружил в зарослях большой металлический крест. После проведения раскопок выяснилось, что крест венчает скрытую под землей церковь, к-рая сохранилась почти без повреждений. В храме обнаружили небольшую икону Божией Матери, ставшую местной святыней (от нее происходили чудеса — *Рафаил (Карелин)*. 2006. С. 86–87, 90–91). Научные изыскания позволили установить, что в древности (по мнению нек-рых исследователей, в IV в.) синайские монахи основали на этом месте скит во имя вмц. Екатерины (НА Грузии. Ф. 489. Оп. 1. Д. 57607. Л. 3).

После трагической кончины мужа в кон. 80-х гг. XIX в. (*Рафаил (Карелин)*. 2006. С. 90–91) Горнич решила основать здесь жен. мон-рь. Территория была расчищена, близ 1-й церкви обнару-

с храмом), 3 помещения для духовенства и 8 келий для монахинь, устроен колодез. 22 окт. церковь освятили экзарх Грузии архиеп. сщмч. *Владимир (Богоявленский)*, благочинный церквей груз. железной дороги свящ. И. Нанобашвили, настоятель мцхетского кафедрального собора *Светицховели* прот. И. Мревлишвили и представители мцхетского духовенства. Сохранились 1-я (1908) и 2-я (1914) описи имущества О. м.; книга доходов и расходов велась с 1914 г. Настоятельницей была назначена Горнич, к-рая управляла обителью, будучи послушницей. 13 нояб. 1911 г. благочинный мон-рей Вост. Грузии архим. *Антоний (Гиоргадзе)* постриг Горнич в монахини с оставлением ей прежнего имени — Ольга. В кон. 1915 г. в О. м. подвизались 16 чел.: настоятельница мон. Ольга, казначея Татьяна Вербицкая и 14 послушниц (НА Грузии. Ф. 489. Оп. 1. Д. 57648. Л. 282). По ходатайству в Синоде *Грузино-Имеретинской синодальной конторы* (31 марта 1916) и наместника на Кавказе вел. кн. Николая Николаевича (2 июля) Синод 11 авг. вынес распоряжение о предоставлении обители статуса жен. общежительного мон-ря с правом «иметь столько монахинь, сколько он сможет содержать на свои средства» (Там же. Д. 23188. Л. 2). 14 авг. Горийский еп. Антоний (Гиоргадзе) вновь освятил обновленную на средства гр. С. А. Олсуфьевой церковь О. м., мон. Ольга была возведена в сан игумении (ДВГЭ. 1916. № 17. С. 561–562). Монастырь окормляли как русские, так и груз. священники: Владимир Бедиашвили (17 мая 1911 — 24 июля 1912; НА Грузии. Д. 489. Оп. 1. Д. 57648. Л. 286), Андрей Самков (24 июля 1912 — окт. 1915; ДВГЭ. 1912. № 16. С. 4), Елевферий Сахвадзе (31 окт. 1915 — июль 1919; Там же. 1915. № 23. С. 5). Служили на грузинском и церковнослав. языках.

После восстановления автокефалии ГПЦ (12 марта 1917) рус. приходы Грузии, в т. ч. и О. м., были переведены в подчинение Кавказского Экзархата РПЦ (см. в ст. *Грузинский Экзархат Русской Православной Церкви*). Богослужение в О. м. стали совершать на церковнослав. языке. Монахини переживали давление со стороны груз. общественности: их называли черносотенцами, обвиняли в оскорблении груз. святынь и т. п., требовали от митр. Тифлисского

Леонида (Окротиридзе; в посл. католикос-патриарх всей Грузии) и Католикосского совета «принять меры» по их изгнанию из обители, о чем от имени общественности писал неизвестный автор под псевдонимом А. Могвтели (Сакартвело (Грузия); Газ. Тифлис, 1919. № 13. С. 4 (на груз. яз.)). В 20-х гг. XX в. в О. м. нашли приют насельницы закрывшегося рус. жен. мон-ря Мамкоди во имя вмч. Георгия. Одна из них, мон. Ангелина (в миру Анна Андреевна Кудимова, род. 6 дек. 1876, в 1910 приняла постриг), стала настоятельницей О. м. после кончины игум. Ольги (кон. 20-х гг. XX в.; похоронена в мон-ре). В тот период в О. м. несли священническое и духовническое послушание иером. Рафаил (Курдов) (нач. 20-х гг. XX в. — 25 окт. 1933; убит), из муж. мон-ря Дзегви во имя Св. Троицы, духовники Светицховели (окт. 1933–1935; Арх. Груз. Патриархии. Оп. 1. Д. 1646. Л. 33), иером. Фома (Манзук) из муж. мон-ря Бетанна (с 16 апр. 1935 временно, с 29 апр. 1936 постоянно, с введением в клир Светицховели, но 1943; Там же. Оп. 1. Д. 1630. Л. 126; Д. 1547. Л. 10).

Во время Великой Отечественной войны мон-рю помогали священники рус. происхождения, служившие в тбилисской рус. ц. во имя кн. Александра Невского. С намерением разрушить церковную жизнь в О. м. власти поселили здесь несколько курдских семей язычников-солнцепоклонников; кроме того, 2 янв. 1948 г. они потребовали от О. м. заплатить налог на недвижимость за 1946 и 1947 гг., затем — за период с 1944 г. Крупную сумму мон-рю пожертвовала Ставропольская епархия (часть денег была украдена начальником мхцетской почты), католикос-патриарх Грузии *Каллистрат (Цинцадзе)* неоднократно вступал в переговоры с властями о переселении курдов и отмене налоговых взысканий за прошлые годы, ввиду того что мон-рь истратил пожертвованные средства на ремонт зданий мон-ря, разрушенных курдами (письма католикоса-патриарха Каллистрата от 6 июня 1947, 10 янв. 1948). В апр. 1948 г. курды получили разрешение сельсовета жить в здании церкви и требовали от монахинь освободить ее (письма католикоса-патриарха Каллистрата от 28 апр. и 28 мая 1948). После вмешательства поверенного Мин-ва связи Грузийской ССР Я. З. Мониавы мон-рю переда-

ли оставшуюся часть пожертвованных денег и мон. Ангелина смогла на эти средства приобрести площадь для жилья курдов в др. месте (Арх. Груз. Патриархии. Оп. 1. Д. 2180. Л. 21–25; *Рафаил (Карелин)*. 2006. С. 115). 13 апр. 1954 г. в О. м. подвизались 17 чел.: настоятельница мон. Ангелина, 5 монахинь и 11 послушниц (ЦГА новейшей истории Грузии. Ф. 1879. Оп. 1. Д. 31. Л. 8). В этот период здесь служили игум. *Зиновий (Мажуга)*; 17 дек. 1943 — 18 янв. 1944, 1952–1953; Арх. Груз. Патриархии.



Настоятельница
мон. Ольга (Горнич).
Фотография. 10-е гг. XX в.

Оп. 1. Д. 2180. Л. 2–5, 47), архим. Феодосий (Лузгин; 18 янв. 1944–1952; Там же. Л. 12, 42), иером. Давид (Читишвили) из мон-ря *Шиомгвие*, иером. Парфений (Апциаури) из Светицховели, свящ. Стефан Прокопьевич Борисов (21 янв. 1954 — 17 июня 1955; ЦГА новейшей истории Грузии. Ф. 1880. Оп. 4. Д. 25. Л. 6), свящ. Инна Драгунов (17 июня — 14 окт. 1955; Там же. Ф. 1879. Оп. 1. Д. 32. Л. 20), иером. Рафаил (Карелин) (14 окт. 1955 — 12 авг. 1958; Там же. Ф. 1879. Оп. 1. Д. 32. Л. 2; Ф. 1880. Оп. 4. Д. 25. Л. 34).

Ежегодно на сырной седмице в О. м. жил католикос-патриарх *Мелхиседек III (Пхаладзе)*; 1952–1960), которого с мон. Ангелиной связывали десятилетия духовной дружбы. В 1955 г. он награждал мон. Ангелину золотым наперсным крестом и возвел в сан игумении. В 1959 г. предостоятелю поступил донос (очевидно, ложный) о том, что в О. м. его не поминают, т. о. не признавая власти ГПЦ над мон-рем. 8 сент. он издал

указ о закрытии обители и лишил сана игум. Ангелину, к тому времени парализованную († 4 марта 1960; похоронена перед храмом) (Арх. Груз. Патриархии. Оп. 1. Д. 2782. Л. 3; Личный архив митр. Кутаисско-Гаенатского епс-ва. Наума (Шавианидзе), хранится в семье). Однако О. м. не был закрыт, и в 1960 г. новый католикос-патриарх Грузии *Ефрем II (Сидамонидзе)*; 1960–1972) назначил настоятельницей О. м. мон. Валентину (Ливинскую). Игум. Пелагия (Булгак; род. в 1914 в Черниговском у., приняла постриг в 60-х гг. XX в.) стала последней русской настоятельницей О. м. В 1982 г. в мон-ре подвизались 7 чел. (ЦГА новейшей истории Грузии. Ф. 1880. Оп. 1. Д. 461. Л. 2). Насельниц О. м. с 70-х гг. XX в. окормлял свящ. Иоанн Жогин (убит в 1993) (Там же. Ф. 1880. Оп. 1. Д. 312. Л. 7; Цкаро (Источник); Ж. Тб., 1993/1994. № 24. С. 58).

После 1990 г. большая часть рус. насельниц покинула Грузию; в 1997–2000 гг. здесь служил иером. Андрей (Тариадис). В 2003–2010 гг. должность настоятельницы О. м. была вакантной. С 28 авг. 2010 г. О. м. управляет мон. Анна (Кардава); 12 дек. она была награждена золотым крестом и возведена в сан игумении. В О. м. подвизаются 10 монахинь, среди них одна русская — мон. Вера (Жигальцева; род. в 1935, в мон-ре с 50-х гг. XX в.), и неск. послушниц; служат 2 духовника: иером. Серафим (Джикия) и прот. Бакар Соселия.

Настоятельницы О. м.: игум. Ольга (Горнич; 1892 — кон. 20-х гг. XX в.), игум. Ангелина (Кудимова; кон. 20-х гг. XX в. — 8 сент. 1959), мон. Валентина (Ливинская Василиса Николаевна; 1960 — † 2 дек. 1972), игум. Пелагия (Булгак Параскева Игнатьевна; 1973 — † 2003), мон. Анна (Кардава Медея Миловна; с 28 авг. 2010). Лит.: *Рафаил (Карелин)*, архим. Тайна спасения. Тб., 2006. Т. 2 (на груз. яз.).

Диак. Георгий Мачуришвили

ОЛЬЕ [франц. Olier] Жан Жак (20.09.1608, Париж — 2.04.1657, там же), католич. свящ., деятель *Контрреформации* во Франции, основатель 1-й во Франции семинарии для католич. священников и об-ва священников св. Сульпиция (см. *Сульпициане*). Происходил из знатной семьи: 4-й из 8 детей Жака Олье де Верней, советника палаты прошений королевского дома и королевского радатчика милостыни, и его жены Мари Долю. В 1617 г. отец был назначен интендантом Лиона, и семья на



несколько лет переехала в этот город. Начальное образование О. получил в иезуитской коллегии (1617–1624). В 1620 г. он стал клириком. В 1622 г. познакомился с католич. св. *Франциском Сальским* (1567–1622), к-рый повлиял на решение О. стать священником. В кон. 1624 г. семья вернулась в Париж. В Аркурском коллеже (часть Парижского ун-та) под рук. свящ. Пьера Паде О. изучал классическую философию (преимущественно Аристотеля и Платона) и древние языки (древнегреческий и латынь). Получив в 1627 г. степень магистра искусств, он продолжил учебу на богословском ф-те Парижского ун-та. В 1630 г. получил степень бакалавра теологии.

Благодаря расположенности к семье франц. кор. *Людовика XIII* (1610–1643) О., будучи простым клириком, получил ряд доходных *бенефициев*, в т. ч. аббатство Нотр-Дам-де-Пебрак в Оверни (1625). Получаемые доходы и семейное положение не накладывали на него к.-л. служебных обязанностей и позволяли ему вести в Париже комфортную жизнь церковного бенефициария. Тем не менее, считая необходимым использовать имеющиеся у него знания для просветительских целей, время от времени О. выступал с проповедями. В конце учебы в ун-те О. оказался под духовным влиянием набожной католички Мари Руссо, вдовы парижского вино торговца Давида Руссо; она призвала его оставить светский образ жизни, не подобающий католич. клирику. Впосл. свое духовное обращение О. приписывал молитвам этой женщины.

В 1630 г. О. уехал в Рим, надеясь продолжить там образование, в частности приступить к изучению иврита. Однако после перенесенной болезни у него настолько ухудшилось зрение, что он не мог читать. В надежде на исцеление в кон. мая того же года он отправился в пешее паломничество из Рима в *Лорето* к санктuariю Дома Пресв. Богородицы, где не только получил исцеление, но и пережил духовный перелом, ставший началом его подвижнической жизни.

Получив известие о смерти отца, в 1631 г. О. вернулся в Париж. Первые месяцы по возвращении он пребывал в молитве и размышлениях. На Рождество он совершил исповедь всей жизни (особая форма ис-



Ж. Ж. Олье.

Гравюра из кн.:

Lettres spirituelles de M. Olier. P. 1672
(Б-ка католич. ун-та св. Павла, Чикаго)

поведи в католич. Церкви, обычно практикуется перед к.-л. серьезными событиями в жизни человека) и посвятил себя работе с необразованными людьми и бедняками: он толковал им католич. катехизис и готовил их к принятию таинств.

В нояб. 1632 г. О. решил принять сан священника. Его духовным наставником в это время стал католич. св. *Венсан де Поль* (1581–1660). В качестве послушания он поручил О. на нек-рое время отправиться в провинцию и вести катехизаторскую работу среди наиболее бедных слоев населения. По окончании этой непродолжительной миссии О. вернулся в Париж и получил благословение духовника на подготовку к рукоположению. После прохождения духовных упражнений, предшествовавших рукоположению, 12 марта 1633 г. О. был посвящен в субдиаконы (1-й старший чин клира, связанный с обязательным принесением обета безбрачия). 26 марта того же года рукоположен в сан диакона. 21 мая в часовне архиепископского дворца близ собора Нотр-Дам состоялось священническое рукоположение (его совершил Этьен де Пюже, титулярный еп. Дарданийский *in partibus infidelium* (1624–1643; еп. Марселя в 1643–1668). 24 июня О. отслужил 1-ю мессу в церкви кармелитского мон-ря Нотр-Дам-де-Шан (ныне в черте Парижа).

Летом 1633 г. Венсан де Поль начал проводить специальные рекол-

лекции (духовные упражнения) для священников — т. н. конференции по вторникам (*conférences des mardis*), ставшие важным шагом к появлению во Франции системы регулярного образования для подготовки католич. клира. О. был постоянным участником этих собраний.

В 1634 г. О. уехал в аббатство Нотр-Дам-де-Пебрак и занимался миссионерской работой в Оверни. Там он познакомился с настоятельницей мон-ря доминиканок в Ланжаке католич. блж. Аньес Галан (1602–1634; монашеское имя Агнесса Иисуса; беатифицирована папой Римским Иоанном Павлом II 20 нояб. 1994). По ее словам, еще до знакомства с О. ей явилась Пресв. Дева Мария и призвала молиться за «аббата Пебрака», миссия к-рого заключалась в создании во Франции системы семинарского образования для католических клириков. Осенью 1634 г. О. вернулся в Париж, где его духовником стал Шарль де Кондрен (1588–1641), католич. богослов, генеральный настоятель французских *ораториан*.

Себастьян Заме, еп. Лангра (1615–1655), хотел сделать О. своим преемником на епископской кафедре, его поддержал и Венсан де Поль. Однако Ш. де Кондрен, новый духовник О., решил, что такое назначение станет отказом от призвания, о к-ром говорила мон. А. Галан. О. прислушался к мнению наставника и отказался от епископской кафедры, пожелав остаться приходским священником и заниматься развитием католич. образования. В 1636 г. он вернулся к миссионерскому служению в Оверни, но из-за тяжелой болезни его пришлось прервать. Поправившись, в 1638 г. О. отправился в Клисон (близ Нанта, Бретань), где в качестве бенефиция он владел приоратом, однако по состоянию здоровья не смог продолжить просветительскую деятельность. Зимой 1639 г. он вернулся в Париж. В мае того же года кор. Людовик XIII предложил О. стать епископом-коадьютором Шалона (ныне Шалон-ан-Шампань; епископскую кафедру в то время занимал Анри Клос де Флэри (1624–1640)). И снова по совету духовника О. отказался от назначения.

С кон. 1639 до апр. 1641 г. он продолжал эпизодическую миссионерскую деятельность в Шартрском еп-стве, но главные усилия О. были



направлены на создание в Шартре семинарии, где могли бы получать образование кандидаты на священническое рукоположение. Однако открыть семинарию не удалось.

29 дек. 1641 г. в парижском предместье Вожирар (ныне в черте Парижа) О. вместе с католич. пресвитерами Франсуа де Коле (епископ Памье в 1644–1680) и Жаном дю Ферье основал об-во, целью к-рого было преподавание церковных дисциплин молодым людям, пожелавшим стать священниками. Настоятель прихода поддержал это начинание. Вскоре у О. появились первые ученики. Духовником созданного О. об-ва стал Грегуар Тарис, генеральный настоятель конгрегации *мавристов* (одна из основных задач членов этой конгрегации состояла в углубленном изучении гуманитарных дисциплин).

Вопреки желанием членов семьи, надеявшихся на получение О. более значимых постов в церковной иерархии, 25 июня 1642 г. он совершил обмен бенефициями: передал Жюльену де Фьеску приорат в Клисоне, получив взамен место настоятеля парижской ц. Сен-Сюльпис недалеко от аббатства Сен-Жермен-де-Пре. Приход находился в плачевном состоянии и на тот момент располагал лишь старой, относительно небольших размеров церковью. 11 авг. 1642 г. О. приступил к исполнению обязанностей сначала в качестве временно-го настоятеля, ожидая офиц. утверждения в должности. 15 авг., на праздник Успения, он обратился к прихожанам с 1-й проповедью. 4 нояб. 1642 г. состоялось торжественное вступление О. в должность настоятеля прихода.

Усилиями нового настоятеля приход Сен-Сюльпис был разделен на неск. округов, во главе каждого О. поставил викарного священника, задача к-рого состояла в том, чтобы как можно лучше узнать проблемы прихожан. В приходе открылись специальные катехизаторские центры, велась благотворительная деятельность. Одной из главных забот О. стало строительство храма, старый был слишком мал для прихожан. Используя свои связи в высших кругах общества, О. добился поддержки проекта строительства церкви, по размерам сопоставимой с собором Нотр-Дам. 20 февр. 1646 г. франц. кор. Анна Австрийская заложила 1-й камень церкви. Начатое при О. строительство завершилось к сер. XVIII в.

Став настоятелем прихода Сен-Сюльпис, О. продолжил деятельность по подготовке молодых людей к принятию священнического сана. Основанное в предместье Вожирар об-во переместилось на территорию прихода Сен-Сюльпис, на его базе было организовано об-во священников св. Сульпиция (*Societas Presbyterorum a Santo Sulpitio*). 6 сент. 1645 г. О. и его помощники подписали акт об основании об-ва. В сент. 1649 г. началось строительство здания для семинарии (на ул. Вьё-Коломбье; освящено 15 авг. 1651). В нояб. 1650 г. деятельность об-ва священников св. Сульпиция была одобрена франц. кор. *Людовиком XIV* (1643–1715).

13 марта 1651 г. О. представил генеральной ассамблее франц. духовенства проект создания семинарий в каждом диоцезе; предполагалось, что преподавать в этих образовательных учреждениях будут те священники, которые проходили подготовку у О. Опыт такой работы уже был: в 1649 г. открылась семинария в Нанте, в 1650 г. — в Вивье, в обоих учреждениях преподавали ученики О.

После перенесенного инсульта состояние здоровья О. резко ухудшилось, 20 июня 1652 г. он оставил должность настоятеля прихода Сен-Сюльпис (преемником стал его ученик Александр Ле Рагуа де Бретонвилье) и посвятил остаток жизни углубленной молитве; за ним было сохранено руководство семинарией и конгрегацией сульпициан. Второй инсульт в сент. 1653 г. привел к частичному параличу. Однако, несмотря на недуг, О. продолжал не только интенсивную молитвенную практику, но и по мере сил участвовал в управлении семинарией Сен-Сюльпис, а в качестве главы конгрегации сульпициан помогал в становлении др. семинарий. Для своих бывш. прихожан он написал неск. сочинений катехизического характера: «День христианина» (*La journée chrétienne*, 1655), «Христианский катехизис для внутренней жизни» (*Le catéchisme chrétien pour la vie intérieure*, 1656), «Объяснение ритуалов торжественной Мессы» (*L'explication des cérémonies de la grand'messe*, 1656), «Введение в добродетельную жизнь» (*L'introduction à la vie et aux vertus chrétiennes*, 1657).

О. похоронен в часовне семинарии Сен-Сюльпис. В 1795 г., во время Французской революции, его могила была разорена и останки бес-

следно исчезли (вероятно, перезахоронены на одном из кладбищ). В распоряжении конгрегации сульпициан осталась небольшая часть мощей О., ныне хранящаяся в качестве неофиц. реликвии в семинарии св. Сульпиция в парижском предместье Иси-ле-Мулино. В 1902 г. в правом нефце ц. Сен-Сюльпис в честь О. был открыт мемориал с его изображением.

Соч.: *Œuvres complètes de M. Olier, Fondateur de la Société et du séminaire de Saint-Sulpice* / Publ. J.-P. Migne. P., 1856; *L'Âme cristal: Des attributs divins en nous* / Éd. M. Mazzocco. P., 2008; *De La Création du monde à La Vie divine* / Éd. M. Mazzocco. P., 2009; *Des Angles: Fragrances divines et odeurs suaves* / Éd. M. Mazzocco. P., 2011.

Лит.: *Faillon É. M. Vie de M. Olier, fondateur du Séminaire de S. Sulpice*. P., 1841. 2 vol.; *Thompson E. H. The Life of J.-J. Olier, Founder of the Seminary of St. Sulpice*. L., 1885; *Icard H. J. Doctrines de M. Olier: Expliquée par sa vie et par ses écrits*. P., 1891; *Letourneau G. Le ministère pastoral de J.-J. Olier, curé de St.-Sulpice, 1642–1652*. P., 1905; *Pourrat P. Jean-Jacques Olier — fondateur de St.-Sulpice*. P., 1932; *Dupuy M. Se laisser à l'Esprit: Itinéraire spirituel de J.-J. Olier*. P., 1982; *Schmidt P. Pater J.-J. Olier (1608–1657): Gründer des ersten Priesterseminars: Ein Leben f. die Erneuerung und Heiligung des Priesterstandes*. Hauteville, 1990; *Pitaud B. Jean-Jacques Olier (1608–1657)*. Brux., 2017.

А. Г. Крысов

ОЛЬМЕКОВ РЕЛИГИЯ, система верований и практик, предположительно существовавшая у ольмек (название народа, от ацтекского «страна каучука»), как полагают, в древности заселявших юж. побережье Мексиканского залива. Название «ольмек» используется учеными для обозначения археологической культуры, существовавшей в период с 1600 г. до Р. Х. по 400 г. до Р. Х. на территории современных мексиканских штатов Веракрус и Табаско. Крупнейшие археологические памятники этой культуры — поселения Ла-Вента, Сан-Лоренсо, Трес-Сапотес. Сохранились монументальная архитектура (древнейший акведук Америки в Сан-Лоренсо) и скульптура, археологические свидетельства письменности (знаки-иероглифы на стелах, топограх-кельтах, масках и проч.), но обнаруженные в небольшом количестве тексты не удается расшифровать. Ольмеки занимались подсечно-огневым земледелием, ремеслом, торговлей, обрабатывали каучук. Религ. взгляды и социальная структура общества ольмек реконструируются по археологическим данным, погребениям, скульптуре и мелкой пласт-

тике. Закат цивилизации ольмеков ученые связывают с вулканической активностью, неурожаями, заболочением рек или миграцией новых агрессивных племен.

В 1869 г. стало известно о находке недалеко от сел. Трес-Сапотес (шт. Веракрус) огромной каменной скульптуры — «голова африканца». Обнаруженные даты, записанные иероглифами, известными по майяским источникам, и то, что ольмеки пользовались тем же календарем, что и майя, а также т. н. большая пирамида Ла-Венты стали основой спекуляций о майянском (или даже египетском) происхождении культуры ольмеков.

От культуры ольмеков сохранилось множество каменных (обсидиан, яшма, нефрит) и керамических фигурок, объединенных в следующие группы: реалистические младенцы; непропорциональные карлики и/или человеческие эмбрионы; люди, сочетающие антропоморфные черты с чертами птиц, зверей (часто из семейства кошачьих). Все фигурки выполнены в едином стиле, связанном с изображением ягуара (или ребенка-ягуара): опущенные уголки губ, миндалевидные раскосые глаза, «детское» лицо, расщелина в голове. Гигантские базальтовые головы мужчин с плоскими носами, раскосыми глазами, многие со сходными головными уборами, напоминающими шлемы (предположительно воины, вожди или игроки в мяч). Считается, что головы мужчин, наделенных индивидуальными чертами, со шкурой ягуара (символом власти) представляют правителей.

Археолог Р. Дил выделил 5 основных составляющих О. р.: священный космос; сверхъестественные существа (боги, взаимодействующие с людьми; шаманы или жрецы, служащие посредниками между людьми и богами); ритуалы, воспроизводящие устройство космоса; священные места, природные и рукотворные.

Пантеон. На основе исследования изображений П. Д. Джоралемон выделил антропоморфных андрогинных богов, сочетающих черты реальных и фантастических животных (др. исследователи оспаривают число и характеристики выделенных существ). Бог I — дракон, символ племенной элиты, чудовище с чертами крокодила, орла, ягуара, змеи, жабы, человека и др., связан с сель-

ским хозяйством, огнем, жизнью людей. Бог II — бог кукурузы, с произрастающими из головы растениями, часто сопровождает изображения правителей. Бог III — птица с чертами рептилии, управляет небом и солнцем, сопровождает изображения правителей. Бог IV — ребенок с чертами ягуара и с расщелиной в голове, в ряде случаев изображался мертвым, связан с плодородием. Бог VI с повязкой на глазах, возможно, является разновидностью бога кукурузы. Бог VII — пернатый змей, встречается редко, но из-за сходных изображений в позднейших цивилизациях вызывает внимание исследователей. Бог VIII — чудовищная рыба с устрашающим ртом, контролирует подземный мир, обнаруженные акулы зубы предполагают ритуалы в честь этого божества.

Наиболее важная и часто изображаемая пара — боги I и III (преобладает на изображениях в Ла-Венте, в т. ч. на алтарях), олицетворяющие, по Джоралемону, власть и плодородие. Боги II и IV связаны с урожаем: 1-й олицетворяет кукурузу, а 2-й — дождь по аналогии с мезоамериканскими культурами, в к-рых изображения, напоминающие ребенка или карлика, связаны с божествами дождя. Бог VI — весны и молодых побегов, бог VIII символизирует смерть, оба связаны с обновлением, смертью и возрождением.

Космология. Джоралемон выделил 3 характерных элемента О. р.: шаманизм (представление о централизованной космологии с 3 уровнями, связанными центральной осью, и о шамане как посреднике между ними); культ правителя (исключительность элиты становится предметом искусства и предположительно церемоний) и земледельческие культы богов из пантеона.

Основываясь на изображениях, ученые сделали вывод о существовании 3 миров, связанных между собой через реки и горы. Ольмекский дракон, чудовищная птица и рыба одновременно олицетворяют 3 части космоса — землю, небо и подземный мир. Также встречаются изображения людей в пещерах или выходящих из-под земли. Для всей Мезоамерики свойственны представления о пещерах как путях в подземный мир, вероятно, они иллюстрируют миф о происхождении человечества.

Обнаружены скульптуры, изображающие предположительно сово-

купление женщины и ягуара; при том, что черты ягуара есть у изображений вождя и ребенка, можно предположить наличие мифа о происхождении ягуаров-оборотней (гипотеза археолога М. Стирлинга). Этот миф может объяснять происхождение племени, вождя или появление шаманов.

Свидетельств о существовании в О. р. развитого класса жрецов нет. Гипотезы о том, что общество ольмеков теократическое, спорны, но безусловно жрецы входят в элиту (цари-жрецы). Предполагают, что в ритуалах жрецы использовали психоактивные вещества; так, в Сан-Лоренсо были найдены кости морской жабы, из которой добываются галлюциногены.

На основе археологических данных исследователи предполагают существование ритуалов в небольших храмах, рассчитанных на избранных, и ритуалов на обширных площадях — для всего города. Изображение бога воды на элементах дренажной системы и на резервуарах для воды указывает на их сакральное значение и дает повод к возникновению гипотезы о ритуальных омовениях или о том, что разводили священных животных — крокодилов. Находки человеческих костей (в т. ч. детских), а также игл и шипов ската для кровопускания предполагают практику человеческого жертвоприношения (в частности, приношения в жертву крови).

Ольмеки практиковали игру в мяч (в Сан-Лоренсо обнаружен стадион, в кладах — каучуковые мячи и «хомуты», к-рые носили игроки, есть и изображения игроков). Данных о том, что у ольмеков были правила и ритуальные игры, нет, но по сравнению со свидетельствами о наличии таковых у позднейших народов можно предположить подобное и у ольмеков.

В Ла-Венте в отличие от др. городов ольмеков обнаружены гробницы, видимо правителей: в захоронения помещались ритуальные топоры-кельты, украшения и драгоценности. По расположению украшений предположили возможное положение тела, но останки практически нигде не сохранились.

После обнаружения множества тайников-кладов в поселениях ольмеков исследователи отметили, что захоронение ценных объектов было важной частью ритуальной практики.



Так, крупный тайник I в Ла-Венте представляет собой котлован площадью 23 кв. м, перекрытый серпентиновыми блоками, поверх которых выложена мозаика в виде маски бога-ягуара, поверх нее выложен клад из каменных кельтов и зеркала. В таком виде клад был законсервирован. Др. тайник в Ла-Венте содержит композицию из 15 нефритовых и гранитной фигурок людей, окруженных вертикальными кельтами.

Протогорода ольмеков предположительно являлись как административными, так и религ. центрами. В структуре городов заложена симметрия, отражающая космологические представления, базальтовые головы окружают их и смотрят наружу, «охраняя» города. Пирамида в Ла-Венте (т. н. комплекс А) и фундамент храма в ольмекском г. Сасакагтла, обнаруженном в 2007 г., — наиболее известные крупные святилища. Кроме пирамиды комплекс может включать поле для игры в мяч, храмы и места для жертвоприношений.

Для ольмеков священными являлись природные объекты (пещеры, источники, горы и др.). Археологи обнаружили платформы, на к-рых, видимо, возводились храмы для почитания. Эль-Манати (шт. Веракрус) — святилище-болото, где в жертву приносили самые разные вещи, в т. ч. деревянные скульптуры, мячи и др. принадлежности для игр, ножи и топоры. В 60-х г. XX в. в пещерах были обнаружены наскальные росписи, видимо также связанные с религ. ритуалами.

Сравнение с доколумбовыми и современными индейцами, выявившее множество сходных черт с др. мезоамериканскими культурами (игра в мяч, крылатый змей, ягуар, употребление какао-бобов, священные комплексы с пирамидами и массивными скульптурами, пантеон антропоморфных и зооморфных богов, жертвоприношения), привело некоторых исследователей к мысли о том, что ольмеки — «материнская культура» для др. цивилизаций Мезоамерики. Джоралемон сформулировал «гипотезу преемственности», которая не предполагает ключевой роли ольмеков: он считает, что существовала общая база всех мезоамериканских культур, единый комплекс религиозных и космологических представлений. Наличие такой системы

позволяет, используя сравнительный метод и параллели из более поздних и более известных религиозных систем, в первую очередь — ацтеков и майя, составить представление о религ. взглядах др. народов, в частности ольмеков. Но все ученые согласны в том, что в наст. время археологических данных недостаточно для подтверждения или опровержения любой из гипотез.

Лит.: The Olmec World: Ritual and Rulership / Ed. M. D. Coe, R. A. Diehl. Princeton, 1995; Miller M. E. The Art of Mesoamerica: From Olmec to Aztec. L., 2001³; Diehl R. A. The Olmecs: America's First Civilization. L., 2004; Табаев А. В. Древние ольмеки: История и проблематика исследований. Новосибир., 2005; Pool C. A. Olmec Archaeology and Early Mesoamerica. Camb., 2007; Гуляев В. И. Древние цивилизации Америки. М., 2008; он же. История мезоамериканской археологии. М., 2010.

К. А. Колкунова

ОМ [санскр. аум; в графике деванагари обозначается лигатурой ॐ; также омкара, удгита, пранава мантра, мула мантра], священный звук или совокупность звуков, выступающие как концепция, инструмент, символ; важнейшая мантра в инд. религиях (*индуизм, буддизм, джайнизм, сикхизм*). Выражает полноту существования проявленной (физической) и идеальной (абсолютной) реальности. В текстах упанишад О.— сущность высшей реальности, одновременно отражение и суть сознания, *Атман* и *Брахман*. О. встречается как самостоятельно, так и в составе др. мантр. О. связан с категорией праны, «дыхания», или «жизненной силы». О. называют также «акшара», что означает среди прочего «буква», «знак алфавита», буквально — «непреходящий», «неизменный».

О. состоит из 3 фонем: «а», «у» и «м» (тройственность О. сопоставляется с трайвидьей и др. триадами), конечная нозализация, графически обозначаемая с помощью бинду, точки над строфой, интерпретируется как 4-й звуковой элемент, подобный «коридору», к-рый ведет производящего О. за пределы физической реальности, к *мокше* (освобождению). Несмотря на общий и абстрактный характер, О. тесно ассоциирован с культом *Ганеши*, что связано с тем, что О. и Ганешу всегда призывают в начале любого обрядового действия: пения мантры, гимна, произнесения священного текста, поклонения (пуджа), обрядов очищения (самскар), закладки здания, в на-

чале театрального представления, свадебного ритуала и т. д. Произнесением О. обозначают начало и конец всего действия. О. встречается в начале глав священных текстов, в йоге и практиках различных садхан используется как инструмент медитации.

Как концепция О. представлен в ведийских текстах шурути, прежде всего в «Самавед». В *брахманах* и *араньяках* О. встречается в значении священного знания как совокупный аналог всей *Веды*. Однако детально концепция О. разрабатывается в упанишадах («Мундака», «Мандукья», «Катха», «Шветашватара» и др.) и прежде всего в «Чхандогья упанишаде»: О.— сущность «Самаведы», звуковое и песенное представление веды (удгита), развивающееся посредством взаимоотношений между размером (чхандас) и мелодией (самана). В брахманах, араньяках и особенно в упанишадах, а затем и в философских сочинениях *веданты* рассматриваются происхождение, символизм, метрика, применение О. В «Айтарейя брахмане» (V 32) 3 фонемы «а», «у», «м» связаны с этапами создания мира, т. о., произнесение О.— призывание творческим силам мироздания. В брахманах О. сопоставляется (и соседствует, как в гаятри мантре) с тройственным возгласением «бхур-бувах-сваха», символизирующим единство и последовательность творения, или с манифестацией 3 сфер космоса (земной, воздушной и небесной). Др. значения О.: «время», «пространство», «мир за пределами солнца», «таинственное», «неизреченное», «знание», «речь», «бесконечность», «исток дыхания, жизни, всего сущего», «мир, вселенная», «Брахман и Атман», «исток всех музыкальных размеров», «высшая самость», «то, с помощью чего человек освобождается», «звучащая истина», «глубочайшее знание», «постижение», «согласие, восклицание «да!»». О. связан одновременно как с непостижимым, мистическим началом, с интуитивно обретаемым состоянием, благодаря благословию свыше, так и с регулярными практиками, прежде всего с занятием философией и искусством. Поскольку О. имеет звуковую природу, считается, что О. отражается в теле человека и в материальных предметах.

Музыкальная практика и прежде всего вокальное пение понимаются



как путь постижения высшего знания, сконцентрированного в О. Согласно «Айтарейя-араньяке», О. — пратигара, т. е. «согласие» с гимном. Метафорически О. сравнивается с луком, притом что душа и разум человека — это стрелы, а Брахман — цель. В «Катха-упанишаде» (I 2.15 — I 2.16), в диалоге между мальчиком Начикетой и царем загробного царства Ямой, концепция О. встречается в рассуждениях о природе человека, познания, о сущности Атмана и пути освобождения. Задача Веды сводится к достижению освобождения, когда человек сможет осмыслить прошлое и будущее, к-рое достигается посредством погружения, осмысления и постижения О., содержащегося в каждом подвижничестве (тапас). Одновременно провозглашается, что познание О. ведет к исполнению всех желаний. В «Чхандогья-упанишаде» (I 2) описывается магическая функция О.: распевание мантры представлено как средство победы дэвов над асурами. Произнесение О. несет просветление и сравнивается с появлением Солнца и светом. Структура О. описывается по известной в инд. религиозно-философской номенклатуре формуле «три плюс один». Тройственность О. сравнивается с 3 грамматическими формами времени — прошлым, настоящим и будущим, с 3 родами (мужским, женским и средним), с боже-ствами *Агни*, Ваю и Адитья, с богами Брахмой, Рудрой и *Вишну*, с 3 типами ведийских алтарей (гархапатия, дакшинагня и ахавания), с 3 жанрами ведийских текстов (рик, саман и яджус). В «Мандукья-упанишаде» О. предстает как акроним, где звук «а» — это апти (получение, достижение или адиматва, первенство); «у» — уткарса (возвышение, подъем) или убхаятва (посредничество); «м» — мити (становление, создание) или ми мишати (уничтожение, исчезновение). Четвертый элемент, выраженный посредством пазализации, оказывается запредельным состоянием — по ту сторону бытия.

В итихасе и пуранах О. — звуковое и абстрактное выражение абсолютного священного начала; так, в «*Бхагавадгите*» Кришна открывает себя среди прочих форм в О., в «Вайю-пуране» О. — это тримурти, Брахма, Вишну и Шива, в «Шива-пуране» О. — это сам Шива. В «Йога-сутрах» Патанджали О. связывается с практикой йоги.

В джайнизме О. называется парамештхи-мантрой или намокар, навкар-мантрой; делится на 5 частей и соответствует 5 св. личностям (парамештхи), первые 3 из них — учителя и наставники, арханты, ашири, ачарьи соответствуют долгому звучанию «а», «у» — упаджайя, готовящиеся к принятию аскезы и соблюдающие ряд обетов, и «м» — муни, «молчальники» или «аскеты». Три важные мантры джайнизма: состоящая из 6 слогов — «Ом намах сиддханам», двусложная — «Ом нхи» и односложная — «Ом».

В буддизме *ваджраяны*, как и в тантризме, О. — начало всех мантр и дхарани, символ целостности, бесконечности и религ. идеала. О. понимается как «лестница», движение по которой приводит адепта к обретению истинной реальности. Трехчастность О., т. е. 3 звука «а», «у», «м», символизирует тело, речь и мысль пробужденного и связывается с концепцией трикайя в буддизме. Самая распространенная мантра тибетского буддизма обращена к бодхисатве *Авалокитешваре* и звучит как «Ом мани падме хум».

Аналогом О. в сикхизме является понятие «эк онгкар», или «оанкар», известное по Гурбани (записи слов гуру) в значении «мула мантра» — как первый наам (священное имя, воззвание к речи) Единого Бога, как изначальное звучание мира, творение Всевышнего, или Вахегуру. Согласно поэтическим текстам в Ади-Грантх, онгкар — исток «гор и веков» (т. е. видимого ландшафта и невидимого времени), священного знания, благодаря к-рому люди достигают освобождения. При этом мн. сикхи считают онгкар иной, отличной от О. концепцией.

Знак О. представлен в иконографии Юж. и Юго-Вост. Азии, известен в письме Вост. Азии. Он встречается в разных графических системах: во всех алфавитах индийского письма, в тибетской, яванской и балийской графике. Изображение О. известно в эпиграфике, эмблематике (в частности, в гос. символике Таиланда и Камбоджи), нумизматике (встречается на монетах Индии, Шри-Ланки, в частности гос-ва Анурадхапура, с I в.). Как и свастика, О. встречается в рукописях, в храмовых рельефах, в схематическом виде представлен в изобразительном искусстве и в исполнительском — жестом рук.

Лит.: Gonda J. The Indian Mantra // Oriens. Leiden, 1963. Vol. 16. P. 244–297; Deussen P. Sixty Upanishads of the Veda. Delhi, 1980. Vol. 1; Lochtefeld J. Om // Idem. The Illustrated Encyclopedia of Hinduism. N. Y., 2002. Vol. 2: N–Z. P. 482; Wilke A., Moebus O. Sound and Communication: An Aesthetic Cultural History of Sanskrit Hinduism. N. Y.; B., 2011. P. 435–456; Mishra N. The Om Mala. New Delhi, 2018.

С. И. Рыжакова

ОМАН [Султанат Оман; араб. سلطنة عمان], гос-во в Юго-Зап. Азии, на востоке Аравийского п-ова. Граничит на северо-западе с *Объединёнными Арабскими Эмиратами* (территория к-рых отделяет основную часть О. от его эксклавов — Руус-эль-Джибаль на п-ове Мусандам и окр. Мадха; кроме того, под совместным управлением О. и ОАЭ находится небольшая территория, приграничная с эмиратом Аджман), на юго-западе — с *Йеменом*, на западе — с *Саудовской Аравией*. Значительная часть границы не демаркирована, особенно на западе, где она проходит по пустыне Руб-эль-Хали. Омывается на западе Персидским зал., на севере — Ормузским прол., на востоке — Оманским зал. Аравийского м. Включает ряд островов, в т. ч. обитаемых (Масира, Дайманият, Куриа-Муриа и др.). Площадь — 309,5 тыс. кв. км. Столица — Маскат (838 тыс. чел. с агломерацией, включающей Эс-Сиб, Баушар, Матрах; данные на 2015). Крупнейшие города (на 2013) — Салала (208 тыс. чел.), Сухар (135 тыс. чел.), Эс-Сувайк (135 тыс. чел.), Ибри (114 тыс. чел.), Эс-Сахм (109 тыс. чел.). Административно-территориальное деление: 11 мухафаз (провинций), подразделяющихся на 59 вилай (округов). Официальный язык — арабский; среди языков повседневного общения наряду с арав. диалектами арабского используют английский, хиндустани (хинди/урду), суахили и балочи. О. — член ООН, ЛАГ, МВФ, МБРР (1971), Организации исламского сотрудничества (1972; до 2011 организация «Исламская конференция»), Совета сотрудничества арабских государств Персидского залива (1981), ВТО (2000). **География.** Береговая линия Аравийского м. преимущественно выровнена, на значительном протяжении окаймлена коралловыми рифами. Берег Оманского зал. покрыт песчаными пляжами (за исключением района Маската с абразионными берегами и обрывами), берег Ормузского прол. сильно изрезан. Большую часть площади О.



занимает известняковое и песчаниковое Оманское плато (средняя высота 200–500 м) с вулканическими конусообразными поднятиями. На северо-востоке его обрамляют сложившиеся из известняка и серпентинитов Оманские горы (Джебель-эль-Хаджар) с обрывистыми склонами, каньонами, карстовыми провалами и пещерами. Они состоят из островершинных и скалистых хребтов Эль-Хаджар-эль-Гарби, Эль-Джебель-эль-Ахдар и Эль-Хаджар-эш-Шарки, к-рые полукругом возвышаются параллельно берегу Оманского зал. (наивысшая точка — гора Эш-Шам, 3350 м). Спускаясь на восток от их крутого подножия к морю, на северо-запад от Маската тянется узкая низменность Эль-Батина. Ее плодородные земли наряду с отрогами Джебель-эль-Хаджар столетиями служили очагом оседлого земледелия, основанного на развитой ирригации. Западная и южная подошвы массива Эль-Хаджар переходят в засушливые гравиевые и песчаные равнины Эз-Захиры, Эш-Шаркии и Эль-Вусты, к-рые смыкаются с грядами дюн Руб-эль-Хали (на западе) и с плато Дофар (на юге). Рек с постоянным течением нет; сухие русла

нерегулярно: на севере — гл. обр. зимой, на юге — летом; на равнинах — ок. 125 мм, в горах — до 500 мм в год.

Население составляет 4,6 млн чел. (оценка на 2017 г.), из к-рых 28% — мигранты из различных стран Азии (Индия, Пакистан, Бангладеш, Шри-Ланка, Филиппины). 80% населения — арабы (включая иммигрантов из Египта и Иордании). Большинство коренных оманцев сохранили родоплеменное самосознание и принадлежат к 2 конфедерациям — юж. хинави (или кахтани: племена аль-вахиба, бану-раваха, бану-рийам, аль-хиджрийин, бану-хасан и др.) и сев. гафири (или аднани: племена аль-джанаба, аль-каиин, ад-дару, бану-харрас, ас-сабийин и др.); особняком стоят зутут (предположительно цыганского происхождения). В портовых городах (прежде всего в столичной агломерации) исторически проживают многочисленные представители индоарийских (хиндустанцы, гуджаратцы, бенгальцы) и ираноарийских (персы, белуджи, пуштуны) этносов, а также банту (суахили), в большей или меньшей степени подвергшиеся арабизации. В горных местностях на юге сохранились районы компактного

(вади) наполняются водой после дождей. Растительность почти на всей территории пустынная и полупустынная; на высоте 1000–1500 м расположены участки листопадных лесов (оливы, монотека, додоней), ниже — редколесья с саваннами из акаций, прозописа, фи́ги и молочаев, выше — заросли можжевельников, часто с оливой; в руслах вади луга перемежаются с солончаками. Для плато Дофар эндемично ладанное дерево, с древнейших времен являвшееся одним из важнейших экспортных товаров О. Климат тропический, крайне жаркий и сухой, с частыми песчаными бурями, кроме побережья, где весьма высока влажность. В Маскате средняя температура янв. составляет +21 °С, июля — +32 °С; во внутренних районах континентальность усиливается. Осадки выпадают

расселения этносов, собирательно обозначаемых карави (носители языков махри, шахри, батхари, харсуси и хобьот юж. периферийной ветви семитской группы), на севере — кумзари (носители южноиран. языка — изначально среднеперсид. диалекта, видоизменившегося в араб. окружении).

По оценкам на 2017 г., прирост населения составил 2%, уровень рождаемости — 24 чел. на 1 тыс. жителей, уровень смертности — 3,3 чел. на 1 тыс. жителей, показатель фертильности — 2,8 ребенка на 1 женщину. В возрастной структуре: 30,1% — дети до 14 лет, 66,4% — лица в возрасте 15–64 лет, 3,5% — лица 65 лет и старше. Средняя продолжительность жизни — 75,7 года (мужчины — 73,7, женщины — 77,7). Средняя плотность населения — 10 чел. на 1 кв. км (на 2013 г. сконцентрировано гл. обр. в мухафазах Маскат, Сев. и Юж. Эль-Батина, Эд-Дахилия). Грамотность (оценка на 2015 г.) — 93% (мужчины — 96,6, женщины — 86). Доля городского населения — 78,5% (в основном сосредоточено в столичной агломерации, а также в Салале и Сухаре).

Государственное устройство. Форма правления — конституционная наследственная монархия. Султан одновременно является главой гос-ва, правительства (к-рое сам и назначает, но работу к-рого курирует вице-премьер), оборонного, внешнеполитического и финансового ведомств, а также главнокомандующим и директором Центрального банка. Верховным законосовещательным и представительным органом, предназначенным для осуществления связи верховной власти с подданными и для рассмотрения вопросов социального-экономического порядка, является 2-палатный парламент — Совет Омана (Маджлис Уман). Верхняя палата — Государственный совет (Маджлис ад-даула) — состоит из 83 членов, назначаемых султанским указом на 3 года. Нижняя палата — Совет шуры (Маджлис аш-шура) — консультативный орган, состоит из 84 членов, избираемых населением прямым голосованием на 4 года после того, как они были отобраны правительственным комитетом и утверждены султаном. Политические партии запрещены. Судебная власть представлена Верховным судом, адм. судом и сетью апелляционных судов.



ской миссии РЦА. В нояб. 1893 г. в Маскат прибыл П. Звермер (1869–1898) и арендовал на городском рынке лавку для

*Католическая
ц. апостолов Петра и Павла
в Маскате. 1995 г.*

Фото: osmccoman.com

распространения Библии. В 1894 г. РЦА взяла на себя финансирование и управление Арабской миссией, закрепившейся

в Маскате и впосл. в Матрахе. Миссионеры вели проповедь среди наиболее бесправных слоев населения (напр., африкан. рабов и вольноотпущенников) и периодически безуспешно пытались закрепиться во внутренних районах О. После смерти Звермера его работу в О. в 1899–1908 гг. продолжил Кантайн. С 1910 г. в Маскате служили и англикан. священники. Протестант. миссия занималась в основном медицинским обслуживанием и образованием, впосл. открыла госпиталь в Маскате, ставший центром христ. присутствия в стране (в 1957 при госпитале открыта часовня). В 1972 г. РЦА и Англикан. Церковь создали единую ПЦО; ее 1-м пастором в 1972–1979 гг. был Х. Стаал, представитель РЦА. Первым англикан. пастором ПЦО стал А. Гейтс (1978–1980). В нач. XXI в. ПЦО финансировала деятельность 16 миссионеров, а также 2 больницы и школы в Маскате.

Иудаизм. В О. до 70-х гг. XX в. действовали общины сефардов, ок. 1828 г. переселившихся в Маскат и Сухар из ирак. Басры.

Ислам является гос. религией. Господствующая община — ибадиты (представители умеренного течения в хариджизме). Их важнейшие духовные и интеллектуальные центры исторически сложились в оманских городах Назва и Эр-Рустак. Суннизм представлен мазхабами *ханбалитов* (включая *ваххабизм*) и *шафитов*, *шиизм* — крайним (*исмаилиты*) и умеренным (*имамиты*) течениями. Процентное соотношение членов различных направлений в исламе является спорным. Если официальные данные говорят о численном перевесе ибадитов (3/4 граждан, включая большинство племен обеих главных конфедераций), то независимые источники утверждают, что число

Религия. Согласно статистическим данным центра World Christian Database за 2017 г., 88,7% жителей О. исповедуют ислам (из них 75% — ибадиты), 5,3% — индуизм, 4,3% — христианство, 0,7% — буддизм, 0,56% — сикхизм, 0,3% — *бахай религию*. Атеистами, агностиками и представителями новых религ. течений (кроме бахаизма) являются 0,19% жителей. 790 чел. придерживаются традиц. верований.

Христиан насчитывается ок. 204 тыс. чел. Из них большинство — католики (144 тыс. чел.). Православные и представители Древних Восточных Церквей составляют 24,7 тыс. чел., протестанты — 17,2 тыс., представители обновленческих движений — 36,1 тыс., члены независимых христианских орг-ций — 20,4 тыс., христиане вне к.-л. христ. орг-ции — 3,6 тыс. чел. (по классификации World Christian Database).

Христианство исповедуют мигранты, гл. обр. из Южной и Юго-Вост. Азии (прежде всего индийцы и филиппинцы), а также из зап. стран, принадлежащие к более чем 50 различным деноминациям и 90 конгрегациям, представленным преимущественно в столице (ок. 50) и крупнейших портах — Сухаре и Салале.

Православие в О. исповедуют представители восточноевропейской и сиро-ливанской диаспор — прихожане неск. надомных церквей прихода в Маскате, находящегося в юрисдикции Багдадской и Кувейтской митрополии *Антиохийской Православной Церкви*.

Древние Восточные Церкви. Наиболее активны *Церковь Востока*, *Маланкарская Церковь* (приход в Маскате), *Сирийская яковитская Церковь* (в Салале), *Коптская Церковь* (в Маскате).

Католицизм. Римско-католическая Церковь является наиболее многочисленной христ. орг-цией в О. (ок. 3% населения). В юрисдикции апостолического викариата Юж. Аравии (центр — Абу-Даби, ОАЭ) на территории О. действуют 4 прихода: ц. св. апостолов Петра и Павла в Маскате (квартал Руви; 1-я церковь освящена в 1977, ныне действующая — в 1995), ц. Св. Духа в Маскате (квартал Гала; освящена в 1987), ц. св. Антония Падуанского в Сухаре (освящена в 1994, 1-я месса — в 1993), ц. св. Франциска Ксаверия в Салале (освящена в 1984).

Кроме того, с 2000 г. действует Сиро-маланкарское католическое сообщество (ок. 950 чел.; 4 общины при католич. церквях, а также община в Назве, не имеющая храма).

Протестантские церкви, деноминации и секты. Протестанты различных деноминаций составляют от 0,2 до 1,5% населения страны. Протестантская церковь в Омане (ПЦО; Protestant Church in Oman) является межденоминационной орг-цией, осуществляющей взаимодействие между Реформатской церковью в Америке (РЦА; Reformed Church in America) и англикан. Епископальной церковью в Иерусалиме и на Ср. Востоке, представленной в О. капелланством диоцеза Кипра и Персидского зал. На последнюю приходится наибольшее, по неофици. данным на 2015 г., количество обращенных в христианство оманских подданных-мусульман — ок. 200 чел. Два центра ПЦО находятся в Маскате, 1 — в Сухаре. В столице 4 англоговорящие общины, а также арабская, филиппинская и корейская общины этой орг-ции. Кроме того, в О. действуют Евангелическая христианская церковь Омана (Oman Evangelical Christian Church), межденоминационный Центр аль-Амана, Христианское братство Омана (Oman Christian Fellowship), братство «Хлеб Жизни» (Bread of Life Fellowship), общины адвентистов седьмого дня, Церкви Юж. Индии и др.

В 1884 г. на пути в Иран и Кашмир короткую остановку в О. совершил проповедник англикан. Церковного миссионерского об-ва Т. В. Френч (1825–1891). В февр. 1891 г. он прибыл в Маскат для создания постоянного миссионерского стана, но в мае умер от малярии. В том же году Маскат посетил Дж. Кантайн (1861–1940) — один из основателей Араб-

суннитов ($\frac{1}{4}$ племен гафири и $\frac{1}{6}$ племен хинави) и шиитов (большинство выходцев из Индии и Пакистана — исмаилиты, из Ирана и Бахрейна — имамиты) может в совокупности превышать половину населения страны. Доисламские пережитки наиболее заметны в верованиях южноарав. этнических групп карави, племен шиху и др.

Другие религии. Среди мигрантов, не принадлежащих к монотеистическим религиям, преобладают индуисты (из 2 индуистских храмов Маската один был построен в нач. XX в.), а также буддисты, сикхи, джайны и зороастрийцы, не имеющие собственных храмовых сооружений (все места отправления культа домовые или временные).

Религиозное законодательство. Публикация материалов религ. содержания, не связанных с исламом, запрещена, при этом ввоз религ. литературы в страну свободный. Власти О. неоднократно высказывались в пользу экуменического диалога, но проповедь христианства (как и иных религий) среди мусульман запрещена, хотя существует информация о неск. сотнях человек, тайно обращенных в христианство из мусульман (как граждан О., так и иммигрантов). Мин-во вакфов и религиозных дел аккредитует католич. викариат Юж. Аравии, ПЦО и Центр аль-Амана.

История. В VIII—VII тыс. до Р. Х. завершилось заселение человеком зап. берегов Аравийского м., в т. ч. Оманского зал. В IV—III тыс. до Р. Х. в стране, к-рую клинописные памятники на *аккадском языке* называют Маган (территория совр. ОАЭ и Северного О., где во 2-й пол. III тыс. до Р. Х. процветала культура Умм-эн-Нар), возникли порты, через к-рые осуществлялись торговые связи между древнейшими обществами бассейна Тигра и Евфрата, долин Инда и Нила: здесь строили парусные корабли водоизмещением до 20 т, выдерживавшие длительные переходы по Индийскому океану. В Магане в больших объемах добывали медь: пик добычи пришелся на рубеж III и II тысячелетий до Р. Х., когда отсюда вывозили сотни тонн этого металла. Из Магана поступали также (возможно, транзитом) ценные породы камня (напр., диорит), пользовавшиеся спросом в Шумере. Во 2-й пол. II тыс. до Р. Х. Маган пришел в упадок, возможно из-за изменений

торговых маршрутов, вызванных гибелью индской цивилизации и переориентацией Месопотамии на посредническую торговлю с Дильмуном (Бахрейн) и закупку меди у Кипра.

Арабизация древнейших обитателей О. (вероятно, носителей кушитских языков афразийской семьи, к-рых упоминают егип. таблички XVI в. до Р. Х.) началась предположительно с IX—VIII вв. и завершилась к I в. до Р. Х. Миграции с юга Аравийского п-ова племенных объединений, позднее известных как ямани, ускорили этот процесс. В VI—V вв. до Р. Х. берега Оманского зал., вероятно, оказались под властью *Ахеменидов*. В III—I вв. до Р. Х. их гавани играли большую роль в посреднической торговле между Индией, Вавилонией, Египтом и Эфиопией. Крупнейший центр ближневост. судостроения, к-рый Плиний Старший именует Омманой, а Птолемей — Оманским эмпорием, располагался скорее всего на месте совр. Сухара и дал свое имя (предположительно южносемитского, т. е. древнеараб., происхождения) и всей стране. Крепости с греко-македонскими и парфянскими гарнизонами обеспечивали безопасность на путях морской торговли, значительно обогащавшей *Селевкидов* и Аршакидов. Миграционные потоки с Иранского нагорья и из Вост. Африки способствовали интенсивному культурному обмену, прежде всего в сфере строительства и земледелия. Иран. происхождение имеет характерное для О. искусственное орошение с помощью подземных каналов (афладж).

Араб. предание связывает переселение племенного союза бану-азд в О. из обл. Тихама (у берегов Красного м.) с разрушением легендарной плотины Мариба в древнем Йемене (традиция относит это событие ко II в. по Р. Х.). С набегами бану-азд, утвердившихся вокруг позднейшей Назвы на центральных нагорьях, связывают ослабление влияния парфян. Владычество Ирана на оманских берегах (среднеперсид. Мазун) восстановил Ардашир Папакан (224/7—241) — 1-й из Сасанидов, зависимость от которых признавали правившие с нач. III в. по Р. Х. царьки, происходившие из приевфратской Хиры — одной из колыбелей араб. государственности. В VI в. походы сасанидских войск при Хосрове I Ануширване (531—579) и про-

движение кочевых конфедераций из глубин Аравии, прежде всего с плем. Неджд, привели к разрушению ирригационной системы и подорвали оседлую экономику Мазуна.

К V—VI вв. относится утвердившееся позднее (в раннем *Халифате*) разделение оманских племен по генеалогии на «арабов исконных» (араб. ариба, др. название — кахтани), или «южан» — потомков легендарных выходцев из Йемена (в т. ч. аздиты), и «арабов смешанных» (араб. мустариба, др. название — аднани), или «северян», якобы переселившихся из Неджда. Первые были оседлыми земледельцами и рыбаками, имевшими низкий социальный статус, вторые — кочевыми и полукочевыми скотоводами, называвшими первых «улудж» (мужланами), в т. ч. из-за их длительной покорности персам. Дофар, прилежавший к йеменской исторической обл. Хадрамаут, входил в состав могущественных южноарав. царств, последним из которых был Химьяр (III—VI вв.).

Мусульманская религия утвердилась в О. после того, как в 627—632 гг. с падением Сасанидов аздитская династия Джуландидов подчинилась мединской общине *Мухаммада* (по преданию, усилиями его сподвижника Амра ибн аль-Аса). Однако в 632—634 гг., после кончины Мухаммада, на фоне всеобщего отпадения от ислама (ридда), в оманской Диббе выступил «лжепророк» Лакит ибн Малик аль-Ядзи. С установлением здесь владычества 1-й халифской династии *Омейядов* в сер. — кон. VII в. социальная дифференциация населения и порождаемая ею напряженность стимулировали перемещение определенной его части за пределы полуострова, в т. ч. в новооснованные заморские поселения Вост. Африки. К тому времени относится окончательное ослабление христ. присутствия в О., начало к-рого восходит к сасанидскому периоду и связано с общинами, влившимися со временем в Церковь Востока. Известны жалобы католика-патриарха *Ишоява III* на то, что в 40—50-х гг. VII в. оманские племена, придерживавшиеся христианства, обратились в ислам, стремясь избежать налогообложения на них обязательства передать половину своего имущества мусульманам, а те, кто желали сохранить свою веру, вынуждены были переселиться в Хузестан.

В нач. VIII в. в О. распространилось хариджитское учение, враждебное как Омейядам, так и их противникам Алидам, ратовавшим за права потомков Мухаммада. В 750 г. «всеобщим согласием» (иджма) оманские хариджиты избрали собственного имама — князька-аздита Джуланду ибн Масуда, который в 751 г. пал в бою с карательными войсками, направленными сюда халифом ас-Саффахом — основателем династии *Аббасидов*. С кон. VIII в. преемники Джуланды правили независимо, противостоя как шиитам, так и суннитам. В кон. IX в., воспользовавшись их внутренними распрями, аббасидский халиф аль-Мутаид разорил О. и вынудил их формально признать зависимость.

Арабский географ аль-Мукаддаси в сер. X в. восхищался благоустроенностью Сухара — «преддверия Китая, сокровищницы Востока и рынка Йемена», но в 965 г. многовековое процветание этого города было прервано опустошительным нападением «эмира эмиров» Адуда ад-Даулы из династии Буидов, правившей Ираком. За буидским владычеством (967–1053) последовало признание гегемонии керманской ветви Сельджукидов (1053–1154). В 1154 г. влиятельное племя бану-набхан основало в Маскате собственное царство, к-рое, несмотря на вторжения монг. ильханов из Ирана в 1265 и 1269 гг., существовало до 1470 г., но лишилось влияния при малике Махзуне ибн аль-Фалле (1406–1435) гл. обр. из-за усиления власти имамов с 1428–1429 гг.

В XV в. портовые города О., среди к-рых после падения Сухара лидировал Кальхат, играли важнейшую роль в торговле между Вост. Африкой, Зап. и Юж. Азией. В их смешанном населении заметное место занимали иранцы (персы и белуджи) и африканцы — зинджи (потомки невольников из банту и кушитов). Купеческие колонии оманских арабов были разбросаны по Индии и Зондскому архипелагу. Их слава как капитанов, шкиперов и лоцманов сыграла роковую роль в судьбах их страны: в 1498 г. именно мореход из возродившегося к тому времени Сухара Ахмад ибн Маджид провел к малабарскому берегу корабли Васко да Гамы.

В нач. XVI в. португ. конкистадоры стали проникать в оманские порты, в 1507 г. Афонсу д'Албукерки ра-

зорил крупнейшие из них — Маскат, Сухар и Матрах, в 1508 г. сравнял с землей Кальхат, к апр. 1515 г. подчинил все прибрежные районы О. Ормузскому владению, входившему в состав португ. Индийского вице-королевства. В Маскате португальцы построили фортификации с элементами иберо-романской архитектуры. В 1552 и 1581–1588 гг. флотоводцы Османской империи пытались превратить Маскат в свой оплот на Индийском океане, но Лиссабону, а затем (после испано-португ. унии) Мадриду удавалось вернуть контроль над ним. С нач. XVII в. возвысился род Яруб, представитель к-рого, Насир бин Муршид (1624–1649), провозгласил себя имамом ибадитов и возглавил антипортуг. джихад. Испанцы и португальцы, к-рых в 20-х гг. XVII в. потеснили в Персидском зал. сухопутные силы иран. Сефевидов, а также флоты Англии и Нидерландов, в янв. 1650 г. окончательно покинули Маскат, а в 60-х гг. XVII в. — большую часть восточноафрикан. побережья.

Имамы из ярубидского дома Султан I бин Сайф (1649–1679) и его сын Абу-ль-Араб (провозгласил себя султаном, 1679–1692), объединив под своей властью весь О., захватили ряд островов Ормузского прол. и Персидского зал. и часть юго-вост. побережья Ирана. Созданный ими мощный флот десятилетиями поддерживал гегемонию их потомков в Индийском океане до архипелагов Юго-Вост. Азии. В 90-х гг. XVII в. Сайф бин Султан (1692–1711) при помощи сомалийских номадов окончательно покорил суахильские берега: в 1698 г. его войска захватили Форт Иисуса — португ. оплот в Момбасе, а затем Занзибар и проч. приморские поселения к северу от Мозамбика. При Султানে II бин Сайфе (1711–1718) вспыхнули междоусобицы между хинави и гафири, продолжавшиеся до сер. XVIII в. В 1737–1744 гг. под предлогом защиты прав Сайфа II бин Султана как законного имама шаханшах Ирана Надир-шах Афшар, опираясь на местных шиитов, захватил Маскат и Сухар, а затем почти всю Эль-Батину. В 1741 г. против Сайфа II бин Султана выступил наместник (вали) Маската Ахмад бин Саид Зафари. До 1749 г. он контролировал только приморье, но в 1753 г. изгнал иранцев, а в 1754 г. отразил нападение оманского флота.

Покончив с усобицами, Ахмад Зафари основал новую династию султанов — Аль Бу-Саид. В 1775 г. его также избрали имамом. Он восстановил морскую империю, которая охватила почти все архипелаги Персидского зал., большой отрезок юго-вост. побережья Ирана и восточноафрикан. берег между Бенадиром (ныне приморская часть Сомали) и Мозамбиком с прилегающими островами. После смерти в 1783 г. Ахмада Зафари противоборство знати возобновилось. На этом фоне усилилось влияние брит. Ост-Индской компании (ОИК), которая получила исключительные торговые права. В 1792 г. держава Аль Бу-Саид распалась. На побережье Оманского зал., где при поддержке ОИК обособился Султан бин Ахмад (1792–1804), образовался отдельный наследственный султанат Маскат, в экономике которого значительный удельный вес занимала торговля, сосредоточенная в Сухаре. В материковой части (прежде всего вокруг Эль-Батины и Эр-Рустака) оформился имамат внутреннего О. Дезинтеграция нанесла тяжелый удар по внешней торговле страны и способствовала архаизации ее социально-экономической жизни. Противопоставлению имамата и султаната во многом способствовала природа хариджитской концепции власти с ее сильным выборным началом, к-рая ставила под сомнение неизменную лояльность государю, передававшему трон по наследству. Власть правителя ограничивалась не только шариятскими ценностями, но и соотношением сил между различными племенными союзами, группировками купечества в приморских городах и внешними игроками. После 1798 г. серия договоров, заключенных с Великобританией, положила начало зависимости султаната Маскат от ОИК. Трактат Морсби в 1822 г. резко ограничил продажу и покупку невольников в портах Аравийского м., что отрицательно сказалось на доходах Маската. Лондону приходилось считаться с соперничеством французов, к-рые в нач. XIX в. пытались обособиться в О.

При Саиде бин Султানে (1807–1856) султанат Маскат, контролировавший всю морскую торговлю в регионе, раскинулся широко за пределы Аравийского п-ова. В Африке он охватил Васамбу (зап. берег

Индийского океана от экватора до мыса Делгадо с островами Пате, Ламу, Пемба, Мафия, Килва и с центром в Занзибаре), а в Азии — Сокотру, приморский Белуджистан до Пассани и отдельные участки Персидского зал. (о-ва Ормуз, Кешм, Тавила, Харк и Хенгам, области Могистан и Ларистан с торговыми городами Бендараб и Бендер-Ленге). В 1832 г. султан Саид бин Султан временно перенес свое местопребывание на Занзибар, к-рый, украшенный дворцами и садами, превратился в средоточие торговли невольниками и слоновою костью. Оманские культурные традиции проникли на юг до Коморских о-вов, на к-рые занзибарская метрополия оказывала значительное влияние.

Во 2-й пол. XIX в. султанат Маскат вместе с большей частью своих портов утратил и ключевые позиции в региональной экономике. В 1853 г. Договор о вечном мире упрочил позиции Великобритании на Пиратском берегу, к-рый отныне стал именоваться Договорным Оманом. После кончины Саида бин Султана двое его сыновей, Маджид и Сувайни, поделили между собой азиатские и африканские владения отца. В 1861 г. Маскат и Занзибар превратились в полностью самостоятельные султанаты, каждый из к-рых напрямую поддерживал отношения с Британской империей. Их статус в 1862 г. закрепила англо-франц. декларация: обе стороны приняли на себя обязательство соблюдать независимость султанатов.

С нач. 60-х гг. XIX в. экономика Маската находилась в глубоком кризисе из-за упадка работоторговли и нарушения вековых связей с др. странами бассейна Индийского океана. В результате массового оттока населения в Занзибар и соседние суахильские центры численность жителей столицы уменьшилась за 50–70-е гг. XIX в. с 55 тыс. до 8 тыс. чел. В кон. XIX — нач. XX в. засилье британцев вызвало недовольство племен внутренних районов, а окончательная потеря некогда обширных заморских владений в Африке, поглощенных Германией, привела к упадку городов приморья. В 1875 г. Иран вернул владения на сев. берегу Персидского зал. Под властью правителей Маската оставался только Гвадар (в 1958 продан Пакистану). В 1883 г. с Маскатом установили дипломатические отношения США. В 1886

и 1890 гг. вспыхнули восстания под лозунгами воссоединения Маската с имаматом О. и разрыва неравноправных договоров с Лондоном.

Получив ряд концессий и привилегий (телеграф, контроль над таможнями, консульская юрисдикция), Великобритания по секретному договору от марта 1891 г. добилась от Фейсала бин Турки (1888–1913) обязательства не уступать свои территории никакой 3-й державе. Этот договор фактически превратил султанат в брит. протекторат. В 1895 г. племенное ополчение вступило в Маскат, где его поддержала часть горожан, однако восстание было жестоко подавлено. Брит. администраторы играли на противоречиях, возникавших между различными родовыми (хиनावи/гафири) или конфессиональными (хариджиты/сунниты) группами оманцев.

В 1913 г. племена внутреннего О. вновь восстали, провозгласив независимость от Маската и брит. протектората. Избрав собственного имама Салима аль-Харуси, они двинулись на город с призывами изгнать «неверных». Повстанцы захватили значительную часть султаната и осадили его столицу, но в 1915 г. при поддержке брит. интервентов их войска были отброшены. Семилетняя война Великобритании и султана Теймура бин Фейсала (1913–1932) против повстанцев аль-Харуси в сент. 1920 г. закончилась подписанием мирного договора в Эс-Сибе, признавшего автономию имамата во внутреннем О. к югу от Эль-Джеббель-эль-Ахдара со столицей в Назве; внешнеполитические полномочия имамата были делегированы султану Маската.

В 1928 г. всеобщее восстание племен п-ова Мусандам было подавлено с помощью брит. дредноутов. Позиции Великобритании в регионе усилились при Саиде бин Теймуре (1932–1970). В 1937 г. брит. компания получила от султана на 75 лет концессию на разведку и добычу нефти на всей территории султаната и имамата, что вызвало рост напряженности, т. к. сделку не согласовали с имаматом. В февр. 1939 г. Саид бин Теймур подписал с Великобританией договор сроком на 12 лет, к-рым подтвердил зависимое положение своего гос-ва, что привело к росту недовольства племенных шейхов. С началом второй мировой войны султан в обмен на значитель-

ную экономическую и военную помощь предоставил британцам морские и воздушные базы. В 1945 г. на съезде в Маскате племенные шейхи были вынуждены заявить о лояльности султану Саиду. В дек. 1951 г. Великобритания, согласно Договору о дружбе, торговле и судоходстве, заключенному на 15 лет, формально признала полную независимость Маската.

В 1952 г. Саудовская Аравия оккупировала оазис Эль-Бурайми, а с мая 1954 г., опираясь на поддержку Египта, подтолкнула новоизбранного имама Галеба бин Али аль-Хинави к провозглашению полной независимости. В ответ англо-франц. нефтяной консорциум открыто поддержал Маскат и Абу-Даби. В окт. 1955 г., после провала длительных переговоров, их войска вытеснили саудовцев из оазиса. В дек. Великобритания в нарушение Сибского договора 1920 г. помогла султану Саиду бин Теймуру в оккупации Назвы, Эр-Рустака, Ибри и др. важнейших крепостей имамата. Местные племена сплотились вокруг Галеба аль-Хинави и его братьев в партизанской войне против ставленника Великобритании. В июле 1957 г. братья аль-Хинави благодаря помощи извне (прежде всего из Каира) вынудили войска султана к отступлению от Назвы. Угроза всеобщего восстания подтолкнула Маскат к использованию частей регулярной брит. армии. Брит. полковник Д. Смайли загнал людей Галеба аль-Хинави в труднодоступные теснины Эль-Джеббель-эль-Ахдара, а в янв. 1959 г. принудил их к бегству в Эр-Рияд, а затем — в Каир. Проходившие в дек. 1960 — февр. 1961 г. переговоры о вхождении имамата в состав султаната на правах автономии провалились.

После умиротворения Эль-Джеббель-эль-Ахдара султан Саид объявил о создании Султаната Маскат и Оман и в последующие годы, подавив противодействие ряда племен, стал неограниченным хозяином страны, за исключением большей части Дофара. Отстаивая изоляцию султаната от совр. мира, он перенес свою резиденцию из открытого Маската в свой неприступный дофарский оплот — Салалу. Его сын и наследник — Кабус бин Саид, вернувшийся в 1964 г. из Великобритании после прохождения курсов в Королевской военной академии в Сандхерсте и Оксфордском ун-те,

был заключен под домашний арест (якобы для изучения ислама и истории отечества). Султанат Маскат и Оман сильно отставал в хозяйственном и общественном развитии. В гос-ве работала только одна больница, практически не существовало СМИ, поддерживались высокие ввозные пошлины, не поощрялось учреждение учебных заведений, кроме коранических школ. Волнения внутри страны начинали принимать организованные формы, в т. ч. под левыми и националистическими лозунгами. В июне 1965 г. сформировался прокоммунистический Народный фронт освобождения Дофара.

В янв. 1968 г. Великобритания заявила о выводе до кон. 1971 г. войск из Азии «к востоку от Суэца». В том же году Народный фронт освобождения Дофара преобразован в Народный фронт освобождения оккупированного Арабского (Персидского) залива, к-рый к 1970 г. практически полностью контролировал мятежную провинцию и действовал в Эль-Джеббель-эль-Ахдаре. Обеспечивая ростом повстанческого движения, социально-экономическим отставанием О. и его изоляцией от внешнего мира, брит. власти в июле 1970 г. устроили бескровный переворот, низложив султана Саида и возведя на трон его сына — Кабуса, и санкционировали поэтапную либерализацию и модернизацию монархии, к-рая с кон. 1970 г. была названа Султанат Оман. Одним из первых нормативных актов, принятых в новом гос-ве, стал запрет рабствования, к-рое сохранялось здесь дольше, чем где-либо в Аравии.

Молодой государь, удерживая всю полноту власти и декларируя твердую приверженность исламу, взял курс на слом традиц. уклада с его сильным патриархально-родовым началом. Чтобы подорвать влияние племенных шейхов, он полностью реорганизовал локальную и центральную администрацию, создав ряд новых ведомств и разделив страну на 41 мухафазу во главе с назначаемыми вали. За 1967–1973 гг. более чем пятикратно выросла добыча нефти. В 1971 г. гос-во добилось повышения отчислений в его пользу от доходов нефтедобычи до 55%, а в 1974 г. — передачи в его распоряжение 25% акций англо-франц. нефтедобывающей компании (к 1982 доля увеличена до 51%). В стране стали создаваться учреждения здравоохране-

ния, с 1972 г. система образования полностью субсидировалась гос-вом и стала доступной для лиц обоого пола (на основе раздельного обучения). За 1970–1973 гг. число мужских и женских светских школ — начальных и неполных средних — выросло с 3 до 69. За посл. четв. XX в. в стране открылось еще более 200 начальных школ. Собственные радио (на арабском и английском языках), периодическая печать (газеты «Оман» и «Аль-Ватан») и телевидение в султанате появились соответственно в 1970, 1972 и 1975 гг.

В 1973 г. Народный фронт освобождения оккупированного Арабского залива, Национально-демократический фронт освобождения Омана и Арабского залива и ряд др. националистических и радикальных групп консолидировались в единую организацию, с авг. 1974 г. получившую название Народный фронт освобождения Омана. На борьбу с повстанцами гос-во направляло значительную часть доходов от нефтеэкспорта, пристальное внимание уделялось укреплению, модернизации и полному перевооружению армии и повышению общественного статуса военнослужащих. В 1975 г. с помощью подразделений вооруженных сил Ирана, Иордании, Пакистана и Великобритании оманские войска поккончили с партизанским движением в Дофаре. В 1976 г. Народный фронт освобождения Омана прекратил существование.

В кон. 70-х гг. XX в. в оманской экономике появился индустриальный сектор. В 1982 г. открылся нефтеперерабатывающий завод, позднее началось освоение огромных запасов природного газа. Сельское хозяйство получило мощный стимул, когда на смену архаичной ирригации пришло высокоэффективное артезианское орошение, способствовавшее обводнению ранее пустынных местностей. Реализовывались масштабные программы жилищного строительства и совершенствовались системы коммуникаций. В 1983 г. в Маскате открылся 1-й вуз — Ин-т банкиров, а в 1985 г. — 1-й ун-т, названный в честь султана Кабуса бин Саида. Ун-ты открыли также в бывш. столице имамата Назве и в Дофаре, где мятежные настроения были еще сильны в нач. 80-х гг. XX в. Важную роль в диверсификации экономики сыграло открытие О. для международного туризма в 1987 г.

Султан Кабус бин Саид в числе немногих араб. лидеров поддержал сепаратные Кэмп-Дэвидские соглашения 1978 г. об ограниченном самоуправлении палестинцев Зап. берега р. Иордан и Сектора Газа. Принимая усилия по мирному урегулированию арабо-израильского конфликта, султанат выступил за создание независимого араб. гос-ва со столицей в Иерусалиме. В 1981 г. О. стал одним из учредителей Совета сотрудничества арабских государств Персидского залива. В 1980–1981 и 1985 гг. О. и США заключили соглашения о сотрудничестве в области безопасности: Вашингтон получил право содержать ограниченный контингент на территории О., а также вводить войска при возникновении чрезвычайных обстоятельств. Во время войны в Персидском зал. 1990–1991 гг. и интервенции в Ирак 2003 г. в О. размещались важные базы сил антиирак. коалиции; отсюда американцы действовали и в 2001 г. против афган. талибов. Несмотря на первоначальную враждебность между Маскатом и Москвой, вызванную Дофарским конфликтом, О. в сент. 1985 г. установил дипломатические отношения с СССР. После того как недружественный султанату Юж. Йемен в мае 1990 г. был поглощен Сев. Йеменом и вошел в состав единой Йеменской Республики, в окт. 1992 г. Маскат ратифицировал соглашение с Саной о демаркации границы. В 1995 г. О. заключил соглашение о разграничении территорий с Саудовской Аравией. В дальнейшем были урегулированы все пограничные вопросы с ОАЭ. В янв. 2009 г. султанат заключил с США соглашение о свободной торговле. В февр. Маскат на официальном уровне посетил министр иностранных дел РФ С. В. Лавров, а в июле 2010 г. ответный визит в Москву нанес глава оманского МИД.

В нач. XXI в. по объему ВВП в расчете на душу населения (7,7 тыс. долл. США) О. вошел в 1-ю десятку стран мира. 80% гос. доходов по-прежнему приходилось на нефтяной сектор. «Нефтяной бум» привлек в страну несколько сотен тысяч мигрантов — иностранных рабочих из стран Юж. Азии и Ср. Востока, преимущественно бангладешцев, индийцев и пакистанцев, говорящих на урду, панджаби и гуджарати. За 1980–2003 гг. численность населения, около половины к-рого сосредоточивалось



в Маскате, Матрахе и их окрестностях («Столичной зоне»), более чем удвоилась. Изменения в общественной ситуации способствовали развитию системы образования: на рубеже XX и XXI вв. быстрыми темпами росло количество частных вузов, $\frac{2}{3}$ к-рых располагалось в столице; большинство учащихся к кон. 2000-х гг. составляли женщины, причем преподавательский состав только на 13% состоял из оманцев.

На рубеже XX и XXI вв. произошли изменения в политической системе абсолютистского О. В нояб. 1991 г. Консультативный совет, сформированный султаном в 1981 г., переименован в Совет шуры и получил минимальную самостоятельность, в 1993 г. его состав расширен до 80 членов. В нояб. 1996 г. Кабус бин Саид подписал Основной устав О. (1-я Конституция страны), к-рый определил как полномочия монарха и порядок престолонаследия, так и (впервые в истории страны) основные права граждан. В 1997 г. султанский указ позволил женщинам избирать и избираться в Совет шуры. В нояб. 2002 г. право голоса получили все граждане страны старше 21 года, а в окт. 2003 г. состоялись первые выборы в Совет шуры. Тем не менее конечной инстанцией принятия всех основных решений оставалась воля султана. В 2005 г. арест почти сотни подозреваемых в ислам. радикализме, из к-рых $\frac{1}{3}$ получила приговоры по обвинению в подготовке низвержения существующего строя, закончился их амнистией в июне.

В июне 2007 г. порты и приморские районы О. серьезно пострадали от циклона Гону, что сказалось на экономике гос-ва. Последствия глобального финансового кризиса 2008–2009 гг. затронули О. меньше, чем другие страны Персидского зал. В дек. 2010 г. в Сухаре открыта свободная экономическая зона. Высокие цены на нефть позволили правительству вести активную социальную политику (увеличение минимума заработной платы, финансовая помощь ищущим работу, создание новых рабочих мест в сфере услуг). В нач. 10-х гг. XXI в. приоритетным стало развитие туристической индустрии: в 2012 г. Маскат был выбран «столицей арабского туризма». В 2010–2015 гг. политика создания рабочих мест для граждан султана («оманизация») не смогла пре-

одолеть безработицу, особенно среди молодежи (по неофиц. данным, 20–25%), в условиях, когда за тот же период численность населения выросла более чем в полтора раза. В янв. 2013 г. султан Кабус объявил о новых мерах по «оманизации» с целью сократить количество зарубежной рабочей силы до 33% населения.

Несмотря на все принятые меры, «арабская весна» в янв.–февр. 2011 г. отозвалась самыми массовыми волнениями в истории О. со времени Дофарского восстания. Демонстранты, избегая антимонархических лозунгов, призывали к реформам в законодательстве, гарантирующим конституционные свободы, требовали более последовательного разделения властей, улучшения жизни и создания новых рабочих мест. Заметную роль в организации акций играли исламисты как суннитского, так и ибадитского направления. Разогнав манифестации, Кабус даровал прощение более чем 200 задержанным, отправил в отставку ряд министров, в чей адрес прозвучали обвинения в коррупции, и удовлетворил значительную часть политических и экономических требований. Поправки, внесенные в Основной устав в февр. 2011 г., наделили Совет Омана законодательными и надзорными полномочиями. В мае одобрено учреждение исламской банковской системы.

В окт. 2011 г. состоялись выборы (явка 76%) в Совет шуры, полномочия к-рого были расширены. В состав Совета шуры прошли и нек-рые из участников весенних протестов. Султан ввел 2-ступенчатую систему административно-территориального деления: 11 мухафаз были разделены на округа (вилай), причем самые населенные регионы Эль-Батина и Эш-Шаркия, где проходила большая часть весенних акций протеста, были разукрупнены. Был предпринят ряд мер по ужесточению контроля над СМИ и пользователями сети Интернет, усилены полицейские и разведывательные службы. Активисты правозащитных движений и социальных сетей (число пользователей Интернета за 2006–2012 выросло в 8,5 раз) неоднократно подвергались задержаниям, штрафам и тюремным заключениям без решения суда. В то же время в дек. 2012 г. состоялись первые выборы

в муниципальные советы (имели только консультативные функции), в окт. 2015 г. прошли новые выборы в Совет шуры (явка 57%).

Лит.: *Бондаревский Г. Л.* Английская политика и междунар. отношения в бассейне Персидского залива: (Кон. XIX – нач. XX в.). М., 1968; *Historical and Cultural Dictionary of the Sultanate of Oman and the Emirates of Eastern Arabia* / Ed. J. D. Anthony et al. Metuchen, 1976; *Wilkinson J. C.* Water and Tribal Settlement in South-East Arabia: A Study of Aflaj of Oman. Oxf., 1977; *idem.* The Imamate Tradition of Oman. Camb., 1987; *Al Wasmi Kh.* Oman entre l'indépendance et l'occupation coloniale: Recherches sur l'histoire moderne d'Oman dans ses relations régionales et internationales, 1789–1904. Gen.; P., 1986; *Potts D. T.* The Arabian Gulf in Antiquity. Oxf., 1990. 2 vol.; *Oman in History*. L., 1995; *Sultanat d'Oman: Retour à l'histoire* / Ed. J.-P. Charnay, Y. Thoraval. P., 1998; *al-Rawas I.* Oman in Early Islamic History. Reading, 2000; *Le Cour Grandmaison B.* Le sultanat d'Oman. P., 2000; *The Sultanate of Oman, 1914–1918* / Ed. R. Sulh. Reading, 2000; *Idem.* 1939–1945 / Ed. R. Sulh. Reading, 2000; *L'Oman contemporain* / Ed. M. Lavergne, B. Dumortier. P., 2003; *Oman: A Country Study*. Whitefish, 2004; *Ovetram F.* A Modern History of Oman: Formation of the State since 1920. L., 2004; *Plekhanov S.* A Reformer on the Throne: Sultan Qaboos bin Said Al Said. L., 2004; *Ghubash H.* Oman: Une démocratie islamique millénaire: La tradition de l'imāma: L'histoire politique moderne, 1500–1700. P., 2007²; *Mouton M.* La Péninsule d'Oman de la fin de l'Âge du Fer au début de la période sassanide (250 av. – 350 ap. JC). Oxf., 2008; *Hamilton A.* An Arabian Utopia: The Western Discovery of Oman. L. etc., 2010; *Jones J.* Oman: Culture and Diplomacy. Edinb., 2012.

Т. К. Кореев

ОМЕЙДЫ [Умайяды, бану умайя; араб. *بنو أمية، الأمويون*], династия, правившая Арабским халифатом в 661–750 гг., когда во многом определился сохраняющийся ныне религиозный и культурный облик Ближ. Востока и сложились мн. элементы вероучения *ислама*. Тем не менее в то время мусульмане еще составляли явное меньшинство населения халифата, к-рый, т. о., может рассматриваться как преимущественно христ. общество, оказавшееся под властью араб. военной элиты.

История династии. Приход к власти. О. происходили из араб. клана Абд Шамс племени курайш, населявшего *Мекку*. Основатель ислама *Мухаммад* принадлежал к др. курайшитскому клану (бану хашим), а О. первоначально находились среди его противников. Лидер О. Абу Суфьян в 624–630 гг. возглавлял противостоявшие мекканцев Мухаммаду. Лишь когда поражение Мекки стало неизбежным, Абу Суфьян



с сыновьями Язидом и Муавией принял ислам. Мухаммад, стараясь заручиться расположением представителей мекканской верхушки, оказывал О. всевозможные благодеяния, но отношение его давних сподвижников (асхабов) к О. всегда оставалось сдержанно-негативным. Муавия участвовал в *арабских завоеваниях* в Сирии, в 639 г. стал ее наместником. Он был инициатором строительства араб. флота и первых заморских экспедиций мусульман. В 644 г. халифом стал троюродный брат Муавии Усман. Муавия был одним из самых надежных сторонников халифа и беспрепятственно укреплял свою власть, опираясь на армию из араб. племен Сирийской пустыни. В числе его союзников было христ. племя таглиб, ранее оказавшее ожесточенное сопротивление мусульманам. Пребывая мн. годы в окружении сир. христиан, Муавия воспринял некоторые элементы их культуры и поддерживал дружественные отношения с местным епископатом, обеспечившим ему лояльность христ. населения.

После убийства халифа Усмана (656) главой мусульм. общины был избран Али бен Аби Талиб, считавшийся его противником. Муавия объявил себя мстителем за Усмана и не признавал власть Али, обвиняя его в косвенной причастности к убийству. В 656–661 гг. в халифате продолжалась 1-я фитна (междоусобная война; букв. — «искушение», «смута»), в ходе к-рой после битвы при Сиффине (657) часть сторонников Али отделилась от него, образовав радикально-эгалитаристское крыло хариджитов. В 659 г. Муавия провозгласил себя халифом, а после убийства Али (661) его сын Хасан передал Муавии свои права на власть на условиях щедрой денежной компенсации.

Халифат Муавии (661–680). Консолидация халифата при Муавии — важный рубеж в политической эволюции мусульм. общества, все больше вбиравшего в себя наследие доислам. империй. Сирия стала ядром гос-ва, столица из Медины была перенесена в *Дамаск*. Произошла трансформация ислам. теократии в араб. монархию, основанную на доминировании араб. племен как привилегированной военной касты. Обращение в ислам мало повлияло на племенное сознание арабов, принимавших в свою

среду новообращенных мусульман из неараб. народов как неполноправных клиентов того или иного племени (араб. «мавла»; мн. ч. — мавали) на основе социальных механизмов доислам. родоплеменного общества. При этом мавали часто отличались большим религ. рвением, чем арабы-мусульмане, и играли важную роль в экономической жизни и адм. системе гос-ва, совсем не соответствовавшую их ущербному социальному статусу, что толкало их в оппозицию к О.

Долгие годы пребывания Муавии в Сирии в окружении христиан способствовали его веротерпимости. Мусульм. власть одинаково относилась ко всем христ. исповеданиям, что предопределило сохранение на землях халифата параллельных церковных иерархий. Ближневост. христ. хронисты сохранили исключительно позитивный образ Муавии, а *Иоанн бар Пенкайе* (VII в.) даже видел в его правлении последний своего рода «золотой век», а в наступившей затем 2-й фитне — события эсхатологического характера. В 679 г. Муавия за счет казны восстановил в Эдессе церковь, разрушенную землетрясением (*Theoph. Chron.* P. 356). Маронитская хроника 60-х гг. VII в. сообщает о религ. диспуте монофизитов (яковитов) и монофелитов в 659 г. в присутствии Муавии (что свидетельствует о его интересе к христ. вероучению) и о том, что перед принятием сана халифа он молился в Иерусалиме у Голгофы и у гробницы Богородицы (The VIIth Cent. in the West-Syrian Chronicles. 1993. P. 30–31; см. также: *Humphreys.* 2006. P. 84; *Большаков.* 1989–2010. Т. 3. С. 81). Мотивы этих действий остаются неясными; очевидно, Муавия стремился привлечь к себе симпатии христиан. Придворным поэтом-панегиристом О. был классик араб. поэзии аль-Ахталь (ок. 640–710) из христ. племени таглиб.

Наместники (эмиры) провинций при О. были почти полностью самостоятельны: халиф мог менять их, но не вмешивался в их дела. Ресурсы правителей Басры и Куфы, через к-рые шло управление вост. землями Халифата (Ираном и Хорасаном), вероятно, превосходили военно-экономический потенциал земель самого халифа, и лишь политическое искусство Муавии позволяло избегать сепаратизма. Полуавтономный статус провинций обеспечивал

максимальное сохранение традиц. уклада. Бывшие византийские и сасанидские чиновники сохраняли посты на всех уровнях администрации. Документация по-прежнему велась на греческом, коптском и арамейском языках. Система сбора налогов и распределения жалования воинам была децентрализована. На местах сохранялись старые региональные элиты; арабы не покушались на их авторитет, довольствуясь получением налогов (о Египте при О. см.: *Kennedy.* 1998; о В. Месопотамии см.: *Robinson.* 2000; об Иране см.: *Daryaee T.* *Persian Lords and the Umayyads: Cooperation and Coexistence in a Turbulent Time // Christians and Others.* 2016. P. 73–81). Характерным примером культурного синкретизма при первых О. является греч. надпись 662 г. христ. администратора г. Хамат-Гадер (южнее Тивериадского оз., ныне Израиль) о реконструкции комплекса терм с упоминанием халифа Муавии (его араб. титул «повелитель правоверных» (*amir al-mu'minin*) передан греческими буквами) и сопровождающим этот текст изображением креста (*Whitcomb D.* *Notes for an Archaeology of Mu'awiya: Material Culture in the Transitional Period of Believers // Ibid.* P. 11–27).

Оправившись от 1-й фитны, халифат возобновил масштабные завоевания. Арабы продвигались на северо-восток — в Согдиану (Мавераннахр, Центр. Азия), на юго-восток — в долину Инда. В 670 г. в крайней зап. точке араб. владений, недалеко от Карфагена, был основан пограничный город Кайруан, ставший базой для дальнейшего араб. продвижения в Сев. Африку. Борьба с Византией разворачивалась как на суше, в М. Азии, куда арабы предпринимали регулярные вторжения, так и на море. В 70-х гг. VII в. араб. флот, закрепившись в Кизике (ныне Балкыз; азиатский берег Мраморного м., Турция), держал в морской блокаде К-юль, но захватить город арабы не смогли.

Внутриполитическая ситуация в гос-ве определялась подспудным противостоянием клана О. и мединской группировки асхабов. Наиболее беспокойными провинциями были Куфа и Басра. Куфа являлась главным центром оппозиции *шитов*, которые выступали за наследование власти Алидами, потомками Али, и постепенно оформились

в отдельное направление в исламе. После смерти в 669/70 г. сына Али — Хасана (в которой многие обвиняли Муавию) лидером шиитов стал его младший брат Хусейн. Оппозиция хариджитов была еще более радикальной; они неоднократно поднимали мятежи против О. в Куфе и Басре. Муавия со своей стороны старался закрепить право на халифат за своим сыном Язидом и в 676 г. привел араб. знать к присяге ему как наследнику. Решение Муавии вызвало сильное сопротивление мединцев и мекканцев.

Вторая фитна (680–692). Смерть Муавии в 680 г. вскоре привела к новой междоусобной войне в халифате. Язид I принял власть, но против него готовили восстание сторонники Алидов в Куфе, к-рые призвали из Мекки Хусейна, чтобы возглавить борьбу. Язид I назначил в Куфу решительного наместника Убейдаллаха ибн Зияда, к-рый сумел подавить недовольство. 10 окт. 680 г. близ г. Кербела Хусейн и его люди погибли в бою; «мученическая» смерть Хусейна стала важным этапом в процессе формирования шиизма, к-рый превратился из политического движения в религ. направление.

Оппозицию в Хиджазе (включая Медину и Мекку) возглавил Абдаллах ибн аз-Зубайр, сын одного из героев раннего ислама. В период борьбы с восстанием Язид I умер вслед несчастного случая (нояб. 683), а его сын Муавия II, провозглашенный халифом, скончался через 3 месяца от чумы. Абдаллах заявил свои претензии на халифат; его поддержали Аравия, города Ирака, восточные и африканские провинции. На стороне О. оставалось лишь племя калъб, контролировавшее Сирию. Летом 684 г. сторонники О. провозгласили халифом Марвана, престарелого троюродного брата Муавии I; после его смерти на престол вззошел его сын Абд аль-Малик (685–705). Т. о. власть внутри рода О. перешла от Суфьянидов к Марванидам.

Междоусобная война привела к временной дезинтеграции халифата. О. удерживали Сирию и Египет. Абдаллах ибн аз-Зубайр контролировал Аравию и Ирак. Обоим халифам приходилось бороться не только друг с другом, но и с шиитами и хариджитами. В 686–687 гг. Куфа была охвачена мятежом шиитов-кайсанитов во главе с аль-Мухтаром, объявившим себя предста-

вителем главы Алидов Мухаммада ибн аль-Ханафии. В этой среде был сформулирован ряд ключевых концепций, в т. ч. доктрина о скрытом имаме-махди, которые в посл. легли в основу шиитского вероучения. В 687 г. мятеж был подавлен армией наместника Басры, брата Абдаллаха. Победителем в гражданской войне стал Абд аль-Малик, войско которого взяло Куфу (691), а затем Мекку (нояб. 692). Демонстрацией амбиций и ресурсов халифа стало строительство мечети Куббат-эс-Сахра (Купол скалы) в Иерусалиме, завершенное в 691/2 г. Возможно, Абд аль-Малик хотел сделать Иерусалим центром для мусульм. паломников в противовес нелояльным по отношению к нему Мекке и Медине.

Реформы Абд аль-Малика и политика его преемников (692–724). Одержав победу, Абд аль-Малик постепенно восстановил контроль над всеми землями халифата. Крупнейшей фигурой во время его правления стал полководец и администрат-

из его окружения ок. 700 г. была проведена реформа араб. письменности, введены диакритические знаки и огласовки. Это сделало возможной запись текстов любой сложности и способствовало канонизации текста Корана, а также переводу делопроизводства в гос-ве на арабский язык. В 90-х гг. VII в. впервые началась чеканка монеты с ислам. символикой.

Халиф аль-Валид I (705–715), сын Абд аль-Малика, прославился крупными строительными проектами. В качестве новой адм. столицы Палестины был основан г. Рамла. В Дамаске халиф, нарушив данные во время араб. завоеваний гарантии неприкосновенности городским церквям, конфисковал у христиан кафедральный собор св. Иоанна Крестителя и перестроил его под мечеть О., ставшую еще одним символом самоутверждения арабо-мусульм. цивилизации.

К кон. VII в. арабы под предводительством наместника Кайруана Мусы ибн Нусайра окончательно овладели Сев.-Зап. Африкой, однако власть халифата на берберских землях оставалась по большей час-



Руины дворца аль-Валида I в Анджаре, Ливан. 10-е гг. VIII в.

ти номинальной. В 711 г. арабо-берберская армия пересекла Гибралтар и высадилась в Испании; в течение неск. лет было завоевано Вестготское королевство. В нач. VIII в.

арабы завершили покорение Армении, чьи князья ранее пытались балансировать между Византией и халифатом. На востоке в 705–715 гг. были подчинены Согдиана и Хорезм. При халифе Сулеймане (715–717) арабы, стремясь сокрушить Византию, предприняли поход на К-поль в 717–718 гг. Осажденный с суши и моря город, однако, выстоял; араб. войско понесло огромные потери и отступило.

Халиф Умар II (717–720) отказался от стратегии *джихада*. Во внутренней политике он старался примирить с властью О. шиитов и ревнителей благочестия из городов Хиджаза. Умар II вел аскетический образ жизни, всячески подчеркивал свое

тор аль-Хаджадж (661–714). В 694 г. он был назначен наместником Куфы и на этом посту жестоко подавлял шиитскую и хариджитскую оппозицию. Абд аль-Малик предпринял масштабные реформы по укреплению арабо-мусульм. государственности. В 697 г. была проведена перепись земель (до этого использовались прежние византийские или персидские кадастры). Ужесточалось налогообложение, переданное в ведение специальных управленческих структур, не подчинявшихся наместникам. Были попытки ввести индивидуальное налогообложение иноверцев-зиммиев, очень болезненно воспринятые в христ. среде. Усилиями аль-Хаджаджа и филологов



религ. рвение и стремился восстановить порядки раннего ислама, как их представляли себе консервативные мусульм. круги. Халиф отменил мн. налоги, повысил жалование войскам и поощрял переход зимиев в ислам, что вело к падению доходов казны. С именем Умара II связывают 1-е в истории ислама религиозно мотивированное гонение на иноверцев, выразившееся в бытовой дискриминации (особые знаки на одежде, запрет езды на лошадях), ограничении строительства церквей и попытке вытеснить христиан из гос. аппарата (что оказалось невыполнимым ввиду нехватки образованных мусульман). Впрочем, кампания преследований оказалась кратковременной, завершившись со смертью халифа (*Бартольд В. В. Халиф Омар II и противоречивые известия о его личности // Он же. Соч. М., 1966. Т. 6. С. 504–531; см. совр. научную полемику о религ. политике Умара: Levi-Rubin M. 'Umar II's «ghiyār» Edict: Between Ideology and Practice // Christians and Others. 2016. P. 157–172; Yarbrough L. Did 'Umar b. 'Abd al-'Azīz Issue an Edict Concerning Non-Muslim Officials // Ibid. P. 173–206*). Столь же непродолжительной и малоэффективной была серия антихристианских мер халифа Язида II (720–724), к-рый требовал уничтожить все изображения в церквах и истребить в гос-ве свиней.

Халифат Хишама и последние О. (724–750). Уже в правление Язида II и особенно при халифе Хишаме (724–743) власти стали ужесточать налоговый гнет, в т. ч. вернули налогообложение новообращенных мусульман. Это привело к серии восстаний, в первую очередь в Мавераннахре. Только к 40-м гг. VIII в. арабы окончательно сокрушили согдийскую государственность, за чем последовал быстрый кризис местной культуры и доисламских религ. традиций. Фоном правления О. были постоянные восстания под хариджитскими лозунгами как на берберском западе, так и в Хорасане, где протестные настроения разделяли мн. мусульмане иран. происхождения.

В 20-х гг. VIII в. арабо-берберские войска перешли Пиренеи и захватили Нарбонскую Галлию. Их дальнейшее продвижение на север было остановлено франками в битве под Пуатье (732), но еще в большей сте-



Мухаммада. Эта группировка, не обозначая открыто своих лидеров,

Фрагмент фриз
дворца Омейядов
(Каср-эль-Мшатта)
близ Аммана, Иордания.
40-е гг. VIII в.
(Пергамский музей, Берлин)

пени — климатическими и экономическими факторами, непривлекательностью Сев. Галлии для завоевания. На Кавказе арабам также пришлось перейти к обороне: с 20-х гг. VIII в. хазары неоднократно вторгались на земли халифата через Дербентский проход. В противоборстве с ними выдвинулся полководец Марван ибн Мухаммад, двоюродный брат халифа. В 736 г. войска Марвана перешли через Кавказский хребет, нанесли поражение хазарам в степях Сев. Кавказа и достигли, как считается, р. Дон.

Стабилизация халифата стимулировала масштабное строительство, мн. образцы к-рого сохранились до наст. времени. На просторах Сирийской степи (ныне на территории Сирии, Иордании и Палестины), часто на большом удалении от городов, известны ок. 30 дворцов и поместий, т. н. замков пустыни эпохи О. Их возведение датируется сер. 10-х — сер. 40-х гг. VIII в.

После смерти Хишама (февр. 743) халифат охватила новая смута. Его племянник и преемник аль-Валид II был убит в результате мятежа своего двоюродного брата Язида (апр. 744). Язиду III и вступившему после него на трон осенью 744 г. его брату Ибрахиму приходилось постоянно подавлять восстания в Сирии. Наконец, войска Ибрахима были разбиты эмиром Марваном ибн Мухаммадом, который в дек. 744 г. был провозглашен халифом. Не чувствуя себя уверенно в Сирии, он перенес резиденцию в г. Харран (Сев. Месопотамия). Все правление Марвана II также прошло в борьбе с мятежами, на фоне которых на крайнем востоке халифата набирала силу новая угроза власти О. Еще в 716 г. начала складываться подпольная пропагандистская сеть с центром в Хорасане, управлявшаяся *Аббасидами*, потомками аль-Аббаса, дяди

выступала под расплывчатым лозунгом возвращения власти «дому про-

рока», что позволяло ей привлечь в свои ряды шиитов и др. противников О. В решающем сражении на берегах р. Б. Заб (янв. 750) О. были разбиты. Марван с остатками сторонников поспешно отступал на запад, а преследовавшее его аббасидское войско без особого сопротивления занимало сирийские города. Не сумев закрепиться в Египте, поверженный халиф надеялся найти убежище в *Нубии*, но в нач. авг. в районе Файюма был настигнут аббасидской погоней и убит. Большая часть представителей рода О. была вероломно перебита в 750 г. на берегу р. Абу-Футрус в Палестине или казнена по приказу халифа. Один из немногих уцелевших О., Абд ар-Рахман, внук Хишама, пробрался в Андалусию, где объединил местные элиты и в 756 г. образовал независимый Кордовский эмират, управлявшийся династией О. еще почти 300 лет (см. в ст. *Испания*).

Положение христиан при О. (см. также соответствующие разделы в статьях *Антиохийская Православная Церковь, Арабы-христиане, Иерусалимская Православная Церковь, Коптская Церковь*). Араб. завоевания, как правило, не сопровождались массовыми жертвами и разрушениями. Археологами не отмечено существенных изменений в материальной культуре и образе жизни народов Ближ. Востока в VII и большей части VIII в. В это время по-прежнему строили церкви и украшали их мозаиками, неотличимыми от византийских, продолжалось литературное творчество христиан, почти в неизменном виде сохранялось монашеское движение. Несмотря на военное противостояние халифата и Византии, ближневосточные православные не подвергались преследованиям, поддерживали довольно тесные контакты с зарубежными единоверцами и ощущали себя



частью единого с ними духовного пространства.

В то же время все ресурсы завоеванных земель были направлены на нужды мусульманского общества, правосл. Церкви лишились гос. поддержки. Арабы в равной степени терпимо относились ко всем авраамическим религиям и христ. исповеданиям. Это способствовало некоторому культурному подъему коптов и сирийцев и окончательному оформлению в Египте и Сирии нехалкидонских церковных структур, которые ранее спорадически преследовались византийскими властями (Коптская Церковь, *Сирийская яковитская Церковь*). Православная община была дезорганизована в результате политических потрясений нач. VII в. и появления *монофелитства*. К нач. 40-х гг. VII в. пустовали все 3 вост. Патриарших престола, что создавало немалые трудности в воспроизводстве халкидонитской иерархии. Однако в 668 г. Муавия восстановил Патриаршество в Иерусалиме, как считается, в общем русле политики возвеличивания этого города, характерной для первых О. В науке высказывалось мнение о том, что термин «правоверные» (*al-mu'minūn*) в эпоху Муавии означал приверженцев всех монотеистических религий и что Муавия воспринимал себя как главу всего полиэтничного и разноверного населения халифата, к-рый лишь впоследствии стал приобретать сугубо исламский характер (Borrut A., Donner F. M. Introduction // *Christians and Others*. 2016. P. 1–3).

Первые десятилетия араб. владычества, когда власть на местах еще принадлежала прежним региональным элитам, были наиболее благоприятными для немусульм. общин. Реформы Абд аль-Малика, повлекшие ужесточение всех видов контроля над податным населением, вызвали в христианской среде сильное недовольство и всплеск эсхатологических настроений. Копты, в особенности жители дельты Нила, с 20-х гг. VIII в. неоднократно поднимали восстания против налогового гнета.

Политика *иконоборчества*, проводившаяся византийскими императорами в VIII в., была крайне негативно воспринята большинством ближневост. православных. Возможно, из-за этих расхождений мусульм. власти перестали воспринимать своих правосл. подданных как сторон-

ников Византии и санкционировали восстановление Александрийского (731) и Антиохийского (742) Патриарших престолов.

Часть немусульм. элит была тесно связана с правящими кругами халифата. Если в окружении Мухаммада и праведных халифов было ощутимо присутствие иудеев и выходцев из иудейской среды, то при О. заметную роль в гос. делах играли христиане (возможно, впрочем, это различие объясняется спецификой источников: об иудейской общине при О. почти ничего не известно – *Ibid.* P. 3–5). Различные христ. группировки халкидонитского, яковитского, монофелитского происхождения соперничали между собой за влияние при дворах халифов и наместников. Наиболее известны дамасский клан православных христиан Ибн Мансур и противостоявший ему эдесский яковитский род Бар Гумойе. Серджуи (Сергий) ибн Мансур, влиятельный сановник при халифах от Муавии до Абд аль-Малика, был фактически главой правосл. общины халифата. После осуждения монофелитства на VI Вселенском Соборе (681) Серджуи, пользуясь покровительством араб. власти, принуждал сир. монофелитов к принятию правосл. вероучения. Противостояние православных и монофелитов сохранялось на протяжении всей эпохи О. Сын Серджуна Мансур (прп. *Иоанн Дамаскин*), подобно отцу, начинал карьеру как секретарь при дворе О. По одной из версий, его уход со службы и принятие монашества приходится на время антихрист. гонений Умара II, стремившегося вытеснить христиан из гос. аппарата. Считается, что усилия прп. Иоанна Дамаскина по кодификации правосл. вероучения были вызваны необходимостью самоутверждения мелькитской общины в условиях культурно-политических реалий халифата, идейных вызовов со стороны конкурировавших христ. исповеданий, нудаизма, манихейства и ислама, переживавшего аналогичный период систематизации религ. представлений (см. подробнее: *Griffith S. The Manṣūr Family and Saint John of Damascus: Christians and Muslims in Umayyad Times* // *Christians and Others*. 2016. P. 29–51).

Специалисты указывают на сходные процессы духовного самоутверждения и в других христ. конфессиях. В сиро-яковитской среде роль, по-

добную роли прп. Иоанна Дамаскина, сыграл *Иаков Эдесский*, крупнейший сир. мыслитель и церковный писатель. Во 2-й пол. VII в. происходит подъем монашеского движения в среде несториан (см. *Церковь Востока*), ярким представителем которого стал Исаак Ниневийский (прп. *Исаак Сирин*). Об активности Церкви Востока в эту эпоху свидетельствует также миссионерская деятельность в евразийских степях и Танском Китае.

Ист.: *Медников Н. А.* Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов по араб. источникам. СПб., 1897–1903. Т. 1–2; The VIIth Cent. in the West-Syrian Chronicles / Ed. A. Palmer. Liverpool, 1993; «Хроника» Иоаннана Бар Пенкаисе о времени араб. завоевания / Пер.: Ю. Фурман // Символ. М.; П., 2010. № 58. С. 365–385; *Theoph. Chron.; Eutych. Annales. Pars 1; Annales quos scripsit Abu Djarfar Mohammed ibn Djarir at-Tabari* / Ed. M. J. de Goeje. Lugd. Batav., 1898. Ser. 1. T. 6; 1881–1883. Ser. 2. T. 1; 1883–1885. T. 2; 1885–1889. T. 3.

Лит.: *Wellhausen J.* The Arab Kingdom and Its Fall. Calcutta, 1927 (рус. пер.: *Веллхаузен Ю.* Арабский халифат: Золотой век ислама. М., 2018); *Бартольд В. В.* Ислам // *Он же.* Соч. М., 1966. Т. 6. С. 104–111; *он же.* Ислам и мелькиты // Там же. С. 651–658; *Vaghiari L. V.* The Patriarchal and Umayyad Caliphates // *The Cambridge History of Islam* / Ed. P. M. Holt e. a. Camb., 1977. Vol. 1A. P. 57–103; *Grabar O. e. a.* City in the Desert: Qasr al-Hayr East. Camb. (Mass.), 1978. (Harv. Middle Eastern Stud.; 23/24); *Большаков О. Г.* История халифата. М., 1989–2010. 4 т.; *Piccirillo M.* The Christians in Palestine during a Time of Transition: 7th–9th Cent. // *The Christian Heritage in the Holy Land*. L., 1995. P. 47–56; *Kennedy H.* Egypt as a Province in the Islamic Caliphate, 651–868 // *The Cambridge History of Egypt*. Camb., 1998. Vol. 1. P. 62–85; *Schick R.* Archaeological Sources for the History of Palestine: Palestine in the Early Islamic Period: Luxuriant Legacy // *NEA*. 1998. T. 61. N. 2. P. 74–108; *Haefling G. R.* Umayyads // *EI*. Vol. 10. P. 840–847; *Robinson C. F.* Empire and Elites after the Arab Conquest: The Transformation of the Northern Mesopotamia. Camb., 2000; *The Umayyads: The Rise of Islamic Art* / Ed. I. Kehrberg, E. Schubert. Beirut etc., 2000; *Лэн-Пуль С.* Мусульманские династии. М., 2004. С. 19–20, 24–25; *Фильштинский И. М.* Халифат под властью династии Омейядов: 661–750. М., 2005; *Burns R.* Damascus: A History. L.; N. Y., 2005; *Сурдель Д., Сурдель Ж.* Цивилизация классического ислама. Екат., 2006. С. 46–60, 144–161; *Humphreys R. S.* Mu'awiya ibn Abi Sufyan: From Arabia to Empire. Oxf., 2006; *Cobb P. M.* The Empire in Syria, 705–763 // *The New Cambridge History of Islam*. Camb., 2010. Vol. 1. P. 226–268; *Robinson Ch. F.* The Rise of Islam, 600–705 // *Ibid.* P. 173–225; *Christians and Others in the Umayyad State* / Ed. A. Borrut, F. M. Donner. Chicago, 2016; *Awad N. G.* Umayyad Christianity: John of Damascus as a Contextual Example of Identity Formation in Early Islam. Piscataway, 2018.

К. А. Панченко

ОМИРИТЫ — см. Химьяр.

ОМОВЕНИЕ ПРЕСТОЛА [греч. ἐκπλῠσις (либо ἀπομύσῃσις) τῆς ἀγίας τραπέζης — «омовение (либо разоблачение) св. трапезы»], в правосл. литургической традиции одно из чинопоследований *Великого четверга*, состоящее в снятии с верхней доски св. престола надетых на нее облачений, т. е. *индиги* (верхнее облачение) и *срачицы* (нижнее облачение), затем ее омовение и умащение благовониями и последующее возложение на прежнее место на престольных облачений. Время возникновения чина неизвестно, но его совершение между *тритекти* и литургией (точнее, вечерней с литургией) Великого четверга в храме Св. Софии в К-поле предписано уже в Типиконе Великой ц. X–XI вв. (*Mateos*. Турисон. Т. 2. Р. 72). Самый ранний текст чина сохранился в *Стратигия Евхологии* (Paris. Coislin. 213, 1027 г. Fol. 23r – v); в позднейших рукописях и печатных изданиях, вплоть до принятых в греч. Церквах в наши дни, он практически не изменился. Чин включает: каждение св. престола и молитву Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τῷ ζῶοντι σου θανάτῳ τὸν θάνατον νεκρώσας (Гди бже нашз, живогворачею твоёю смёртйю смёрть оумертвйвыи:), после к-рой престол разоблачают под пение псалмов (Пс 50, 25, 83; в изложении чина в Евхологии Стратигия псалмы еще не упомянуты); затем омовение престола теплой водой и умащение родостагмой (экстракт из лепестков роз) с помощью натуральных губок, а далее — отирание губками либо чистыми новыми полотенцами (по окончании чина губки и полотенца раздавали его участникам и проч. молящимся как памятные святыни); облачение св. престола, 2-ю молитву: Ὁ ἐλέημων καὶ οἰκτίρμων Θεὸς, ὁ δι' ἄρατον ἀγαθότητα πρὸς λειτουργίαν τοῦ παναγίου καὶ ἀχράντου σου θυσιάστηριου (Млтивый и щедрый бже, неизречённью блгостню прёмлмай наше неключимство къ слаженю престѧгw и прѣчѧгw жёртвенника твоёгw:) и повторное каждение.

Практический смысл чина заключался в том, чтобы очистить св. престол от накопившихся за год загрязнений (следует иметь в виду, что визант. престолы обычно представляли собой мраморную доску, возложенную на каменные ножки-столбцы; доска была обтянута срачицей, к-рую фиксировали вервием, пропущенным по желобку в торце

доски и завязанным крест-накрест под доской; при этом столбцы и подпрестольное пространство оставались открытыми), поменять при необходимости срачицу и умастить доску престола благоухающей ароматом роз водой, поскольку мрамор обладает пористостью, благоухающие вещества — такие, как миро или родостагма, — могут какое-то время оставаться в порах камня.

Символически же О. п. должно было прежде всего напомнить о том, как апостолы подготовили горницу для совершения Христом Тайной вечери (Мф 26. 19; Мк 14. 16; Лк 22. 8–13). Как и они, К-польский патриарх и др. визант. архиереи готовили св. престол для совершения на нем службы в память о Тайной вечере — литургии Великого четверга. Также чин О. п. выступал дополнением к др. ежегодному празднованию, совершавшемуся в каждом большом визант. храме: дню освящения храма (см. ст. *Обновление храма Воскресения Христова в Иерусалиме*), когда воспроизводились крестный ход и 1-й торжественный вход в храм при его открытии, но не повторялись священнодействия при освящении престола (что и происходило при О. п.).

Чин О. п. был известен и в слав. традиции, включая русскую. Так, он содержится уже в древнейшей сохранившейся рус. рукописи евхологического содержания — *Варлаама Хутынского Служебнике* (ГИМ. Син. 604. Л. 27 об. — 28 об.). Этот чин входит и в рус. дониконовские издания (напр., в Большой Потребник, изданный при Московском патриархе Филарете: М., 1623. Гл. 10), и в никоновский Евхологий (М., 1658. Гл. 38). Однако в рус. послениконовские издания он по неясным причинам не входил вплоть до нач. XXI в., когда был включен в состав офиц. богослужебного сб. «Освящение храма», опубликованного Издательским советом РПЦ (М., 2006. С. 121–125; в последующих переизданиях чин сохр.).

В Русской Церкви, как по причине малого числа архиереев (из текста О. п. следует, что этот чин является архиерейским), так и по причине изготовления престолов в послемонг. эпоху преимущественно из дерева, чин О. п. стал совершаться без снятия со св. престола срачицы (в рус. традиции считается недопустимым снятие срачицы с освящен-

ного престола без участия архиерея) и с заменой омовения доски престола водой и родостагмой удалением накопившейся пыли со срачицы без использования воды. При этом в дониконовскую эпоху чин имел широкое распространение и совершался не только в соборных храмах, но и в монастырях и на приходах. В послениконовскую эпоху чин О. п. в рус. практике был постепенно забыт, хотя еще и в XVIII в. кое-где отмечалось его совершение (см.: *Красносельцев*. 1889; *Прилуцкий*. 1912).

Помимо основного у чина О. п. имеется производное значение: по традиции он может использоваться в тех случаях, когда по к.-л. причине необходимо заменить срачицу либо вервие освященного престола без его переосвящения (см.: Евхологий. М., 1658. Гл. 39). В таком случае правящий архиерей либо по его поручению хорошо знающий порядок освящения храма священник совершает чин О. п. (необязательно в Великий четверг) с полным разоблачением и последующим переоблачением св. престола в новые одежды. Лит.: *Красносельцев Н. Ф.* К истории правосл. богослужения. Каз., 1889. С. 65–79; *Прилуцкий В. Д., свящ.* Частное богослужение в Рус. Церкви в XVI и 1-й пол. XVII в. К., 1912. С. 79–80, 101–106.

Свящ. Михаил Желтов

ОМОВЕНИЯ СВЯТЫХ МОЩЕЙ ЧИН, в правосл. литургической традиции один из вариантов чина малого водоосвящения, в к-ром освящение воды происходит через погружение в нее св. мощей (по образцу освящения воды с помощью Древа Креста Господня или др. реликвий Страстей). Чин появился в Византии сначала как выражение личного благочестия (в агиографической лит-ре начиная с VII в. часто упом. случаи освящения воды или иной жидкости с помощью мощей (обычно описываются с использованием греч. глагола ἀπομύρῃζω) — *Pargoire*. 1924; *Ruggieri*. 1993). Регулярное греч. чинопоследование встречается в Россанском Евхологии (Vat. gr. 1970. Fol. 191v — 192, XIII в.). Однако оно, видимо, не получило широкого распространения (впрочем, отдельная молитва (Κτίστα τῶν ὕδατων — Создатель вод), возможно, связанная с этой же практикой, встречается в *Барберини Евхологии* — Vat. Barber. gr. 336. Fol. 224).

В древнерусской традиции «Чин иже омыти мощи святых или крест

мочити» нередко совершался как частная треба, а общецерковно — один раз в году, в *Великую пятницу* (эта традиция сохр. в Успенском соборе Московского Кремля и в Троице-Сергиевой лавре вплоть до 1917). Редакции древнерус. чина полностью еще не изучены. Согласно Потребнику 1625 г., в состав чинопоследования входили: обычное начало, тропари Честному Кресту и святым (чьи мощи использовались), ектения (с прошениями, как в чине малого водоосвящения), главопреклонная молитва (Гди вже нашъ, тебѣ молимся и тебѣ жрѣмъ жертвъ хвалѣніа:), погружение мощей или Креста, тропарь Крещению Господню (как при великом водоосвящении), тропарь Кресту (как при малом водоосвящении), центральная молитва чина (Бже великій и великоименный) и заключительные молитвословия (Трисвятос, Отче наш, тропари, ектения, отпуст). В наст. время этот чин не совершается, однако молитва из него — **Бже великоименный**: (с небольшой правкой) — помещена в Требнике как «иная» молитва малого водоосвящения, причем из-за ее краткости священнослужители предпочитают читать именно ее. На Афоне сохраняется традиция погружать те или иные реликвии в воду при ее освящении (напр., на Богоявление в *Ватопеде* в воду погружают перст св. *Иоанна Предтечи*; в *Великой Лавре* на память прп. Афанасия Афонского при освящении воды в нее погружают часть мощей преподобного и т. д.).

Лит.: *Никольский*. Древние службы РЦ. С. 257–286; *Pargoire J.* Aromyrisma // DACL. 1924. Т. 1. Col. 2603–2604; *Ruggieri V.* Ἀπομυρισμα (μυρισμα) τὰ λείψανα, ovvero la genesi di un rito // JOB. 1993. Bd. 43. S. 21–35; *Мусин А. Е., диак.* Святыи мощи в Др. Руси: Литург. аспекты почитания // Восточнохристианские реликвии / Ред.-сост.: А. М. Лидов. М., 2003. С. 363–385; *Желтов М., свящ.* Реликвии в визант. чинопоследованиях // Реликвии в Византии и Др. Руси: Письменные источники / Ред.-сост.: А. М. Лидов. М., 2006. С. 78–82.

Свящ. Михаил Желтов

ОМОФОР [греч. ὀμοφόριον — «носимое на плечах»], в правосл. традиции один из основных отличительных элементов богослужебного одеяния *епископа*, представляющий собой широкую ленту (в совр. рус. традиции 3,5 м в длину, 25 см в ширину), изначально из шерсти, позже из шелка, атласа и др. материалов, которая охватывает плечи, при этом один ее конец спускается на грудь, а другой — на спину. О. возлагается

при епископской хиротонии и носится поверх *саккоса* (в древности — поверх фелони) во время торжественных процессий (крестных ходов и т. п.). При совершении архиереем литургии О. надевается им во время облачения (молитва на облачение: **На ра̑мѣхъ, Хр̑те, забл̑ждше̑е взавъ̑ е̑ство, вознесл̑а еси, въ̑ и оц̑а привел̑а еси**), но снимается после возгласа «Мир всем» перед началом чтений (снятый О. выносятся к аналою диаконом перед чтением Евангелия, а также на великом входе). При совершении таинств и треб архиереев использует малый О. (обычно 1,8 м в длину, 30 см в ширину), который облегал шею, а оба его конца спускаются на грудь. В русской практике малый О. надевается на литургии после умоновения рук и снимается после совершения архиерейской проскомидии, затем снова надевается на время чтения анафоры, потом надевается после «Отче наш» для преподания мира и возгласения «Святая святых» и не снимается уже до отпуста; в греческой традиции архиереев облачается в малый О. раньше — при чтении сугубой ектении после Евангелия; кроме того, в малом О. совершаются хиротонии во время литургии и лития на всенощном бдении.

Происхождение О. является предметом научных дискуссий. Существует 2 основные версии. Согласно 1-й, О. появился в IV в. (скорее всего, в посл. четверти) в связи со встраиванием церковной иерархии в систему рим. гос. службы. Поскольку все гражданские чиновники были обязаны носить в пределах Рима и К-поля особый костюм, подчеркивавший их статус (СТh. XIV 10. 1. 1 (382)), знаки отличия были даны и епископам (возможно, сначала только главам Церквей). Изначально О., именовавшийся на Западе *паллием*, представлял собой простой шерстяной шарф, украшенный крестами, но по крайней мере с VI в. в восточной (византийской) традиции О. стал внешне напоминать консульский *лор*.

Согласно др. версии, обычай ношения О. епископами уходит корнями в раннехрист. эпоху. В таком случае О. представляет собой модификацию той же ленты, к-рая присутствует в облачениях пресвитера, диакона и иподиакона (субдиакона). Различался лишь способ ее повязывания и ношения (крест-накрест через оба плеча, на одном плече, через

шею концами на грудь, вокруг шеи на плечах). Окончательное решение вопроса о происхождении О. затруднено ввиду отсутствия ранних изображений такого элемента облачений. Существуют также проблемы с терминологией, к-рые особенно заметны при сравнении памятников, написанных на разных языках (напр., в лат. традиции греч. О. часто называется *superhumerales*, но иногда переводится как *pallium*; в греч. памятниках прослеживается смешение О. с мафорием: так, известная реликвия *мафорий* Пресв. Богородицы, хранившийся во *Влахернах*, иногда ошибочно называется О. — *Leo Gramm. Chron.* 33 // CSHB. 42. P. 241). Кроме того, в отношении ряда ранних упоминаний О. в источниках невозможно точно сказать, идет ли речь именно о богослужебных одеяниях епископа или о повседневной одежде жителя Римской империи (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost.* 6 // PG. 47. Col. 23; *Greg. Nyss. De vita Greg. Thaum.* // PG. 46. Col. 941).

К числу самых ранних несомненных упоминаний О. относится свидетельство, датируемое приблизительно 400 г., из сочинения о жизни К-польских епископов *Митрофана I* (306/7–313/4) и *Александра I* (313/4–337): говорится, что свт. Митрофан I, объявив свт. Александра своим преемником, снял с себя О. и возложил на Св. престол (*Phot. Bibl.* 256 // PG. 104. Col. 113–116). Прп. Исидор Пелусиот отмечал, что, поскольку епископ является образом Христа, его О. делается из овечьей шерсти и символизирует заблудшую овцу, найденную Пастырем (Лк 15. 4–5; ср.: Мф 18. 12–14; Ин 10); при этом во время чтения Евангелия, когда невидимо является Сам Христос, О. снимается (*Isid. Pel. Ep. I* 136 // PG. 78. Col. 272).

Неизвестно, все ли епископы имели право ношения О. На Востоке в VI в. преимущественно говорится об О. патриархов К-польских (*Eustratius Presbyter. Vita S. Eutychii.* V 37 // PG. 86/2. Col. 2317; *Theod. Lect. Eccl. hist.* II 15). Либерат, архидиака. Карфагенской Церкви, упоминает реликвию под названием «паллий св. Марка», к-рая использовалась в обряде передачи власти от усопшего главы Александрийской Церкви к новоизбранному (*Liberat. Breviar.* 20 // PL. 68. Col. 1036 = АСО II. 5. P. 135). Однако в энкомии мч. Анастасию Персиянину († 628), состав-

ленном в сер. VII в., явившиеся ему в видении мужи были опознаны как епископы только по их О. (PG. 92. Col. 1708).

На Западе известно постановление Маконского Собора 581/3 г. о том, что все епископы Галлии должны быть облачены в паллий на каждой мессе (CCSL. 148A. P. 224), а это безусловно противоречило рим. практике (поэтому в более позднюю эпоху постановление этого Собора подверглось редакции: вместо епископов были указаны архиепископы). Возможно, такие же паллии неримского типа были распространены в Сев. Африке и Испании.

Ко времени Трулльского Собора О. воспринимался уже как неотъемлемая часть архиерейского облачения, так что лишение О. было внешним знаком при анафематствовании епископов, уклонившихся в ересь (АСО II. 2. 1. P. 242). Конфликт, возникший между К-польской и Римской Церквами при свт. Фотии К-польском, выявил значительное расхождение в понимании значений О. и паллия. В зап. традиции паллий мог вручаться только папой Римским (который освящал паллии у гробницы ап. Петра) и только архиепископам и митрополитам, тогда как на Востоке таких ограничений не существовало: О. был просто знаком епископского сана. Попытка согласовать 2 традиции была принята на К-польском Соборе 869–870 гг., проходившем при сильном влиянии со стороны Рима, хотя его участниками были вост. епископы. Собор не только запретил светским лицам (сенаторам) носить одеяния, подобные О., но и потребовал от епископов не превращать О. в повседневную одежду, подчеркнув, что его носят только нек-рые епископы в строго ограниченное время как элемент облачения, необходимый при совершении таинств (правила 16 и 27 – COD. 2010. Vol. 3. P. 178, 185). Несмотря на это, в X–XI вв. О. использовался всеми визант. епископами, что вызывало протесты на Западе. По мнению Лиутпранда Кремонского, К-польские патриархи узурпировали папское право дарования паллия во время правления в Риме патриция Альбериха II (932–954), в результате чего паллий получили все греч. епископы (Liutpr. Crem. Legatio. 62 // MGH. SS. Bd. 3. S. 361).

Анализ изобразительных источников показывает, что внешнее рас-

хождение между вост. и зап. традициями происходило постепенно: еще в IX в. встречаются изображения вост. епископов с О. в виде узкой ленты, к-рая обвивает шею и проходит по груди, подобно зап. паллию (Walter. 1982. P. 12–13). Позже О. превращаются в более широкую ленту, к-рая спускается до пола. При этом на нек-рых изображениях О. напоминает Y-образный тип паллия. Даже в Минологии Василия II нет устоявшегося образа О. В XX в. была популярна гипотеза, согласно к-рой малый О. является более древним по сравнению с большим О., поскольку больше похож на паллий. Однако в наст. время признано, что малый О. появился не раньше XVII в. Причиной его появления стало общее убеждение в том, что таинства не могут совершаться без О. Поскольку большой О. надевать и снимать неск. раз в течение службы было неудобно, сначала возникла традиция накидывать на плечи сложенный вдвое большой О. (Taft. 2004), а затем появился в качестве отдельного облачения малый О., повторяющий по форме сложенный большой О.

Чаще всего визант. О. украшаются 4 или 5 крестами (πόλοι). В позднее средневековье на них стали размещаться изображения праздничных циклов (напр., образы Рождества Христова, Крещения, Распятия и Вознесения на О. 2-й пол. XIV в. из Никеи, к-рый был привезен в Россию в 1655 и в наст. время хранится в Музеях Кремля; О., сшитый из 2 визант. О., датируемых XIV или XV в., к-рый в 1683 был прислан Афанасию (Любимову), архиепископу Холмогорскому, от митрополита Новгородского Корнилия (Космы) и в наст. время хранится в Архангельском областном краеведческом музее, в центре каждого креста на этом О. имеется изображение Христа Пантократора, а по сторонам помещены образы Пресв. Богородицы, св. Иоанна Предтечи и архангелов Михаила и Гавриила).

У нехалкидонитов сирийской и армянской традиции О. почти идентичен визант. образцам. У сирийцев его принято называть «большой орарь» (*ʾōrāra rabbā*). Количество крестов на арм. О. указывает на место епископа в иерархии (2 креста – епископ, 3 – митрополит, 4 – архиепископ, 5 – католикос). У коптов в древности использовались О. ви-

зант. типа и О. в виде узкого шарфа, туго завязанного вокруг шеи, со свисающими на грудь концами. Однако в позднее средневековье они были полностью вытеснены др. облачением – *ballin* («баллин», – возможно, от «паллий»), к-рое представляет собой широкую шелковую ленту длиной 4–5 м и шириной от 40 см и больше. Баллин возлагается на голову наподобие капюшона или башлыка (что, возможно, вызвано влиянием монашеского облачения на епископское), концы ленты спускаются на грудь, перекрещиваются и обматываются вокруг тела, затем перекрещиваются на спине и закидываются на плечи.

В католич. Церкви после 2005 г. наряду с паллием и рационалом может использоваться О. визант. типа, даже при совершении службы по рим. обряду.

Лит.: Мансегов И. Д. Омифор // Древности: Тр. МАО. 1871. Т. 3. Вып. 2. С. 138–154; Голубинский. История РЦ. 1904. Т. 1. Ч. 2. С. 262–263; Дмитриевский А. А. Ставленник. К., 1904. С. 256–260; Braun J. Die liturgische Gewandung im Occident u. Orient. Freiburg i. Br., 1907; Пальмов Н. Н. Об омифоре, саккосе и митре: Ист.-археол. этюд // ТКДА. 1912. Т. 2. № 7/8. С. 375–424; Klauser Th. Der Ursprung der bischöflichen Insignien u. Ehrenrechte. Bonn, 1953²; Papas T. Studien zur Geschichte der Messgewänder im byzant. Ritus. Münch., 1965; Walter Chr. Art and Ritual of the Byzantine Church. L., 1982; Innemée K. C. Ecclesiastical Dress in the Medieval Near East. Leiden etc., 1992; Woodfin W. Th. Late Byzantine Liturgical Vestments and the Iconography of Sacerdotal Power: Diss. Urbana (Il.), 2002; Taft R. F. The Case of the Missing Vestment: The Byzantine Omophorion Great and Small // BollGrott. Ser. 3. 2004. Vol. 1. P. 273–302; Schnabel N. C. Die liturgischen Gewänder u. Insignien des Diakons, Presbyters u. Bischofs in den Kirchen des byzant. Ritus. Würzburg, 2008.

А. А. Ткаченко

ОМСКАЯ И ТАВРИЧЕСКАЯ ЕПАРХИЯ РПЦ, образована в 1895 г. В 1895–1911 гг. именовалась Омская и Семипалатинская, в 1911–1913 гг. – Омская и Акмолинская, в 1913–1943 гг. – Омская и Павлодарская, в 1943–1947 гг. – Омская и Тарская, в 1947–1990 гг. – Омская и Тюменская, в 1990–2012 гг. – Омская и Тарская, с 2012 г. совр. название. С 6 июня 2012 г. входит в *Омскую митрополию* и имеет совр. границы (включает г. Омск, Омский район, Азовский немецкий национальный район, Марьяновский и Таврический районы *Омской области*). Омск разделен на 5 благочиний: Знаменское (Октябрьский адм. окр.), Казанское (Ленинский адм. окр.), Покровское (Советский адм. окр.), Рождественское

(Кировский адм. окр.) и Центральное (Центральный адм. окр.). В О. и Т. е. также входит 6 благочиний за пределами Омска: Азовское, Западное, Марьяновское, Северное, Тав-



Успенский кафедральный собор
в Омске. 2005–2007 гг.
Фото: И. Б. Смирнов

рическое, Южное. Кафедральный город — Омск. Кафедральный собор — в честь Успения Пресв. Богородицы. Правящий архиерей — митр. Омский и Таврический *Владимир (Иким)*. К нач. 2018 г. в епархии действовали 5 мон-рей (2 мужских и 3 женских), 81 храм, 22 часовни, 26 иных молитвенных помещений. В клире состояли 98 священников, 14 диаконов.

Кон. XIX — нач. XX в. До 1895 г. территория О. и Т. е. была разделена между Тобольской и Сибирской епархией (см. ст. *Тобольская и Тюменская епархия*) и Томской и Семипалатинской епархией (см. ст. *Томская и Асиновская епархия*); очерк истории Православия на территории Омской обл. до образования О. и Т. е. см. в разд. «Православие» ст. «Омская область». Усилившееся в XIX в. переселение в Сибирь и Степной край повлекло перемещение адм. центра Зап. Сибири из Тобольска в Омск, проведение через Омск Транссибирской железнодорожной магистрали и появление новых населенных пунктов. Рост числа приходов предопределил образование самостоятельной епархии. В кон. июля — нач. авг. 1885 г. в Иркутске под рук. архиеп. *Вениамина (Благодарова)* состоялся съезд архиереев сибир. епархий по миссионерским вопросам, в работе к-рого приняли участие епископы Томский и Семипалатинский *Владимир (Петров; вполн. архиепископ)*, Енисейский и Красноярский *Исаакий (Положенский)*, Се-

ленгинский свт. *Мелетий (Якимов)*, Киренский *Макарий (Дарский)*, Камчатский *Гурий (Буртасовский)*, Таврический *Мартиниан (Муратовский)*. Съезд обратился к Синоду с предложением учредить новые епархии в Сибири, в т. ч. с центром в Омске.

30 окт. 1887 г. в Омске Тобольским и Сибирским еп. *Авраамием (Летницким)* создана Комиссия для изучения вопроса об открытии самостоятельной епархии в составе: прот. Константина Недосекова, свящ. Илии Зеленцова, свящ. Рождественского, Степного ген.-губернатора Г. А. Колпаковского, окружного интенданта Омского военного окр., управляющего гос. имуществами Зап. Сибири ген. П. С. Юнеева. Комиссия завершила работу 18 нояб. 1888 г. и направила свои предложения еп. Авраамию.

31 дек. 1890 г. Тобольским и Сибирским еп. свт. *Иустином (Полянским)* был утвержден журнал консистории по делу об открытии Омской епархии. Тобольская консистория почти во всем согласилась с выводами омской комиссии. Главной целью учреждения Омской епархии было распространение и утверждение Православия среди инородцев Степного края. Консистория нашла достаточным «для ближайшего наблюдения за духовенством и православным населением, а также руководства в деле проповеди среди инородцев киргиз» (т. е. казахов) ограничиться назначением викарного епископа, к-рый должен был пребывать в Омске. Мнение консистории с просьбой открыть викарную кафедру в Омске еп. свт. *Иустин* 14 янв. 1891 г. направил обер-прокурору Синода К. П. *Победоносцеву*. Однако Синод после длительного изучения вопроса с этим мнением не согласился. Вероятно, на вывод Синода повлиял отчет военного губернатора Акмолинской обл. генерал-майора Н. И. Санникова за 1894 г., в котором он констатировал, что местное рус. население окружено инородцами и нуждается в духовном кормлении и увеличении количества храмов и школ более, чем население европ. части России. Этот отчет получил одобрение имп. мч. *Николая II Александровича*.

В 1895 г. Синод через Гос. совет представил на рассмотрение императора доклад об учреждении самостоятельной Омской епархии. Доклад был одобрен и утвержден императором 18 февр. 1895 г. В состав епар-

хии включили Акмолинскую и Семипалатинскую области, а также часть Томской и Тобольской губерний (92 храма Тюкалинского, Ишимского и Тарского округов Тобольской губ. и 11 храмов Бийского окр. Томской губ.). Архиерей именовался Омским и Семипалатинским, титул Томского архиерея был изменен с «Томский и Семипалатинский» на «Томский и Барнаульский». На Омскую кафедру был переведен Туркестанский еп. *Григорий (Поletaев)*. В 1895–1898 гг. архиерейская кафедра располагалась в военном Воскресенском соборе Омска.

В пределах Омской епархии к 1895 г. состояло 194 самостоятельных прихода, действовали 86 церковноприходских школ и школ грамоты. В Омскую консисторию первоначально вошли протоиереи — К. Недосеков, С. Самойлов и Н. Никольский. При еп. Григории (1895–1900) в епархии было открыто 118 приходов. Работали Омский епархиальный училищный совет (имел 7 отд-ний) и инспекция церковных школ. С янв. 1898 г. начали издаваться «Омские епархиальные ведомости». 9 сент. того же года в Омске освящен Успенский собор, к-рому был присвоен статус кафедрального. Учреждены Об-во попечения о начальном образовании в г. Омске (на его средства содержалась городская жен. Покровская профессиональная школа), Об-во вспомоществования учащим и учившим Акмолинской обл., Омский епархиальный комитет Православного миссионерского общества (ПМО), Об-во вспомоществования нуждающимся учащимся в школах всех типов, Омское епархиальное братство ревнителей Православия, самодержавия, русской народности и христианского благотворения, Об-во хоругвеносцев при омском Успенском кафедральном соборе, Братство ревнителей духовного просвещения.

Состав правления Омского епархиального братства ревнителей Православия, самодержавия, русской народности и христианского благотворения утвержден резолюцией еп. Григория от 9 авг. 1898 г. Старшиной братства стал законоучитель омской жен. гимназии свящ. Пантелеимон Новиков, товарищем старшины — окружной интендант ген.-лейтенант П. С. Юнеев, советниками — правитель канцелярии, окружной интендант управления, статский

советник П. Д. Соловьёв и член-деплопроизводитель Омского епархиального училищного совета А. И. Васильев. В 1899 г. «для распространения и развития религиозно-нравственного просвещения в народе» братство открыло книжный склад и бесплатную народную читальню. Братство устраивало бесплатные трапезы, выдавало новокрещеным денежные пособия, оказывало помощь нуждающимся и передавало храмам богослужебные книги и брошюры религ. содержания. Почетными членами братства были С.-Петербургский митр. *Антоний (Вадковский)*, Ямбургский еп. *Вениамин (Муратовский)*; вполсл. архиепископ), обер-прокурор Синода В. К. Саблер, прот. прав. *Иоанн Кронштадтский*, Степной ген.-губернатор генерал от кавалерии барон М. А. Таубе, военный губернатор Акмолинской обл. ген.-лейтенант Н. И. Санников.

С образованием в 1895 г. Омской епархии ей была подчинена *Киргизская духовная миссия*, ранее подчинявшаяся *Алтайской духовной миссии* Томской епархии, и Киргизская духовная миссия Тобольской епархии (учреждена в 1894). Они были объединены в Киргизскую духовную миссию Омской епархии, к-рую возглавил архим. Сергей (Петров; вполсл. архиепископ). Его помощником стал И. С. Никольский, бывш. миссионер Долонского стана Томской епархии. Точная дата закрытия миссии не установлена, но известно, что она существовала в 1918 г.

Омский епархиальный комитет ПМО официально открыт 16 июля 1896 г. по причине того, что в нач. 90-х гг. XIX в. в числе переселенцев в регион начали приезжать сектанты. В 1893 г. из Самары прибыли рабочие-молокане для рытья колодцев переселенцам. При ген.-губернаторе Таубе, к-рый был лютеранином, протестанты и сектанты чувствовали себя свободно: в ходе поездки по Зап. Сибири в 1898 г. баптист Я. Курцит проповедовал на ст. Омск (тогда как в Тобольской губ. ему запретил выступать губернатор). Протестанты и сектанты переселялись на территорию Омской епархии в основном из обл. Войска Донского, Самарской, Киевской, Тамбовской, Астраханской, Таврической, Харьковской, Полтавской и Могилёвской губерний. В 1900 г. начала действовать Омская епархиальная противосектантская миссия. Она не получала посо-

бия от Синода, содержалась на епархиальные средства и на пожертвования Омского епархиального братства ревнителей Православия, самодержавия, русской народности и христианского благотворения.

При еп. Сергии (Петрове; 1901–1903) освящены церковноприходская школа П. П. Шкроевой, домовый храм во имя прп. Сергия Радонежского в омском городском 5-классном уч-ще и омский храм во имя вмц. Параскевы, а также деревянный храм во имя свт. Николая в Покровском муж. мон-ре. Проведен сбор старопечатных книг для московской *Синодальной типографии*.

При еп. *Михаиле (Ермакове)*; 1903–1905, вполсл. митрополит), 25 янв. 1904 г., учреждена стипендия для учащихся омской муж. гимназии им. еп. Григория (Полетаева). 8 февр. 1904 г. в омском кафедральном соборе во время литургии собраны пожертвования в пользу больных и раненных в ходе русско-япон. войны. С 8 по 10 сент. 1905 г. в Омске по приглашению куцихи Д. Ф. Волковой находился прот. прав. Иоанн Кронштадтский; он прибыл с целью освящения места под закладку храма во имя вмц. Георгия на территории Богородице-Михаило-Архангельской



Братская церковь в честь иконы Божией Матери «Утоли моя печали» в Омске. 1908 г. Фотография. 10-е гг. XX в.

жен. общины (возводился в память о погибших во время русско-япон. войны). В 1904 г. началось строительство архиерейского дома и здания консистории (со времени образования епархии последняя размещалась в наемных помещениях).

При еп. *Гаврииле (Голосове)*; 1905–1911) открыто свыше 40 приходов, жен. епархиальное уч-ще, учреждено Об-во вспомоществования нуждающимся воспитанницам этого учебного заведения. Впервые был поднят вопрос об открытии в Омске ДС. В 1909 г. завершилось возведение архиерейского дома и здания конси-

стории, при архиерейском доме была освящена Благовещенская крестовая ц. При крестовой церкви организован архиерейский хор. В 1906 г. при Воскресенском соборе открыт приют-школа для сирот нижних воинских чинов Омского военного окр., убитых во время русско-япон. войны. С 24 янв. 1908 г. началось проведение епархиальных миссионерско-настырских собраний омского городского духовенства. Омское епархиальное братство в 1908 г. содержало 2 противораскольнических сотрудников. В братство входили 100 чел., в т. ч. 51 священнослужитель.

С 4 нояб. 1907 г. в Омске начали проводить религиозно-нравственные чтения. В связи с проведением баптистами в городе призывных собраний в 1909 г. духовенство в 4 крупнейших храмах организовало внебогослужебные беседы (в основном миссионерского характера). 13 дек. 1909 г. на ст. Омск открыт миссионерский кружок, в который вступили 300 ревнителей Православия. Собрания устраивали 3 раза в неделю, члены кружка вступали в полемику с сектантами, беседовали с жителями.

Во время управления Омской кафедрой еп. Гавриилом миссионерские учреждения Омской епархии как по составу сотрудников, так и по организации народных круж-

ков и братств считались лучшими на территории Зап. Сибири. В «зараженных сектантством»

населенных пунктах духовенство уделяло особое внимание благолепию храмов и торжественности богослужений, создавало противосектантские б-ки. Для миссионерских целей в 1908 г. построен омский Братский храм в честь иконы Божией Матери «Утоли моя печали». 21 апр. 1910 г. состоялось межведомственное совещание во дворце ген.-губернатора по вопросам борьбы «с сектантской, преимущественно баптистской, пропагандой» в Степном крае. Результатом стало отношение Степного ген.-губернатора на имя еп. Гавриила от 14 мая о том,



что священнослужители имеют право сообщать «представителю административной или полицейской власти» случаи «сворачивания из Православия», кощунственных поступков, глумления над верой при условии «полного освещения подробностей события» и с указанием свидетелей. С окт. 1910 г. назначен 2-й епархиальный миссионер — канд. богословия свящ. Илия Рахман, началось чтение лекций «по обличению сектантства» для воспитанниц жен. епархиального уч-ща. Председателями епархиального Миссионерского совета в разное время были: прот. Михаил (впосл. архиеп. *Иона (Орлов)*), еп. *Исидор (Колоколов)*, еп. сщмч. *Мефодий (Краснопёров)*, еп. сщмч. *Андроник (Никольский)*; впосл. архиепископ), еп. Арсений (Тимофеев), еп. сщмч. *Сильвестр (Ольшевский)*; (впосл. архиепископ).

В продолжение 5 лет служения в Омске еп. Гавриил занимался просветительской деятельностью, подготовил к изданию 5 книг.

22 окт. 1908 г. в Омске по инициативе еп. Гавриила открылось отделение Русского народного союза им. Михаила Архангела; 1-м почетным председателем отделения стал еп. Гавриил. Омское отделение союза издавало газ. «Голос Сибири».

1 нояб. 1910 г. еп. Гавриил опубликовал в «Омских епархиальных ведомостях» предложение ко всем священно- и церковнослужителям Омской епархии стать членами Русского народного союза им. Михаила Архангела. После этого началась кампания против архиерея в местной либеральной печати. Вследствие доносов на архиерея Синод назначил ревизию епархии, в результате к-рой еп. Гавриил был уволен на покой.

В 1911 г., при еп. Владимире (*Путяте*; 1911–1913), торжественно проведено празднование дня памяти просветителей славян равноапостольных Кирилла и Мефодия. 14 авг. 1911 г. заложен храм при Казанской жен. общине Омска. 4 окт. того же года указом Синода в Семипалатинске открыта кафедра викарного епископа (см. ст. *Семипалатинское викариатство*). Семипалатинским викарием назначен начальник Киргизской духовной миссии Омской епархии архим. *Киприан (Комаровский)*; (впосл. архиепископ). 4 дек. 1911 г. в Омске состоялась его архиерейская хиротония. Правящий

архиерей стал именоваться Омским и Акмолинским.

На VII общеeparхиальном съезде духовенства было принято решение начать строительство семинарии на средства епархии. 22 июля 1912 г. на участке, выделенном Омской городской думой, было заложено здание с домовым храмом во имя блгв. кн. Александра Невского для начальных классов Омского ДУ, которое предполагалось перевести из Ишима.

26 янв. 1913 г. на местные средства открыта 2-я викарная кафедра с наименованием ее Акмолинской (см. ст. *Акмолинское викариатство*). Вторым викарием Омской епархии с назначением ему местопребывания в Омске назначен ректор Уфимской ДС архим. сщмч. Мефодий (Краснопёров). Его архиерейская хиротония состоялась 10 февр. 1913 г. В связи с учреждением нового викариата епархия была переименована в Омскую и Павлодарскую.

В окт. 1913 г., при еп. сщмч. Андронике (Никольском; 1913–1914, впосл. архиепископ), в Омск из Новгорода прибыл список иконы Божией Матери «Знамение». По указу еп. сщмч. Андроника причты были обязаны вести летописи приходов с включением в них сведений об истории своего населенного пункта и прихода. Были собраны средства и заложен храм в честь иконы Божией Матери «Знамение» с залом для бесед и миссионерских чтений. В Омске организовано проведение богословских лекций, для чего привлекались образованные представители духовенства. 18 марта 1913 г. учреждено об-во трезвости. 29 авг. 1913 г. еп. сщмч. Андроник освятил Никольскую ц. (ныне Казанский собор) близ ст. Омск.

При еп. Арсении (Тимофеев; 1914–1915) открыт приход в Новоомске, издана «Справочная книга Омской епархии» свящ. Иоанна Голодубина (1914). Вслед. ходатайства городской думы Петропавловска и по указу Синода кафедра Акмолинского еп. сщмч. Мефодия (Краснопёрова) была перенесена в Петропавловск, архиерей стал носить титул «епископ Петропавловский» (см. ст. *Петропавловское викариатство*). Еп. сщмч. Мефодию было вверено управление приходами Петропавловского, Кокчетавского и Атбасарского уездов Акмолинской обл.



Никольский казачий собор в Омске. 1833–1840 гг. Фотография. 2014 г. Фото: В. Ф. Кудринский

В годы управления епархией еп. сщмч. Сильвестра (Ольшевского; 1915–1920, с 1918 архиепископ) до прихода к власти большевиков продолжилась противосектантская деятельность, были организованы публичные миссионерские чтения, учреждено законоучительное епархиальное братство, начат сбор материалов для издания Сибирского патерика. 29 февр. и 7 марта 1916 г. прошли совещания духовенства омских городских храмов, на к-рых обсуждалось постановление Синода от 12 февр. 1916 г. о прославлении Тобольского митр. свт. *Иоанна (Максимовича)*. В том же году Никольская казачья ц. получила статус собора. Были освящены: Знаменский, Николо-Игнатъевский храмы Омска, Казанский храм Омского жен. монастыря, Всехсвятский храм в Новоомске. Определением Синода от 7 нояб. 1916 г. для Омской епархии 27 нояб. установлено празднование Собору св. угодников Божиих, подвизавшихся в Сибири: святителей Иннокентия Иркутского, Иоанна Тобольского и прав. Симеона Верхотурского. Однако революционные события 1917 г. не позволили реализовать это определение.

Духовное образование и просвещение в XIX — нач. XX в. Традиции духовного образования в Омске были заложены в 1838 г., когда в городе открылось Омское ДУ. В XIX в. училище помещалось в бывш. доме штаб-лекаря Катанова и в 2 домах, принадлежавших Ильину и госпитальному служителю Костромину. Здания, располагавшиеся на Бутырском форштадте, были куплены





вместе с земельным участком (675 кв. саж.) Тобольским ЕУ. В 1842 г. в Омском ДУ было 5 преподавателей и 65 воспитанников.

В 1871–1872 гг. уч-ще по просьбе ишимского и с согласия омского духовенства переведено в Ишим. Переводу учебного заведения предшествовала работа комиссии, активное участие в деятельности к-рой принял настоятель омского Воскресенского собора прот. прав. *Стефан Знаменский*. Долгое время Ишимское ДУ располагалось в удаленных друг от друга помещениях. В 1884 г. началось строительство каменного корпуса уч-ща; в нояб. 1886 г. новое здание было освящено, в нем начались занятия. В 1891 г. при уч-ще освящен домовый храм во имя равноапостольных Кирилла и Мефодия. В 1914 г. организовано Братство для вспомоществования воспитанникам Ишимского ДУ. Духовное уч-ще действовало до 1919 г.

После образования Омской епархии перед архиереями встала задача добиться учреждения Омской ДС. Омский еп. Гавриил (Голосов) направил в Синод ходатайство от 6 апр. 1909 г. об открытии в Омске семинарии. Вскоре была учреждена Комиссия по разработке проекта устройства учебного заведения. В семинарии должны были преподавать дисциплину «Противомусульманская полемика» и киргизский (казахский) язык для миссионеров. Омская городская дума в июле 1909 г. выделила земельный участок под строительство семинарских зданий с условием, что в течение 3 лет вопрос об открытии в Омске семинарии будет решен положительно и в конце этого срока начнется строительство. Определением от 27 нояб. 1909 г. Синод постановил построить семинарское здание на отведенном городской властью участке и рекомендовал поручить разработку проекта и составление сметы существующему при Хозяйственном управлении Синода архитектору, гражданскому инженеру А. К. Павловскому. Однако на прошение Омского архиерея о строительстве семинарских зданий положительного ответа Синода не последовало. Поскольку в течение 3 лет вопрос об открытии Омской ДС решен не был, 21 июня 1912 г. VII общеeparхиальный съезд духовенства Омской епархии постановил просить еп. Владимира (Путяту) ходатайствовать перед Синодом об

открытии семинарии, а перед городской думой — об оставлении в распоряжении епархиального начальства выделенного ранее земельного участка. Участок был сохранен, однако разрешение Синода на открытие Омской ДС вновь дано не было.

8 июня 1915 г. на VIII общеeparхиальном съезде депутатов от духовенства Омской епархии была выявлена «настоятельная нужда немедленно и в окончательной форме» решить вопрос об устройстве временного помещения для первых классов семинарии. Необходимость этого объяснялась тем, что «Омская епархия находится под воинственным натиском сектантства», к-рому необходимо дать отпор. После этого еп. спмч. Сильвестр вновь обратился в Синод с ходатайством об учреждении Омской ДС. На постройку ее зданий предполагалось получить ассигнование из казны в размере 300 тыс. р. Однако в условиях первой мировой войны и при ограничении гос. расходов Синод 27 июля 1916 г. отклонил ходатайство архиерея, пояснив, что постройку зданий Омской ДС «надлежит отложить до наступления более благоприятного времени».

В 1901 г. Синод постановил учредить в Омске женское епархиальное училище. В 1906 г. оно было открыто, в 1911 г. состоялся 1-й выпуск. В 1909 г. закончено строительство здания уч-ща. В 1910 г. еп. Гавриил освятил при уч-ще Богородице-Рождественскую ц.

Первые церковноприходские школы открылись в 1885 г. в селах Чернолуцком, Воскресенском, Локтинском и Крутолучинском Тюкалинского окр. Они содержались на личные средства духовенства и располагались в церковных сторожках или в домах духовенства. В 1890 г. имелось 19 церковноприходских школ и 27 школ грамоты, в 1895 г. — 38 и 48 школ соответственно. На содержание школ был назначен сбор средств, в частности кружечный сбор в день Св. Троицы. В 1896 г. открыты муж. второклассные церковноприходские школы в с. Красноярском Тюкалинского окр. и в с. Малокрасноярском Тарского окр. 21 нояб. 1898 г. создано попечительство при мужской малокрасноярской второклассной церковноприходской школе. Строительство железной дороги увеличило приток переселенцев и обусловило появление новых насе-

ленных пунктов, в связи с чем активизировалось строительство церковных школ. Существенную роль в их устройстве сыграл благотворительный фонд им. имп. Александра III, который предназначался для строительства храмов и школ вдоль строящейся железной дороги. К 1909 г. в Омской епархии было построено 52 школьных здания на средства фонда. Омские городские Ильинская, Успенская, Крестовоздвиженская и Никольская школы построены и содержались на местные церковные средства. 5 нояб. 1906 г. освящено новое здание второклассной церковноприходской школы в с. Красноярском. С 10 июля по 11 авг. 1902 г. в Омске действовали педагогические курсы для 61 преподавателя церковных школ с подготовкой по всем предметам курса и с добавлением сведений по «древонасаждению» и «ягодному садоводству». В нач. XX в. в Омске проводились краткосрочные церковнопевч. курсы для псаломщиков, а также педагогические курсы.

Согласно «Положению об управлении школами церковноприходскими и грамоты ведомства Православного исповедания», утвержденному 26 февр. 1896 г., епархиальные наблюдатели школ Омской епархии (в числе др. наблюдателей некоторых епархий) ежегодно получали повышенное жалование: по 2250 р. содержания и по 750 р. на развозды и канцелярские расходы (3 ПСЗ. Т. 16. Отд. 1. С. 137. № 12561). С 1896 г. должность епархиального наблюдателя школ Омской епархии занимал коллежский асессор М. А. Бессонов, в 1897–1909 гг. — кандидат богословия свящ. Димитрий Садовский, в 1909–1912 гг. — прот. Феодор Канарский.

К 1 янв. 1916 г. в епархии имелось 323 школы (30 школ грамоты, 277 — одноклассных, 16 — двухклассных), обучались 19 356 чел. (Отчет о состоянии церковных школ Омской епархии за 1915–16 уч. г. // Омские ЕВ. 1917. Ч. офиц. № 9. С. 8–9).

1917 — осень 1919 г. К нач. 1917 г. в Омской епархии имелось ок. 700 храмов, из них на территории совр. Омской обл. находилось 293 храма, 41 молитвенный дом, 13 домовых храмов (в основном в учебных заведениях Омска), 81 часовня, 128 отдельных зданий церковных учебных заведений, 411 жилых домов духовенства и псаломщиков, 2 кирпичных



завода; для обеспечения хлебом причтов имелось 26 790,33 дес. (28 105,33 га) земли.

После Февральской революции и отречения от престола имп. мч. Николая II (2 марта 1917) уже 4 марта еп. сщмч. Сильвестр распорядился поминать за богослужением Временное правительство (телеграмма первенствующего члена Синода Киевского митр. сщмч. *Владимира (Богоявленского)*) с указанием поминать Временное правительство была получена еп. сщмч. Сильвестром только 7 марта). 10 марта Омский архиерей возглавил «торжество гражданских свобод»: крестные ходы из всех городских храмов сошлись к кафедральному собору, где были совершены литургия Преждеосвященных Даров, панихида по всем павшим за «веру, Отечество, благо и свободу народную» и молебен о ниспослании благословения на труды Временного правительства. Общегородской крестный ход проследовал к Соборной пл. Еп. сщмч. Сильвестр обратился к собравшимся со словом об отмене присяги отрекшемуся императору и прочитал молитву на разрешение от клятвы.

После Февральской революции в Омской епархии имели место случаи прекращения арендаторами выплат за использование церковных земель, захватов последних, обысков в монастырях. 25 марта 1917 г. в Петропавловске по постановлению местного исполкома Совета рабочих и солдатских депутатов 20 вооруженных солдат обыскали дом еп. сщмч. Мефодия (Краснопёрова) и помещения жен. общины при Всехсвятской кладбищенской ц. Вскоре петропавловский Совет рабочих и солдатских депутатов отправил в Петроград телеграммы Временному правительству и Синоду с требованием удалить из города Петропавловского архиерея за «реакционную деятельность, угрожающую общественному спокойствию». Это требование не было удовлетворено.

21 марта 1917 г. учреждена Исполнительная комиссия омского городского духовенства. Созданы Омское сестричество, Временный приходско-братский комитет, Братский комитет диаконов и псаломщиков г. Омска. 22 апр. члены Омской духовной консистории подали архиерею прошения об освобождении от занимаемых ими должностей «ввиду организации Пресвитерского Со-

вета при епископе и введения выборного начала при избрании членов Совета» (Епархиальная хроника // Омские Ев. 1917. Ч. неофиц. № 18. С. 28). Однако консистория продолжала действовать и после этого. 25 апр. открыт Союз женщин-христианок, ревнительниц правосл. Церкви. 28 апр. Исполнительная комиссия омского городского духовенства преобразована в Центральный комитет объединенного духовенства Омской епархии. Тогда же комитет принял на себя обязанности исполнительного органа Омской епархии. 1 мая еп. сщмч. Сильвестр благословил деятельность комитета «до установления Епархиального Пресвитерского Совецания на предстоящем Епархиальном совещании духовенства и мирян» (Протокол заседания Исполнительной Комиссии Омского городского духовенства // Там же. Ч. офиц. № 19. С. 6–8).

30 апр. 1917 г. началось издание епархиальной еженедельной газ. «Новая жизнь», органа «церковно-общественного обновления» (также официально именовалась «христиански-демократической газетой»).

В 1917 г. было приобретено здание для епархиального дома на углу Тобольской и Сергиевской улиц. Вероятно, епархиальные учреждения не начали полноценно его использовать.

11 мая 1917 г. еп. сщмч. Сильвестр обратился к духовенству и мирянам Омской епархии с посланием, в котором, в частности, критиковал «бывший доселе государственный строй и порядки», сравнивал последнего рус. императора с *Саулом* и призывал «почитать и слушаться за совесть» Временное правительство. Послание было опубликовано в «Омских епархиальных ведомостях» и распространялось в виде листовок.

22 мая — 5 июня 1917 г. в здании Омского жен. епархиального уч-ща проходил Чрезвычайный епархиальный съезд духовенства и мирян. Бюллетени съезда печатались в «Омских епархиальных ведомостях» и выходили отдельными изданиями. Архиереи и монашествующие не участвовали в заседаниях съезда, несмотря на то что еп. сщмч. Сильвестр 22 мая объявил съезд открытым, 23 мая был приглашен принять участие в заседаниях «в качестве гостя» и в последний день съезда произнес краткую благожелательную речь, а 2-й вика-

рий Петропавловский еп. сщмч. Мефодий (Краснопёров) прислал приветствие и выразил желание принять участие в заседаниях.

На съезде были избраны делегаты для участия во Всероссийском съезде духовенства и мирян в Москве — свящ. Пантелеимон Папшев, диак. Иванов, псаломщик Нектаров и 3 мирянина: Белькович, Коробченко, Ищенко. Съезд утвердил положение о преобразовании управления Омской епархией (предполагалось ежегодное проведение епархиального собора, чрезвычайных епархиальных и уездных соборов, введение епархиального церковного совета как постоянного исполнительного органа епархиального собора, заменяющего консисторию), Устав Окружного собрания духовенства и мирян (под округом подразумевались «приходы, тесно примыкающие друг к другу, тяготеющие к одному центру по решению своих приходских совещаний»), а также проект временного устава церковноприходской общины. Был избран церковно-епархиальный совет при епископе. 28 мая постановлено передать церковноприходские школы в ведомство Мин-ва народного просвещения. 30 мая съезд решил преобразовать Омское жен. епархиальное уч-ще в жен. 8-классную гимназию Омской епархии, 5 июня избрана комиссия по преобразованию учебного заведения (состав комиссии утвержден архиереем 8 июня), однако это преобразование не было осуществлено.

В объяснительной записке к синодальной смете на 1917 г., внесенной на рассмотрение в Думу, Синод предлагал части Тобольской и Томской губерний, входивших в Омскую епархию, перечислить в Тобольскую и Томскую епархии для приведения границ епархий в соответствие с административно-территориальным делением гос-ва. 2 июня съезд признал необходимым сохранение границ Омской епархии и «решительно протестовал» против предложения Синода, поскольку в случае его принятия в Омской епархии оставалось бы лишь небольшое количество церквей, а приходы Акмолинской и Семипалатинской областей были бедны. Кроме того, епархия лишилась бы Ишимского ДУ и средств на содержание епархиальных учреждений. 7 июня еп. сщмч. Сильвестр наложил на протокол от 2 июня резолюцию, в к-рой согласился с эти-



ми доводами и предложил представить заключение съезда в Синод с добавлением пожелания о присоединении к Акмолинской обл. земель, входивших в Омскую епархию, но не входивших в область.

3 июня 1917 г. на съезде было решено упразднить консисторию, ее канцелярию передать в церковно-епархиальный совет. Однако, поскольку консистория должна была временно существовать до ее офиц. упразднения, 5 июня съезд избрал 3 чел., входивших в состав церковно-епархиального совета, в члены присутствия консистории. 8 июня еп. сщмч. Сильвестр распорядился направить в Синод решение об избрании 3 членов консистории и освободить от должностей бывш. ее членов. 4 июня съезд избрал 6 представителей белого духовенства и церковнослужителей, а также 6 мирян членами церковно-епархиального совета (8 июня избрание утвердил Омский архиеп.).

В июне 1917 г. прекратилось издание «Омских епархиальных ведомостей». 2 июля 1917 г. еп. сщмч. Сильвестр отслужил напутственный молебен перед отправкой на фронт Первого Омского ударного батальона смерти (1020 чел.). На *Поместный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* от Омской епархии были выбраны делегаты: еп. сщмч. Сильвестр (Ольшевский), свящ. Василий Инфантьев, М. П. Арашкевич, Л. М. Воронов, М. К. Серебряков, Я. А. Синеоков.

Летом 1917 г. среди населения Омска активно велась антицерковная агитация, распространялись слухи о том, что скоро «храмы будут уничтожены, церковную утварь отберут на нужды народа». Осенью не открылись многие церковноприходские школы.

В нояб. 1917 г. в Омске без сопротивления установилась советская власть. Прекратилось гос. финансирование епархиальных учебных заведений. 30 янв. 1918 г. Исполком Совета депутатов г. Омска потребовал освободить помещения консистории и архиерейского дома. 4(17) февр. еп. сщмч. Сильвестр возглавил общегородской крестный ход, собравший до 10 тыс. верующих, после чего местные власти распорядились арестовать епископа. В ночь на 6(19) февр. 1918 г. в архиерейском доме при аресте еп. сщмч. Сильвестра убит келейник владыки, экононом архиерейско-

го дома мч. *Николай Цикура*. Эти события вызвали возмущение верующих, выступивших с требованием освободить епископа. Народ разогнали красногвардейцы. Во время волнений антибольшевистский отряд Б. В. Анненкова в ходе рейда вывез знамя Ермака из Никольского казачьего собора. В Омске властями было введено осадное положение, прошли аресты представителей духовенства. 8(21) февр. архиеп. и др. духовные лица были освобождены под подписку о невыезде. К марту 1918 г. все недвижимое имущество епархии в Омске было муниципализировано. 5 мая 1918 г. еп. сщмч. Сильвестр возведен в сан архиепископа. В соответствии с решением Поместного Собора консисторию и церковно-епархиальный совет при архиеп. сменил Омский *епархиальный совет*.

Гражданская война и начавшееся в мае 1918 г. восстание Чехословацкого корпуса разделили территорию гос-ва и прервали связь сибирских епархий с Патриаршим центром. 7 июня 1918 г. чехословацкие части заняли Омск. 23 июня в городе было организовано антибольшевистское Временное Сибирское правительство (в нач. нояб. 1918 его члены были включены в состав Временного Всероссийского правительства). В 1918 г. в течение недолгого времени издавались «Официальные известия по Омской епархии». Вслед неудач на фронтах гражданской войны осенью 1918 г. назрел правительственный кризис, вызванный недовольством офицерской среды. В ночь на 18 нояб. 1918 г. были арестованы представители левого крыла Временного Всероссийского правительства, к власти пришел адмирал А. В. Колчак. Возникла необходимость урегулировать взаимоотношения правосл. Церкви в лице сформированного в Томске в нояб. 1918 г. *Высшего временного церковного управления Сибири* (ВВЦУ Сибири) и колчаковского правительства в лице Главного управления по делам вероисповеданий. Власть, разделяя принцип внутренней церковной автономии, считала себя вправе просить у Церкви поддержки в борьбе с большевизмом, к-рая должна была выражаться как в проповеди в тылу, так и в служении правосл. военных священников. Местопребыванием ВВЦУ Сибири был определен Омск, главой управления избран архиеп. сщмч. Силь-

вестр. ВВЦУ Сибири с сочувствием отнеслось к присвоению Колчаку звания Верховного правителя России. 29 янв. 1919 г. Омский архиеп. привел к присяге Верховного правителя и министров его правительства. 25 февр. 1919 г. ВВЦУ Сибири постановило составить прошение о гонимых за правосл. веру и Церковь для возношения в храмах за богослужением. С 1 марта 1919 г. в Омске начали издавать журнал ВВЦУ Сибири «Сибирский благовестник». 23 марта главным священником армии и флота прот. А. Касаткиным приведены к присяге чины Главного штаба Российской Армии. В апр. 1919 г. в Омске прошел организованный ВВЦУ Сибири Собор православного духовенства Сибири. На нем были преданы анафеме руководители РКП(б) и установлено поминовение за богослужением Колчака как Верховного правителя России. 26 сент. 1919 г. омское правительство утвердило решение томского Соборного церковного совещания о придании уставам церковных епархиальных и приходских структур статуса гос. законов; правительство взяло на себя заботу о материальном содержании духовенства. В том же году освящена недостроенная (без колокольни и куполов) омская *Никола-Игнатьевская ц.*

Проповеднические отряды, состоявшие из наиболее подготовленных представителей духовенства и мирян, отправлялись на фронт начиная с 8 янв. 1919 г., когда по благословению ВВЦУ Сибири на фронт выехало Омское проповедническое формирование, включавшее 3 священников, диакона и 3 мирян. В задачи отряда входили «подъем религиозно-нравственного духа» и «содействие укреплению начал государственности в сознании воинов». Кроме решения религиозно-просветительских задач проповеднические отряды взяли на себя заботу о снабжении фронта подарками к праздникам. Каждые полк, лазарет и военное учебное заведение имели приписанного священника, помимо духовного окормления распространявшего агитационные материалы. В основном военных пастырей набирали из беженцев духовного звания, к-рых в Сибири в то время насчитывалось до 3000 семей. С кон. июля 1919 г. создавались проповеднические отряды для всех фронтов гражданской войны.





11 мая 1919 г. ВВЦУ Сибири на заседании в Омске приняло решение о возведении в сан епископов архим. Софрония (Арефьева; вполн. архиепископ) и архим. Варлаама (Новгородского). Первому был присвоен титул епископа Семиреченского и Верненского, викария Туркестанской епархии и поручено управление Якутской епархией. Второй назначен епископом Соликамским, викарием Пермской епархии, с временным управлением Саратувским викариатством.

В 1919 г., перед весенним наступлением и в период отхода армии Колчака на восток, в Омске архиеп. сщмч. Сильвестром при поддержке подчиненного ему духовенства, всех военных священников, находившихся в городе, а также беженцев духовного звания были совершены крестные ходы с целью укрепления духа омичей, действующей армии и всех верующих. 2 сент. 1919 г., когда напряжение на фронте достигло высшей точки и встал вопрос о дальнейшем существовании белой власти, духовная власть объявила День покаяния и молитвы. Во всех храмах Омска были отслужены всенощные бдения со всенародным покаянием, а 3 сент., после литургии и акафиста Св. Кресту, совершены крестные ходы к Успенскому кафедральному собору.

Осень 1919 г. — нач. 40-х гг. XX в. 14 нояб. 1919 г. красные войска взяли Омск, в городе восстановилась советская власть. Большевики начали активно проводить в жизнь декрет «Об отделении церкви от государства и школы от церкви». 14 янв. 1920 г. архиеп. сщмч. Сильвестр и Омский епархиальный совет в соответствии с посланием патриарха свт. Тихона (Беллавина) от 8 окт. 1919 г. обратились к духовенству и верующим с призывом подчиниться новой власти и удалиться от политической борьбы. СибЧК в секретном порядке готовила показательный процесс над архиеп. сщмч. Сильвестром. По преданию, 26 февр. 1920 г. в омской тюрьме он был подвергнут пыткам, распят на полу и жестоко убит; в регистрационной записи загса причиной смерти указан рак кишечника. В 1920–1921 гг. были арестованы 30 священников и 2 диакона; из них расстреляны прот. Сергей Дмитриевский (7 окт. 1920) и свящ. Александр Знаменский (февр. 1921). 17 февр. 1921 г. в Петропавловске убит крас-

ноармейцами еп. сщмч. Мефодий (Краснопёров).

В июне 1920 г. епархию возглавил еп. *Димитрий (Беликов; 1920–1922, с авг. 1921 архиепископ)*. В сент. 1920 г. прекратил работу Омский епархиальный совет. 25 окт. 1920 г. создана Ликвидационная комиссия по отделению Церкви от гос-ва и школы от Церкви при Омском губисполкоме. В том же году закрыто 13 домовых храмов при учебных заведениях, местах заключения, больницах, богадельнях, власти во всех школах отменили преподавание Закона Божия. В течение 1921 г. в го-



Успенский кафедральный собор в Омске. 1891–1898 гг., разрушен в 1935 г. Архит. Э. Ф. Виррих. Фотография. Нач. XX в.

роде и его окрестностях закрыты все мон-ри и подворья, в их помещениях разместили детские дома и приюты. В марте 1921 г. закрыт госпитальный храм в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость». В окт. заключены договоры с общинами Омска о пользовании храмами. 7 янв. 1922 г. в Омске прошла демонстрация атеистов «штурм небес» с участием комсомольцев, учащихся вузов; на одной из площадей под звуки Интернационала сожгли модель храма.

23 февр. 1922 г. в печати был опубликован декрет ВЦИК от 16 февр. об *изъятии церковных ценностей* в помощь голодающим. В этой связи в орг-циях Омской губ. прошли собрания, на к-рых пытались принять резолюции в поддержку изъятия. Против высказались работники железной дороги, Омской почтовой конторы, промышленных предприятий и др. Прочие соглашались при условии, что изъятые пойдут на помощь голодающим Омской губ., где тоже был сильный голод. Архиеп. Димитрий (Беликов) обратился к духовенству и верующим с посланием, в котором призывал не сопротивляться изъятию церковных ценностей. Аналогичное обращение вы-

пустил Семипалатинский еп. Киприан (Комаровский). Изъятие в Омской епархии проходило в 2 этапа: в мае–июне — в городских храмах, в июне–августе — в сельских. Было собрано более 154,5 пуда драгоценных металлов в изделиях и монетах на общую сумму более 10 тыс. р.

Летом 1922 г. на территории Омской епархии начало распространяться *обновленчество*. В авг. раскольничье *Высшее церковное управление* (ВЦУ) назначило своим уполномоченным по Омской епархии прот. Алексея Кононова, члена сибир. группы «Живой церкви». Под его рук. 22 окт. 1922 г. стало действовать обновленческое Омское ЕУ (избран его председателем 24 окт.).

25 окт. архиеп. Димитрий (Беликов), по некоторым данным ранее формально признавший ВЦУ (*Лавринов. 2016. С. 226*), был уволен обновленцами на покой. Первый викарий Омской епархии — еп. Киприан (Комаровский) летом 1922 г. признал ВЦУ, однако уже в кон. того же года принес покаяние патриарху, а 7 дек. был арестован и в дальнейшем на кафедру не возвратился. 20 нояб. в Новониколаевске (с 1926 Новосибирск) прот. А. Кононов был «хиротонисан» во «епископа» Петропавловского и Акмолинского, одновременно ему было поручено временно управлять Омской обновленческой епархией.

Обновленческую Омскую епархию, в 1922–1931 гг. входившую в раскольничью Сибирскую митрополию, возглавляли: архиеп. Димитрий (Беликов; не ранее сер. 1922 — 25 окт. 1922), Петропавловский «епископ» Алексей Кононов (20 нояб. — 4 дек. 1922; в. у.), «архиепископ» Петр Сысуев (4 дек. 1922 — 30 марта 1927; до нач. 1923 «епископ»), «епископ» Алексей Разумовский (5 апр. — 16 сент. 1927), «архиепископ» Александр Филиппов (11 окт. — 25 нояб. 1927), «архиепископ» Алексей Копытов (25 нояб. 1927 — 1929), «архиепископ» Матфей Бережной (6 дек. 1929 — 7 апр. 1931; до 18 янв. 1930 «епископ»), «архиепископ» Анато-





лий Сеницын (7 апр. 1931 — 1938). До 1930 г. кафедра обновленческих «архиереев» располагалась в омском Успенском соборе, затем — в Никольской ц. близ ст. Омск (ныне Казанский собор).

26 янв. 1923 г. началась регистрация религ. об-в в Омской губ.; почти все приходы примкнули к обновленчеству. В дек. 1923 г. в Омской губ. было зарегистрировано 214 правосл. об-в (без указания принадлежности).

4 марта 1924 г. на Омскую кафедру определен Вольский еп. *Виссарион (Зорнин)*. Весной, к месту служения он не выехал, но в авг. 1924 г. прибыл в Омск, 12 авг. избран настоятелем Ильинской ц. (оставался в городе до осени 1924). 13 марта 1924 г. на Петропавловскую кафедру назначен еп. *Алексий (Буй)*, ему было поручено временное управление Омской епархией (зарегистрирован властями 1 апр. 1924). Он добивался передачи патриаршим приходам 6-ки Омского епархиального братства, находившейся у обновленцев. Не позднее июля 1924 г. еп. Виссарион получил назначение на Ульяновскую кафедру. Освобожденный из заключения архиеп. *Анатолий (Каменский)* 6 авг. 1924 г. был назначен Иркутским архиереем, однако в Иркутске власти отказали ему в регистрации. В окт. того же года он был определен на Омскую кафедру (28 окт. зарегистрирован как настоятель Ильинской ц.). Архиеп. Анатолий умер 3 дек. 1924 г. от приступа астмы. В дек. 1924 г. главой Омской епархии был назначен архиеп. *Иоанникий (Соколовский)*, однако к месту служения он не выехал.

3 марта 1925 г. Петропавловским викарием был назначен еп. сщмч. *Иоанн (Троянский)*. Ему было поручено временное управление приходами Акмолинского викариата (упом. как епископ Акмолинский и Петропавловский). В марте 1925 г., после возведения в сан архиепископа, на Омскую кафедру назначен Виктор (Богоявленский). К тому времени большинство приходов епархии были обновленческими (111 приходов и 81 священник). Архиеп. Виктор прибыл в Омск в 1925 г. накануне Благовещения, ему было отказано в праве совершить всенощное бдение и литургию, как еще не оформившему регистрацию. В июне 1925 г. владыка совершил поездку по приходам епархии, обличая в проповедях раскольников. 14 авг. возглавил

крестный ход с участием всех правосл. приходов Омска. К кон. лета в Омске под управление архиеп. Виктора перешли 16 из 19 действующих храмов. В пользовании обновленцев оставались Успенский собор, Воскресенский военно-крепостной собор и Никольская ц. Впосл. были закрыты и эти храмы в связи с малым числом прихожан. Архиеп. Виктор безуспешно ходатайствовал перед властями о возвращении православным Никольской ц., в которую намеревался перенести кафедру. Поскольку архиерей активно способствовал возвращению обновленцев в каноническую Церковь, власти чинили многочисленные препятствия при его поездках по епархии. 13 дек. 1925 г. архиеп. Виктор и Петропавловский еп. сщмч. Иоанн (Троянский) хиротонисали во епископа Семипалатинского *Иннокентия (Никифорова)*.

В связи с началом *григорианского раскола* 28 янв. и 5 апр. 1926 г. в Омске прошли собрания приходов города во главе с архиеп. Виктором, на к-рых верующие постановили считать григорианский *Временный высший церковный совет* (ВВЦС) «канонически незаконным» и вверили совету архиереев (архиеп. Виктору и 2 его викариям) самостоятельное управление епархией до восстановления канонического управления РПЦ. В начале лета в Омске состоялось 3-е собрание духовенства и мирян во главе с архиеп. Виктором. Обсуждая обращение митр. сщмч. *Агафангела (Преображенского)*, в к-ром он объявил, что вступает в права патриаршего местоблюстителя. Собрание постановило направить в Москву делегата от Омской епархии для ознакомления с состоянием церковных дел, а также вновь осудило ВВЦС и его председателя — архиеп. *Григория (Яцковского)*. В авг. 1926 г. прошло 4-е собрание омского духовенства и мирян, на котором был заслушан доклад возвратившегося из Москвы благочинного омских церквей прот. Василия Инфантьева. В сент. 1927 г. местные власти зарегистрировали временное Омское ЕУ в подчинении заместителя патриаршего местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)*; впосл. патриарх Московский и всея Руси).

22 авг. 1928 г. Семипалатинское викариатство Омской епархии было преобразовано в самостоятельную Семипалатинскую и Усть-Каменогорскую епархию во главе с еп. Инно-

кентием (Никифоровым). В том же году закрыты Воскресенский собор, Иверская ц. в Омске, в Таре как аварийный снесен Успенский собор (1792).

2 нояб. 1928 г. архиеп. Виктор (Богоявленский) скончался. 23 янв. 1929 г. на Омскую кафедру переведен еп. сщмч. *Аркадий (Ершов)*. После выхода постановления ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях» от 8 апр. 1929 г. ужесточилась борьба с религией, началось массовое закрытие храмов. В том же году закрыты омские Троицкая и Покровская церкви, Никольский казачий собор, а также 11 сельских церквей.

В 20-х гг. XX в. были утрачены мн. святыни Омской епархии, в т. ч. Тихвинская икона Божией Матери XVI в. (Тара), икона свт. Николая Чудотворца XVII в. (с. Самсоново совр. Тарского р-на), Иверская икона Божией Матери XVII в. (домовый храм в честь Иверской иконы Божией Матери подворья Покровского мон-ря в Омске), Козельщанская икона Божией Матери XVIII в. (омский Никольский казачий собор), Абалакская икона Божией Матери (написана в 1898 для омского Успенского собора и пожертвована Уваровой и Чухниной; перед отступлением войск Колчака икона была передана детскому приюту «Очаг», вывезена сначала в Шанхай, затем в Австралию, в наст. время находится в храме в Кабраматте, пригороде Сиднея), икона вмч. Пантелеимона (приобретена прихожанами ц. в честь Казанской иконы Божией Матери с. Баженова в память об избавлении от эпидемии холеры в 1892), серебряный складень Суворова (Никольская ц. при Сибирском кадетском корпусе).

Помимо активизации процесса закрытия храмов ужесточение антицерковной политики выразилось в росте числа арестов духовных лиц и прихожан. Если в 1922–1928 гг. были арестованы 3 священника, то с 1930 г. аресты по политическим мотивам приобретают массовый характер. В янв. 1930 г. арестован один из главных помощников еп. сщмч. Аркадия в управлении епархией — прот. Василий Инфантьев. В февр. 1930 г. опубликовано интервью митр. Сергия (Страгородского) иностранным журналистам, в к-ром отрицались гонения на религию в СССР. Вскоре прот. Михаил Концевич (1887–1938)





зачитал еп. сщмч. Аркадию ответ на «Декларацию» 1927 г. митр. Сергия и на его интервью 1930 г., написанный протоиереем от имени ссыльного духовенства. Прот. М. Концевич просил архиерея направить письмо митр. Сергию, однако еп. сщмч. Аркадий, приняв письмо, уничтожил его, поскольку, как позднее архиерей показал на допросе, «письмо написано довольно резко и во многих местах в таких выражениях, которые дискредитируют Советскую власть» (цит. по: *Печерин*. 2015. С. 44, 117). Тем не менее содержание письма стало известно властям, в 1931 г. прот. М. Концевич был арестован и приговорен к 3 годам ссылки в Зап. Сибирь.

В марте 1930 г., после ревизии Ильинской и Братской церквей Омска, адм. отдел Омского горсовета постановил расторгнуть договор с церковными советами этих храмов, нек-рых членов причтов и церковных советов предали суду. Для того чтобы защитить храмы от закрытия, еп. сщмч. Аркадий неоднократно просил у властей разрешения на созыв приходских собраний, однако каждый раз получал отказ. По рекомендации архиерея члены общин Ильинской и Братской церквей составили жалобу во ВЦИК на действия местных властей. Вместе с жалобой еп. сщмч. Аркадий направил свой доклад митр. Сергию (Страгородскому). В составленном на основании письма прот. М. Концевича докладе заместителю патриаршего местоблюстителя архиерей в связи с закрытием храмов и нехваткой священников «просил его помощи в своей беспомощности по поводу происходящего в епархии церковного положения» (Там же. С. 45, 116–117).

Под рук. еп. сщмч. Аркадия верующие собирали продукты в помощь ссыльным и заключенным представителям духовенства (в частности, помощь передавали в Омский дом заключения и ссыльным, проживавшим в селах близ Омска).

В кон. мая 1930 г. еп. сщмч. Аркадий покинул Омск, направившись на лечение, 23 окт. был назначен на Чебоксарскую кафедру. В нояб. 1930 г. в Омск прибыл еп. сщмч. *Герман (Коккель)*, вступивший во временное управление Омской епархией. 27 марта 1930 г. расстрелян прот. Василий Инфантьев. В июле следующего года еп. сщмч. Герман

назначен епископом Никольско-Уссурийским, а на Омскую кафедру 24 авг. 1931 г. определен еп. сщмч. *Алексий (Орлов)*; 11 авг. 1933 возведен в сан архиепископа). Летом 1931 — весной 1932 г. по групповому делу «контрреволюционной монархической организации «Филиал»» были арестованы 49 представителей духовенства и мирян (в т. ч. занимавший к тому времени Свердловскую кафедру еп. сщмч. Аркадий (Ершов)), до кон. 1933 г. подверглись аресту еще 44 священнослужителя и мирянина. Всего в 1929–1933 гг. арестованы 74 священнослужителя и 11 церковнослужителей, из них 6 расстреляны. 24 апр. 1935 г. арестован Омский архиеп. сщмч. Алексий.

В 1935 г. взорван омский Успенский кафедральный собор, перестроены здания архиерейского дома и духовной консистории (ныне в них расположены УМВД России по Омской обл. и УФСБ России по Омской обл.). В 1936 г. разобран на кирпич Ильинский храм Омска. С янв. по авг. (включительно) 1936 г. в *Комиссию по вопросам культов* при Президиуме ВЦИК из Омской обл. направлено 127 жалоб верующих на злоупотребления местных властей (РПЦ и коммунистическое гос-во. 1996. С. 307–309). 5 нояб. 1936 г. Президиум Омского облисполкома постановил разрушить омскую Крестовоздвиженскую ц., а на ее месте построить школу. 18 нояб. верующие направили протест во ВЦИК, а 26 нояб. — в Омский облисполком, после чего снос храма был приостановлен. 25 дек. 1937 г. Президиум ВЦИК принял подписанное М. И. Калининским постановление о закрытии и сносе церкви. Храм был закрыт, но уцелел: в нем разместилось общежитие кожевенно-обувной фабрики.

9 сент. 1935 г. на Омскую кафедру переведен еп. *Антоний (Миловидов)*, ему поручено временное управление Челябинской епархией. 29 нояб. 1936 г. архиерей был арестован вместе с 6 священниками. 8 марта 1937 г. на его место по окончании ссылки, которую он отбывал в Омской обл., назначен архиеп. *Филипп (Ставицкий)*, однако не позднее июля того же года он был арестован. В июле 1937 г. на Омскую кафедру определен архиеп. *Фотий (Пурлевский)*, однако он пробыл в Омске не более 2 недель и был арестован 1 авг. того же года. После этого церковное устройство Омского края было наруше-



Крестовоздвиженский собор в Омске. 1863–1870 гг.

Архитекторы

Ф. Ф. Вагнер, К. Е. Лазарев

Фото: Gallery.ru

но, Омская кафедра вдовствовала до кон. 1946 г.

В кон. 1937 г. советскими карательными органами начато дело «повстанческой монархической организации «Сибирское братство»», в к-рое вошли дела «Омского епархиального братства». По приговору были расстреляны 130 чел., в т. ч. представители духовенства. В 1937–1938 гг. на территории Омской обл. расстреляны 117 священнослужителей, 43 церковнослужителя, арестованы и приговорены к разным срокам заключения 122 священника и диакона, 43 церковнослужителя.

К 1938 г. в Омской обл. закрыто 124 молитвенных здания. В сер. 1938 — нач. 1939 г. власти закрыли ц. во имя вмц. Параскевы, Николо-Игнатьевскую ц. и еще 27 храмов.

25 мая 1939 г. состоялась 1-я Омская обл. конференция *Союза воинствующих безбожников*. К этому времени зарегистрированных священников в регионе не было. 17 мая 1940 г. оформлено закрытие последней числившейся действующей Никольской ц. в Ленинском р-не Омска (принадлежала обновленцам). Тем не менее общины нек-рых церквей не были распущены, сохранились их двадцатки и исполнительные органы, к-рые выплачивали налоги и охраняли храмы; ключи от храмов находились у верующих (*Беглов*. 2008. С. 136).

Движение «непоминающих» на территории Омской епархии широкого распространения не получило. В 1935–1937 гг. в Ишиме жил (первоначально в ссылке) еп. сщмч. *Серафим (Звездинский)*. 24 июня 1937 г. он был арестован, а 26 авг. расстре-



лян в Омске. С 1942 г. до ареста в нояб. 1943 г. в Ишиме жил в ссылке еп. священноисп. *Афанасий (Сахаров)*.

1943 — сер. 80-х гг. XX в. Верующие Омской епархии неоднократно обращались к властям с ходатайствами об открытии храмов. С янв. по сент. 1943 г. подано 36 таких ходатайств, однако только 6 из них было удовлетворено. Отказы в открытии храмов мотивировались гл. обр. незначительным числом верующих и отсутствием помещений. 7 марта 1943 г. Омский горисполком зарегистрировал общину верующих и 2 авг. передал ей Крестовоздвиженскую ц. 26 июля 1943 г. архиеп. *Варфоломей (Городцов; вполн. митрополит)* назначен на Новосибирскую и Барнаульскую кафедру. Ему было поручено временное управление всеми вдовававшими сибир. епархиями, в т. ч. Омской. Первое его посещение Омска длилось с 4 по 17 февр. 1944 г.; очевидцы вспоминали, что «по городу было духовное торжественное шествие, весь город вышел на торжество с пением «Слава в вышних Богу, на земли мир...». В воскресные дни и в праздник Сретения Господня Крестовоздвиженская ц. не могла вместить всех верующих. Народ, стоя на улице, молился вместе с архиереем о даровании победы в Великой Отечественной войне. Весной 1944 г. власти разрешили колокольный звон.

Омский горсовет 3 марта 1944 г. удовлетворил просьбу верующих о передаче им Никольской ц., однако 21 марта горсовет отменил свое решение и передал церковное здание под заводской клуб. Верующие избрали приходский совет. Уполномоченный Совета по делам РПЦ по Омской обл. Е. И. Тихомиров (1943–1946) представил в облисполком документы о передаче Никольской ц. Облисполком направил их в Москву для окончательного решения, и в авг. 1944 г. в Омск пришло распоряжение о передаче храма верующим. В нач. 1944 г. верующие неоднократно обращались с ходатайствами об открытии омской Параскевинской ц. 28 апр. 1944 г. горсовет признал ее открытие «нецелесообразным», 4 мая решение утвердил облисполком.

Во время Великой Отечественной войны вслед. отказов местных властей в открытии храмов возникали нелегальные общины. Так, верующие

Исилькульского р-на в 1944 г. подали заявление об открытии церкви, но получили отказ. После этого их уполномоченная организовала молитвенный дом. Организация верующими незарегистрированных молитвенных домов была замечена властями в 4 районах, в т. ч. в г. Тюмени. В первые годы работы Совета по делам РПЦ для давления на организаторов нелегальных молитвенных собраний использовались устные запреты и налогообложение. Известно, что жители одного из сел Омской обл. в 1944 г. ежемесячно выплачивали подоходный налог за незарегистрированного священника в размере 7,5 тыс. р. и 4 тыс. р. за незарегистрированный молитвенный дом (Там же. С. 117). Иногда местные власти мирились с исполнением треб незарегистрированным духовенством. В 1945 г. уполномоченный Тихомиров обратил внимание на деятельность незарегистрированного священника в одном из районов Омской обл. и предложил обсудить вопрос об открытии церкви, о чем ходатайствовали верующие. Однако представители местной власти заявили, что, «если открыть церковь, народ пойдет молиться, это неблагоприятно отразится на посевной кампании, а требы, совершаемые неизвестным, не отвлекают народ от работы» (Там же. С. 112).

В нач. мая 1944 г. приходский совет Крестовоздвиженской ц. направил И. В. *Сталину* телеграмму с просьбой принять собранные верующими 100 тыс. р. на танковую колонну. В ответной телеграмме от 15 мая Сталин передавал духовенству и верующим Омска «привет и благодарность Красной Армии». Всего в 1944 г. на общецерковный счет Омского отделения Госбанка поступило от храмов Омска более 225 тыс. р., также проводились сборы вещей для военнослужащих. Приход омской Крестовоздвиженской ц. в 40-х гг. предоставлял немущим гробы для умерших родственников, помогал нуждающимся в ремонте, отпуская строительные материалы. Вслед. нехватки церковных товаров на одном из заводов Омска неофициально производили нательные крестики, а в типографии нелегально печатали венчики.

15 июля 1944 г. была проведена депортация 1673 истинно православных христиан из Рязанской, Воронежской и Орловской областей в

вост. районы СССР, нек-рые из них были переселены в Омскую обл.

15 июля 1945 г. открыта Покровская ц. в с. Воскресенка Калачинского р-на. 28 нояб. 1946 г. на Омскую и Тарскую кафедру с возведением в сан архиепископа был назначен еп. *Алексий (Пантелеев)*. Крестовоздвиженская ц. получила статус кафедрального собора. Временное жилье владыке предоставил регент собора К. Н. Успенский. Силами приходов Крестовоздвиженского собора и Никольской ц. в июле 1947 г. куплен дом, где разместились резиденция правящего архиерея и епархиальное управление. При соборе создан профессиональный хор. 29 мая 1947 г. Синод объединил приходы Омской и Тюменской (создана в 1944) областей, вслед. чего Омская и Тарская епархия была переименована в Омскую и Тюменскую.

Уполномоченный Тихомиров в 1946 г. докладывал в Москву, что в будние дни Крестовоздвиженский собор посещали 50–80 чел., в праздничные — 1000–1200; Никольскую ц. в будние дни посещали 2–5 чел., в праздники — 250–300 чел.

К сер. 1947 г. в Омской обл. действовали 5 храмов: Крестовоздвиженский собор и Никольская ц. в Омске, Покровская ц. в с. Воскресенка Калачинского р-на, церкви в с. Нов. Станица Ульяновского р-на, в с. Куртайлы Саргатского р-на, а также молитвенный дом в г. Исилькуль. К тому же времени в Омской обл. числились 15 священнослужителей. За 3 квартала 1947 г. в кафедральном соборе было собрано 2,7 млн р. пожертвований. В 1947 г. в соборе совершено 1160 отпеваний, в Никольской ц. — 200.

В кон. 1947 г. открыт храм в с. Чуртан Викуловского р-на Тюменской обл., в янв. 1948 г. — молитвенный дом в г. Тюкалинске. К сер. 1948 г. в епархии было 24 храма и молитвенных дома.

После кончины 11 сент. 1948 г. архиеп. Алексия (Пантелеева) епархией временно управлял Семипалатинский и Павлодарский архиеп. Палладий (Шерстенников; вполн. митрополит), 18 нояб. он получил назначение на Омскую кафедру. При архиеп. Палладии в Омске увеличилась посещаемость храмов (в праздники Крестовоздвиженский собор посещали до 1,5 тыс. верующих). В 1948 г. в соборе совершено 1,5 тыс. крещений, в Никольской ц. — 1,5 тыс., участились



случаи крещения взрослых. Архиеп. Палладий сумел привлечь в состав церковных хоров много молодежи. В 1949 г. приобретен и поднят на колокольню кафедрального собора большой колокол, доставленный из Тюмени. 21 февр. 1949 г. архиерей получил назначение в Иркутскую епархию, а на его место определен Иркутский архиеп. *Ювеналий (Килин)*. Архиеп. Палладий пользовался столь высоким авторитетом среди духовенства и верующих, что, узнав о его предстоящем переводе, 800 чел. поставили подписи под ходатайством в Патриархию об оставлении его в Омской епархии.

В нач. 1950 г. по обвинению в контрреволюционной деятельности арестован настоятель Крестовоздвиженского собора свящ. Поликарп Чернявский, осужден на 10 лет ИТЛ. К апр. 1950 г. в Омской обл. осталось 8 священников, 3 диакона и 2 псаломщика. В 1951 г. в Крестовоздвиженском соборе устроен 3-й придел — во имя прор. Илии. 31 июля 1952 г. архиеп. Ювеналий переведен на Ижевскую и Удмуртскую кафедру, Омскую епархию возглавил еп. Никандр (Вольяников). При еп. Никандре в Ялуторовске освящен расширенный храм в честь Смоленской иконы Божией Матери, обновлен его иконостас, приобретено новое здание молитвенно-го дома в Исилькуле.

1 сент. 1955 г. в связи с отъездом на лечение еп. Никандра временное управление Омской епархией поручено проживавшему в Омске на покое еп. *Венедикту (Пляскину)*. 20 нояб. 1956 г. патриарх Московский и всея Руси *Алексий I (Симанский)* запросил согласие председателя Совета по делам РПЦ Г. Г. Карпова на назначение незадолго перед тем освобожденного из ИТЛ еп. *Вениамина (Новицкого)* на Омскую кафедру вместо временно управлявшего ею еп. Венедикта. Согласие Карпова было получено, и 22 нояб. 1956 г. Омскую епархию возглавил еп. Вениамин. По его инициативе была проведена реставрация тобольского Софийского собора, колокольни Тобольского кремля и тобольской Покровской ц. На 20 марта 1957 г. в Омской епархии служили 33 священника, 4 диакона, зарегистрировано 5 приходов в Омской обл. и 15 — в Тюменской. За краткое время служения на Омской и Тюменской кафедре еп. Вениамин посетил все приходы обеих областей. 20 февр. 1958 г.

еп. Вениамин был возведен в сан архиепископа, 21 февр. переведен на Иркутскую кафедру, а на его место назначен еп. *Мстислав (Волонсевич; вполн. архиепископ)*. Новый архиерей прибыл в Омск в начале марта 1958 г.; 13 апр. того же года, на Пасху, он служил в Крестовоздвиженском соборе. В сводке уполномоченного Совета по делам РПЦ по Омской обл. Л. Л. Серебрянникова (1958—1960) отмечалось, что задолго до начала пасхальной заутрени омские храмы были переполнены прихожанами, в ограде Крестовоздвиженского собора в богослужении участвовали ок. 1000 чел., не вместившихся в собор, а среди пришедших на богослужение было много молодежи. По сообщению уполномоченного, «такая же обстановка сложилась и в Никольской церкви г. Омска... а также в храмах и молитвенных домах сельской местности области...». 13 мая 1958 г. еп. Мстислав получил отпуск и отбыл на лечение в Кисловодск. С этого времени и до его возвращения 16 июля епархией временно управлял еп. Венедикт (Пляскин). Он совершил архипастырскую поездку в Тобольск, произвел кадровые перемены в епархии. Еп. Мстиславу удалось посетить все приходы обширной епархии.

В связи с ужесточением гос. антирелиг. политики в кон. 50-х — 1-й пол. 60-х гг. XX в. (см. в ст. *Хрущёв Н. С.*) в 1958 г. в Омской обл. местными властями были распаханы и засыпаны землей почитаемые верующими источники в с. Кутырлы совр. Колосовского р-на и в урочище Криванково Юргинского р-на Тюменской обл. Под давлением властей еп. Мстислав издал циркуляр о прекращении паломничеств. В кон. 50-х гг. снесен омский Воскресенский собор; его имущество и часть б-ки переданы в краеведческий музей, оставшиеся книги — в Исторический архив Омской обл. и в б-ку им. А. С. Пушкина.

27 июля 1959 г. еп. Мстислав перемещен на Вологодскую кафедру, Омскую епархию возглавил еп. *Сергий (Ларин)*. При еп. Сергии в Тюменской обл. закрыты приходы в с. Гольшманове (ныне поселок Гольшмановского р-на) и в с. Ильинка Казанского р-на. Несмотря на усиление антицерковной борьбы, в 1959 г. в Омской обл. число зарегистрированных крещений составило 9163 чел. (20% всех родившихся). Еп. Сергий

сформировал при Крестовоздвиженском соборе архиерейский хор из профессиональных певцов Омской филармонии и учредил расширенные штаты служителей. В 1960 г. власти намеревались снести Никольский казачий собор, однако этому помешали протесты интеллигенции. 3 апр. 1961 г. еп. Сергий был переведен на Пермскую кафедру с возведением в сан архиепископа, временное управление Омской епархией было вновь поручено еп. Венедикту (Пляскину). В нач. лета 1961 г. патриарх Алексий I передал в дар Крестовоздвиженскому собору металлическое облачение на св. престол, которое находится там по сей день (в 2017 отреставрировано).

Во 2-й пол. 1961 г. в Омской епархии были сняты с регистрации 5 священников. Уполномоченный Совета по делам РПЦ по Омской обл. И. А. Бутюгов выступал с предложением упразднить Омскую епархию. Пытаясь сохранить приход в с. Слобода-Бешкиль совр. Исетского р-на Тюменской обл., еп. Венедикт 25 нояб. 1961 г. освятил для него антиминос. 5 дек. власти отказали в прописке прот. В. Перепёлкину — клирику омской Никольской ц. 31 дек 1961 г. отказано в регистрации прот. Поликарпу Чернявскому.

За 1961 г. еп. Венедикт посетил все приходы епархии. В 1962 г. объезжал епархию без разрешения уполномоченного. Последний обвинял архиерея в нарушении законодательства о культах и ставил вопрос об отстранении его от управления епархией. 13 июня 1962 г. Синод освободил еп. Венедикта от временного управления Омской епархией, на Омскую кафедру был назначен архиеп. *Ермоген (Голубев)*. Еп. Венедикт жил в Омске на покое до кончины в 1976 г.

Вступив в должность и ознакомившись с положением дел в епархии, архиеп. Ермоген посетил уполномоченного Бутюгова и сообщил о своем несогласии с практикой гос. контроля за деятельностью Церкви, а также о мн. «беспорядках» в епархии. Архиерей даже пытался с помощью положений марксизма-ленинизма обосновать ошибочность отношения Советского гос-ва к Церкви. Он настаивал на дословном исполнении декрета об отделении Церкви от гос-ва (т. е. на взаимном невмешательстве Церкви и гос-ва в дела друг друга). Им были напи-



саны письма Хрущёву и председателю Совета по делам РПЦ В. А. Куредову (последнего архиеп. Ермоген посещал в Москве в июле и окт. 1962).

За неполный год управления архиеп. Ермогена Омской епархией значительно активизировалась церковная жизнь, возросло количество крещений (в 1962 крещено ок. 50% родившихся в Омске), доходы Омского ЕУ возросли в 1963 г. по сравнению с 1962 г. на 10%.

В сер. 1962–1963 г. были закрыты храмы в с. Чуртан Викуловского р-на Тюменской обл., в с. Пятково Упоровского р-на и в с. Слобода-Бешкиль.

Архиерей благословлял сбор подписей верующих под обращениями к центральным властям с просьбами открыть храмы, что рассматривалось властями как «идеологическая диверсия». В этой связи было возбуждено уголовное дело, архиеп. Ермоген был привлечен к нему как свидетель. Уполномоченный Бутюгов отмечал, что архиерей «теоретически подготовлен, это опытный волк... он явно реакционер». 29 мая 1963 г. архиеп. Ермоген был назначен на Калужскую кафедру, Омскую епархию возглавил архиеп. Иларион (Прохоров). За недолгое время пребывания на Омской кафедре он успел совершить архипастырскую поездку в Тобольск. С июня по авг. 1963 г. Омской епархией временно управлял Новосибирский архиеп. Кассиан (Ярославский). 9 окт. того же года архиеп. Иларион был переведен на Уфимскую кафедру, Омскую епархию возглавил еп. Николай (Кутепов; вполн. митрополит). К 1964 г. из 24 приходов, открытых после войны, в епархии осталось 13: из 6 приходов в Омской обл. — 5, из 18 приходов в Тюменской обл. — 8 приходов. 24 янв. 1964 г. приходы Омской и Тюменской областей объединены в одно благочиние (благочинный — прот. Н. Магницкий). В кон. 1964 г. закрыт храм во имя прп. Серафима Саровского с. Суерка совр. Упоровского р-на Тюменской обл. (разрушен иконостас, сломаны кресты на куполах). 7 нояб. 1967 г., к 50-летию Октябрьской революции, в храмах епархии были совершены благодарственные молебны с оглашением послания патриарха и Синода. 9 нояб. совершены молебные пения в честь 90-летия патриарха Алексия I. Еп. Николай 21 нояб. 1967 г. освятил

отремонтированный храм в Тюкалинске. 16 дек. 1969 г. он был назначен епископом Ростовским, на Омскую кафедру переведен архиеп. Андрей (Сухенко). 16 февр. 1970 г. проведено сокращение штата ЕУ. Архиеп. Андрей и делегация Омской епархии приняли участие в работе Поместного Собора Русской Православной Церкви 1971 г. 2 февр. 1972 г. архиеп. Андрей по состоянию здоровья был уволен на покой, на Омскую кафедру назначен еп. Мефодий (Мензак) с возведением в сан архиепископа (прибыл в Омск 13 февр.).

Уполномоченный Совета по делам религий по Омской обл. Д. Иванов отмечал, что в управлении епархией архиеп. Мефодий «показал себя опытным, умелым и ревностным служителем церкви... Никаких жалоб, неудовлетворенности его поведением со стороны верующих и служителей культа, что было массовым до него явлением, не поступает, а напротив, о нем все отзывались положительно, как о большом и достойном в его положении служителе». В связи с приближавшимся 60-летием (род. 28 окт. 1914) архипастырь получил телеграмму с предложением Синода перевестись в др. епархию, ближе к Москве, но в ночь на 23 окт. 1974 г. он был убит в архиерейском доме. Отпевание убиенного архиерея по благословию патриарха Московского и всея Руси Пимена (Извекова) совершали 26 окт. Новосибирский еп. Гedeон (Докукин; вполн. митрополит), Харьковский архиеп. Никодим (Руснак; вполн. митрополит), Черниговский архиеп. Антоний (Вакарлик; вполн. митрополит) и еп. Венедикт (Пляскин). Во время отпевания Крестовоздвиженский собор и церковный двор были заполнены духовенством и прихожанами. Тело отправили спецрейсом в Черновцы, архиерей был похоронен на своей родине, в с. Банилов Вижицкого р-на Черновицкой обл. (ныне Украина). Временное управление овдовевшей епархией с 23 окт. по 26 дек. 1974 г. было поручено Новосибирскому еп. Гedeону. С 6 по 15 дек. он совершил поездку по Омской епархии, освятил отреставрированный иконостас кафедрального собора. 26 дек. 1974 г. Омскую епархию возглавил еп. Максим (Кроха). При нем в архиерейском доме устроена домовая Благовещенская ц., открыт архиерейский дом в Тюмени. 21 февр. 1975 г. освидетельствованы честные мощи То-

больского митр. свт. Иоанна. Летом 1975 г. в Омске снесена закрытая в 1938 г. Всехсвятская ц. В 1976 г. капитально отремонтирован Крестовоздвиженский собор, реставрирована настенная живопись, сделано 10 настенных изображений, в т. ч. Японского архиеп. свт. равноап. Николая (Касаткина), прп. Германа Аляскинского, прав. исп. Иоанна Русского. 23 июня 1976 г. по случаю 60-летия со дня прославления Тобольского митр. свт. Иоанна совершено торжественное богослужение, прочитана поздравительная телеграмма патриарха Пимена. В 70-х гг. к омской Никольской ц. сделаны пристройки, изменен вид куполов; еп. Максим освятил центральный алтарь Никольского храма в честь Казанской иконы Божией Матери, свт. Николаю был посвящен юж. придел.

В 1977–1978 гг. был отреставрирован Софийско-Успенский собор в Тобольске, с куполов сняты шпиль и установлены золоченые кресты.

Решением Совета по делам религий от 14 авг. 1978 г. зарегистрирована приходская община в Таре, настоятелем назначен свящ. В. Ряшко.

В 1980 г. Крестовоздвиженский собор получил статус памятника архитектуры местного значения. На нем позолотили главы и декор куполов, был укреплен фундамент (при этом с юж. стороны алтаря обнаружено захоронение неизв. священника). В кон. 70-х — нач. 80-х гг. велась реставрация Никольского казачьего собора, в 1983 г. в нем разместился зал органной и камерной музыки.

В 1981 г. под видом ремонта было построено новое здание молитвенного дома в Исилькуле, освященное 9 сент. Также под видом ремонта деревянный молитвенный дом в Тюкалинске перестроен в каменный храм в честь Рождества Иоанна Предтечи (освящен 9 мая 1984). Ежегодно епархия была вынуждена перечислять в Фонд мира до 100 тыс. р.

Еп. Максим составил патерик Сибирских святых, по благословию патриарха установил празднование Собору Сибирских святых (10/23 июня), составил службы Московскому митр. свт. Иннокентию (Вениаминову) и Собору Сибирских святых. В иконописной мастерской «Софрино» написана икона Сибирских святых, перед которой 23 июня 1984 г. в Покровском соборе Тобольска совершено 1-е торжественное празднование Собору



Сибирских святых. На праздник прибыли Новосибирский архиеп. Гедеон (Докукин), 53 священнослужителя со всей Сибири, а также паломники. Сотрудники художественной мастерской «Софрино», доставившие из Москвы написанную ими икону, присутствовали на торжестве в качестве почетных гостей. На иконе изображен 31 угодник Божий, родившийся, живший или умерший в Сибири.

7 сент. 1984 г. еп. Максим возведен в сан архиепископа.

На 1 июня 1985 г. в Омской епархии действовали 13 храмов (из них 3 собора), были зарегистрированы 21 священник, 3 диакона, 5 псаломщиков, 2 регента.

2-я пол. 80-х гг. XX в. — 2018 г. 29 июля 1986 г. архиеп. Максим был переведен на Тульскую кафедру, на его место определен архиеп. *Феодосий (Процюк)*. Время его служения на Омской кафедре (1986–2011) совпало со значительным улучшением государственно-церковных отношений. За указанный период количество приходов в епархии существенно увеличилось. В нач. 1987 г. в клире состояли 40 священнослужителей (23 — в Омской обл., 17 — в Тюменской). На 1 янв. 1990 г. действовали 20 храмов в Омской обл. и 18 — в Тюменской обл., число священнослужителей не изменилось.

Летом 1987 г. в Тобольске прошли торжества в честь 400-летия города, праздничные богослужения возглавили Омский архиеп. Феодосий, Курский архиеп. *Ювеналий (Тарасов)*; вполс. митрополит) и Пермский еп. *Афанасий (Кудюк)*; вполс. архиепископ). 17 июня — 14 авг. 1988 г. в епархии в честь 1000-летия Крещения Руси прошли праздничные богослужения, концерты духовной музыки. К торжествам был реконструирован иконостас Крестовоздвиженского собора (из 3-ярусного стал 5-ярусным), обновлена настенная роспись. В 1988–1990 гг. по проекту омского архит. В. А. Баранова к Крестовоздвиженскому собору пристроены приделы во имя Тобольского митр. свт. Иоанна и во имя равноап. кн. Владимира. Однако эти приделы не были освящены, поэтому в наст. время собор имеет 5 приделов, но 3 престола. 26 апр. 1989 г. Совет по делам религий передал епархии Софийско-Успенский собор в Тобольске и здания тюремного замка. 9–12 сент. 1989 г. отме-

чалось 200-летие книгопечатания в Сибири, Тобольск посетил председатель Издательского отдела Московского Патриархата Волоколамский митр. *Питирим (Нечаев)*. 13 сент. Синод постановил возобновить Тобольскую ДС, ее ректором был назначен архим. *Макарий (Веретенников)*. В 1989 г. верующим передан *Абалакский в честь иконы Божией Матери «Знамение» мужской монастырь* с разрушенными храмами и др. постройками.

Постановлением Синода от 26 янв. 1990 г. восстановлена Тобольская епархия. Омская и Тюменская епархия переименована в Омскую и Тарскую.

В 90-х — нач. 2000-х гг. активно велось храмостроительство, открылись многие приходы. В 1989 г. верующим переданы церкви: омская Скорбященская, в 1990 г. — Параскевинская, в 1991 г. — Николо-Игнатьевская. Здание Никольского казачьего собора стало использоваться совместно Управлением культуры и Омской епархией. Летом 1991 г., во время празднования 275-летия Омска и 75-летия прославления Тобольского митр. свт. Иоанна, освящены и установлены колокола на



Собор в честь Рождества Христова в Омске. 1999–2001 гг.

Архитекторы
А. М. Каримов, А. М. Слинкин.
Фотография. 2018 г.
Фото: И. Б. Смирнов

колокольню собора, состоялся 1-й за долгие годы общегородской крестный ход. В июле 1991 г. Омский историко-краеведческий музей передал епархии икону Тобольского митр. свт. Иоанна и Абалакскую икону Божией Матери. 14 окт. 1992 г. освящена Покровская ц. в пос. Марьяновка Марьяновского р-на.

В 1994 г. в Омске восстановлена Серафимо-Алексеевская часовня (возведена в 1907 в честь рождения цесаревича и вел. кн. мч. *Алексия Николаевича*, снесена в 1927), в 1996 г. — омская часовня в честь Иверской

иконы Божией Матери (построена в 1867, снесена после 1917).

По постановлению Синода от 25 дек. 1991 г. на месте разоренного в кон. 20-х гг. XX в. Богородице-Михаило-Архангельского жен. мон-ря открыт Ачаирский в честь Животворящего Креста Господня жен. мон-рь. В сент. 1993 г. патриарх Московский и всея Руси *Алексий II (Ридигер)* освятил источник близ мон-ря. В 1991 г. были учреждены муж. община в с. Большекулаче Омского р-на (ныне деревня; община преобразована в Никольский муж. мон-рь в 1995) и жен. община близ железнодорожного остановочного пункта Татьянаовский Марьяновского р-на (преобразована в жен. мон-рь во имя прп. Серафима Саровского в 2006). В 1994 г. возобновлен омский в честь Казанской иконы Божией Матери жен. мон-рь.

К 400-летию Тары (1994) восстановлен Спасский собор. 23 февр. 1997 г. архиеп. Феодосий возведен в сан митрополита. В том же году на территории Омского высшего общеобразовательного командного училища заложена часовня во имя вмч. Георгия Победоносца (освящена в 1998). В 1998 г. по просьбам жителей Омска и сибир. казаков из Никольского казачьего собора вывезен орган, собор окончательно пере-

дан епархии. В 1999 г. началось строительство омского собора в честь Рождества Христова, 3 сент. того же года в епархии

появился 1-й больничный храм — во имя св. Василия Блаженного в Омской обл. психиатрической больнице. 29 сент. 1999 г. освящен омский храм во имя св. Иоанна Предтечи, 24 дек. 1999 г. — храм во имя вмч. Пантелеимона (при ГКБ № 1 им. А. М. Кабанова). В 2001 г. митр. Феодосий освятил новостроенный омский Христорождественский собор, а также крест на месте строительства храма во имя мц. Татианы при Омском гос. ун-те. В 2003 г. освящен домовый храм в омском детском доме № 5. В 2005 г. начались работы по раскрытию фун-





Воскресенский собор
в Омске. 1769–1773 гг.,
разрушен в кон. 50-х гг. XX в.,
восстановлен в 2010–2016 гг.

Фото: Прессслужба Омской епархии. 2018 г.

даментов Успенского собора, разрушенного в 1935 г., в которых участвовали студенты омских вузов и учреждений профобразования. 16–21 июля 2005 г. обретыены мощи Омского архиеп. сщмч. Сильвестра (Ольшевского). 14 окт. 2005 г. заложен 1-й камень возрождаемого Успенского собора, его освящение состоялось 15 июля 2007 г. 26 мая 2010 г. торжественно заложен 1-й камень в основание воссоздаваемого омского Воскресенского собора.

В 1987–2011 гг. ежегодно проводились межконфессиональные конференции, в к-рых участвовали главы и представители конфессий Омска и Омской обл.

27 июля 2011 г. митр. Феодосий почислен на покой по прошению, на Омскую кафедру назначен митр. Владимир (Иким).

По определению Синода от 6 июня 2012 г. из состава епархии были выделены самостоятельные *Тарская и Тюкалинская, Калачинская и Муромцевская, Исилькульская и Русско-Полянская* епархии, к-рые вместе с Омской епархией тогда же включены в состав новообразованной Омской митрополии. Архиеп. стал именоваться Омским и Таврическим.

При митр. Владимире число священнослужителей увеличилось с 92 (84 священника и 8 диаконов) в 2012 г. до 112 (98 священников, 14 диаконов) к нач. 2018 г. Количество приходов за тот же период возросло с 68 до 81. С сент. 2011 по кон. 2017 г. построено и освящено 14 храмов и часовня. Строятся 28 храмов и 2 часовни. В Омске изыскивается

80 земельных участков для строительства храмов шаговой доступности (из расчета один храм на 10 тыс. чел.).

В февр. 2013 г. Никольская ц. в Омске, получившая к этому времени статус собора, переименована в Казанскую по названию главного придела. В 2013–2018 гг. в Омске близ Крестовоздвиженского собора построена архиерейская резиденция с крестовой ц. во имя равноапостольных кн. Владимира и кнг. Ольги. В 2013 г. в ответ на обращение митр. Владимира правительство Омской обл. передало епархии земельный участок для строительства духовно-адм. центра. Здание, строительство к-рого подходит к завершению, включает ц. во имя прп. Сергия Радонежского, кабинет архиерея, ЕУ, б-ку с читальным залом, архив, конференц-зал на 350 мест, аудитории для воскресной школы Успенского кафедрального собора, выставочный зал и другие помещения. В 2014 г. началось возрождение Покровского муж. мон-ря в Омске.

25 дек. 2016 г. митр. Владимир возглавил чин малого освящения воссозданного омского Воскресенского собора. На его цокольном этаже располагается Омский музей просвещения, экспозиция к-рого посвящена истории собора, жизни архиеп. сщмч. Сильвестра (Ольшевского); в музее также экспонируются книги бывш. 6-ки Воскресенского военного собора из фонда редких книг Омской ДС.

В мае 2015 г. учрежден Собор святых Омской митрополии (празд. 13/26 февр.), в к-рый включены: Омский архиеп. сщмч. Сильвестр (Ольшевский), Дмитровский еп. сщмч. Серафим (Звездинский), священномученики священники Иоанн Куминов и Михаил Пятаев, мученики Дмитрий Волков, Никита Сухарев и Николай Цикура. Памяти Омских святых посвящены 5 храмов, 2 храма-часовни, домовый храм, молитвенная комната и часовня.

Заключены соглашения о сотрудничестве епархии с Омским обл. Союзом потребительских об-в (для оказания помощи малоимущим, многодетным семьям, предоставления рабочих мест), с правительством Омской обл., с Законодательным собранием Омской обл., с администрацией г. Омска, с региональными подразделениями МВД, ФСИН, МЧС, Федеральной службы судеб-

ных приставов, Федеральной противопожарной службы, с 242-м Учебным центром ВДВ, с Омским кадетским корпусом, с Омским автотранспортным инженерным ин-том, с Омским гос. ун-том им. Ф. М. Достоевского, с Омской гос. аграрной академией, с Омским гос. техническим ун-том и с др. учреждениями.

Духовное образование и просвещение в 90-х гг. XX в.— 2018 г. В 1991 г. Омское ДУ было возобновлено в ветхом здании (Третьяковская ул., д. 48). Ректором уч-ща в 1992 г. назначен настоятель Крестовоздвиженского собора прот. Иоанн Мельник. С 2002 по 2016 г. обязанности ректора исполнял прот. Дмитрий Олихов. В ходе визита в Омскую епархию патриарх Алексий II 12 сент. 1993 г. провел в уч-ще открытый урок. Омское ДУ тесно сотрудничало с созданным в 1994 г. фак-том теологии и мировых культур Омского гос. ун-та им. Ф. М. Достоевского (ОмГУ). В 2001 г. между епархией и ОмГУ заключен договор о сотрудничестве и перспективах теологического образования, утвержден состав Совета по теологическому образованию.

В 2012 г., после проверки Омского ДУ, проведенной Учебным комитетом РПЦ, уч-ще было переведено с 2-летней на 4-летнюю систему подготовки священнослужителей по специальности «теология» (бакалавриат). В том же году в дар епархии передано находившееся в аварийном состоянии здание бывш. судебной палаты нач. XX в. (ул. Лермонтова, д. 56). Оно было капитально отремонтировано и реконструировано, туда переехало Омское ДУ. В здании учебного заведения помимо аудиторий, кабинетов администрации и общежития имеются ц. во имя ап. Иоанна Богослова, б-ка с читальным залом, актов. зал на 250 мест, медпункт с 3 палатами. Фонды б-ки за короткое время выросли с 5 тыс. до более чем 32 тыс. экз. учебной и научно-исследовательской лит-ры, периодической печати (в т. ч. благодаря личным пожертвованиям митр. Владимира). В 2013 г. открыто отд-ние заочного обучения, в 2014 г.— регентское отд-ние, в 2015 г.— иконописное.

По прошению митр. Владимира постановлением Синода от 16 апр. 2016 г. Омское ДУ преобразовано в семинарию, ректором назначен митр. Владимир. В 2017 г. по итогам



проверки Рособнадзора Омской ДС выдана лицензия на право ведения образовательной деятельности по направлению подготовки «теология» (уровни образования бакалавриат и магистратура; профиль — «церковно-государственные отношения»; руководитель магистратуры — д. и. н. Н. В. Воробьева). В 2017/18 уч. г. в Омской ДС работали 38 преподавателей (из них 10 в священном сане; 4 д-ра наук, 10 кандидатов наук), на очном и заочном отделениях бакалавриата и магистратуры обучались 114 студентов. В 2018 г. получено представление Учебного комитета РПЦ на право проведения курсов повышения квалификации для священнослужителей Омской митрополии.

С сент. 2016 г. в Омской ДС издается научный ж. «Вестник Омской православной духовной семинарии». 9 марта 2017 г. журнал вошел в общецерковный перечень рецензируемых изданий, в к-рых должны публиковаться результаты исследований соискателей церковных ученых степеней д-ра богословия, д-ра церковной истории и кандидата богословия. С 2016 г. в Омской ДС регулярно проводятся Всероссийские конференции с международным участием, студенческие круглые столы. Реализуются совместные партнерские проекты с духовными учебными заведениями (напр., с Нижегородской ДС — Историко-культурный «Нижегородский клуб» им. митр. Нижегородского и Арзамасского Николая (Кутепова)), с Омским обл. историческим архивом, с Омской гос. обл. научной б-кой им. А. С. Пушкина.

С 2016 г. осуществляется культурно-просветительский проект «Уроки духовного наследия», в рамках к-рого действует открытый лекторий. В рамках проекта проводятся еженедельные лекции, книжно-иллюстративные выставки из фондов б-ки Омской ДС, концерты духовной и патриотической музыки, подготовленные фактом церковных искусств.

К 2018 г. в О. и Т. е. действовали православные Славянская школа во имя св. равноапостольных Кирилла и Мефодия (открыта в 1992, за 25 лет работы школа осуществила 14 выпусков), школа «Возрождение», клуб семейного воспитания при храме во имя сщмч. Сильвестра Омского «Русская классическая школа», 2 правосл. детские студии, 51 детская вос-

кресная школа и 58 воскресных школ для взрослых. Работают учебно-воспитательные группы при храмах, омская региональная детская общественная орг-ция «Витязь» в с. Красноярка Омского р-на, военно-патриотический десантный клуб им. св. кн. Александра Невского, правосл. театр О. и Т. е. «Преображение», детско-юношеские хоры. В епархиальных образовательных учреждениях в 2017/18 уч. г. обучались свыше 2 тыс. чел.

В 2017 г. священнослужители епархии духовно окормляли 219 из 278 детских садов, 241 из 243 общеобразовательных школ и гимназий, 4 учреждения среднего профессионального образования, 9 вузов. В 219 программах светских (муниципальных) и правосл. дошкольных орг-ций реализуется правосл. образовательный компонент. Епархия сотрудничает с общественной орг-цией «Омское родительское собрание». В 2018 г. митр. Владимир встретился с 243 директорами общеобразовательных школ, находящихся на территории О. и Т. е., и подарил каждой школе ок. 150 экз. правосл. лит-ры (ок. 90 наименований).

С 1995 г. в епархии проводятся торжества, посвященные Дню славянской письменности и культуры: Дни православной книги, посвященные равноапостольным Кириллу и Мефодию, в Областной б-ке им. А. С. Пушкина, региональные образовательные Кирилло-Мефодиевские чтения, правосл. общеобразовательные Рождественские чтения (с 1999), городские Аксиологические чтения в ОмГУ (с 2001), проводится городская фестиваль «Держава» для учащихся общеобразовательных школ и гимназий Омска (с 2006), международная православная выставка-ярмарка «Сильвестр Омский — свет земли Сибирской» (с 2007), обл. олимпиады по Основам православной культуры в ОмГУ (с 2008), а также международные конференции правосл. женщин, обл. детские правосл. фестивали.

Церковная благотворительность и социальное служение к 2018 г. В 2012 г. благотворители передали епархии земельный участок в Пушкинском сельском поселении Омского р-на для реализации благотворительного проекта «Серафимо-Вырицкая обитель милосердия». 13 марта 2013 г. зарегистрирована автономная некоммерческая благо-

творительная организация. 26 июля 2016 г. состоялось открытие и освящение 1-й социальной гостиницы для бездомных при Серафимо-Вырицкой обители милосердия. Построен надвратный храм в честь Иверской иконы Божией Матери. 3 сент. 2013 г. в обители прошло освящение Дома временного пребывания для лиц, попавших в трудную жизненную ситуацию, открытого межрегиональной благотворительной общественной орг-цией по социальной адаптации граждан «Покров» при поддержке епархии и Управления Федеральной службы по контролю за оборотом наркотиков по Омской обл.

20 янв. 2017 г. митр. Владимир в Омске освятил приют «Радость материнства» для находящихся в трудной жизненной ситуации женщин с детьми, созданный общественной орг-цией «Центр защиты материнства «Нечаянная радость»».

Священнослужители епархии окормляют 10 больниц для взрослых, 5 детских больниц, 3 дома ребенка, 2 детских дома, 4 реабилитационных учреждения для алко- и наркозависимых, 2 учреждения ресоциализации бывш. заключенных, 9 учреждений для инвалидов и престарелых, 4 учреждения для бездомных, сотрудничают с организациями, оказывающими помощь многодетным семьям, и с другими социальными учреждениями. Действует сестричество милосердия.

В 2013 г. открылось дошкольное образовательное учреждение «Православный детский центр «Зёрнышки»» (подразделение епархиального отдела по церковной благотворительности и социальному служению).

Священнослужители епархии окормляют 7 учреждений для детей, оставшихся без попечения родителей (в т. ч. для детей-инвалидов).

Епархия взаимодействует с общественными, волонтерскими и др. некоммерческими благотворительными и социальными учреждениями (центр помощи детям «Радуга», центр помощи онкобольным «Будем жить», клуб многодетных семей «Берег надежды», «Нечаянная радость», «Дом надежды», «Покров», «Городская социальная служба», «Анонимные алкоголики», добровольческая орг-ция «Мы рядом», благотворительные фонды «Мир,



в котором нет чужих. Мир равных возможностей», «Линия жизни», Фонд им. св. вмч. Георгия Победоносца).

Молодежное служение, миссионерство, взаимодействие с военнослужащими, тюремное служение к 2018 г. В О. и Т. е. учреждена епархиальная школа молодежных лидеров «Вера и дело», имеется одноименная Всесибирская летняя школа.

С 2006 г. Мип-во по делам молодежи, физической культуры и спорта Омской обл. совместно с епархией организуют православные смены детского лагеря «Преображение» (летняя смена и зимние сборы; среднее число участников смены — 250 чел.). Совместно с Областным центром патриотического воспитания устраивается военно-патриотический фольклорный лагерь «Богатырская застава».

В О. и Т. е. действуют более 20 объединений правосл. молодежи: подростковый отряд «Стрела» для детей 13–17 лет, клуб «Навигатор» для молодежи 17–22 лет, студенческое общественное объединение «Истоки» (при Омском гос. техническом ун-те), вело клуб «Велокраеведение», военно-патриотические клубы «Александр Невский», «Знаменская дружина», «Десантник», «Витязь» и др.

При приходе храма во имя прав. Симеона Верхотурского в с. Розовка Омского р-на имеется молодежный историко-краеведческий клуб, участники к-рого занимаются каякингом, организуют походы.

В приходе ц. во имя мц. Татианы при ОмГУ с 2009 г. существует молодежный театр «Русский крест». В епархии создана школа церковного пения «Покров», деятельность к-рой направлена на возрождение, сохранение, популяризацию традиций правосл. музыки среди молодежи региона. В школе ежегодно занимаются ок. 70 чел. Ученики выезжают в нуждающиеся в церковных хорах сельские приходы.

В 2014 г. в Омске на базе ц. во имя сщмч. Сильвестра образовано Омское отд-ние Братства православных следопытов.

Правосл. юноши и девушки участвуют в крестных ходах «Молодежь за традиционные ценности», во всероссийских акциях «Святое Евангелие в каждый дом», «Бессмертный полк», «За жизнь!» и др.

С 2017 г. действуют миссионерская школа им. сщмч. Сильвестра Омского, а также миссионерские клубы при приходах.

Священнослужители епархии духовно окормляют военнослужащих 12 воинских частей, учебных и иных подразделений Мин-ва обороны, участвуют в церемониях принятия присяги.

Епархиальный отдел по взаимодействию с казачеством состоит из 8 священнослужителей, исполняющих обязанности духовников казачьих об-в, а также профильного учебного заведения — Сибирского казачьего ин-та технологий и управления.

Клирики епархии духовно окормляют заключенных 12 исправительных учреждений.

Издательская и информационная деятельность к 2018 г. В 1990 г. возобновлено издание «Омских епархиальных ведомостей» (с 2012 по 2014 выпуск газеты прерывался). С 2002 г. издается газ. «Благовещение», направленная на воцерковление новоначальных христиан. С 2009 г. издается детский ж. «Божий лучик». С 2016 г. выходит научный ж. «Вестник Омской православной духовной семинарии» (председатель редакционного совета — ректор Омской ДС митр. Владимир).

Имеются офиц. интернет-сайты епархии и Омской ДС. С 2012 по 2017 г. количество приходских сайтов возросло с 13 до 91. Ежегодно печатаются сборники материалов региональных образовательных Рождественских и Кирилло-Мефодиевских чтений, издаются учебно-методические пособия. Сюжеты о церковной жизни регулярно выходят на местном телевидении.

Архиереи: еп. Григорий (Поletaев; 18 февр. 1895 — 17 дек. 1900), еп. Сергей (Петров; 20 янв. 1901 — 6 сент. 1903), еп. Михаил (Ермаков; 6 сент. 1903 — 9 дек. 1905), еп. Гавриил (Голосов; 9 дек. 1905 — 18 февр. 1911), еп. Владимир (Путята; 18 февр. 1911 — 8 марта 1913), сщмч. еп. Андроник (Никольский; 8 марта 1913 — 30 июля 1914), еп. Арсений (Тимофеев; 30 июля 1914 — 4 июня 1915), архиеп. сщмч. Сильвестр (Ольшевский; 4 июня 1915 — 10 марта 1920, до 5 мая 1918 в сане епископа), архиеп. Димитрий (Беликов; 1920 — сер. 1922, до авг. 1921 в сане епископа), еп. Виссарион (Зорнин; 4 марта назначен, прибыл в епархию в авг.—осень 1924); Петропавловский еп. Алексей (Буй; 13 марта 1924 — 3 апр. 1925 (с перерывами), в. у.),

архиеп. Анатолий (Каменский; не позднее 28 окт. — 3 дек. 1924), архиеп. Иоанникий (Соколовский; дек. 1924 — март 1925, в епархию не прибыл), архиеп. Виктор (Богоявленский; март 1925 — 2 нояб. 1928), сщмч. еп. Аркадий (Ершов; 23 янв. 1929 — 23 окт. 1930), еп. сщмч. Герман (Коккель; нояб. 1930 — 14 июля 1931, в. у.), архиеп. сщмч. Алексей (Орлов; 24 авг. 1931 — 24 апр. 1935, до 11 авг. 1933 в сане епископа), еп. Антоний (Милонидов; 9 сент. 1935 — 29 нояб. 1936), архиеп. Филипп (Ставицкий; 8 марта — лето 1937), еп. Фотий (Пурлевский; лето — 1 авг. 1937), Новосибирский архиеп. Варфоломей (Городцов; 26 июля 1943 — 28 нояб. 1946, в. у.), архиеп. Алексей (Пантелеев; 28 нояб. 1946 — 11 сент. 1948), архиеп. Палладий (Шерстеников; 11 сент. 1948 — 21 февр. 1949, до 18 нояб. 1948 архиепископ Семипалатинский, в. у.), архиеп. Ювеналий (Килин; 21 февр. 1949 — 31 июля 1952), еп. Никандр (Вольяников; 31 июля 1952 — 1 сент. 1955), еп. Венедикт (Пляскин; 1 сент. 1955 — 22 нояб. 1956, в. у.), еп. Вениамин (Новицкий; 22 нояб. 1956 — 21 февр. 1958, с 20 февр. 1958 в сане архиепископа), еп. Мстислав (Волонсевич; 21 февр. 1958 — 27 июля 1959), еп. Венедикт (Пляскин; 13 мая — 16 июля 1958, в. у.), еп. Сергей (Ларин; 27 июля 1959 — 3 апр. 1961), еп. Венедикт (Пляскин; 3 апр. 1961 — 13 июня 1962, в. у.), архиеп. Ермаген (Голубев; 13 июня 1962 — 29 мая 1963), архиеп. Иларион (Прохоров; 29 мая — 9 окт. 1963, фактически с авг. 1963), Новосибирский архиеп. Кассиан (Ярославский; июнь — авг. 1963, в. у.), еп. Николай (Кутенов; 9 окт. 1963 — 16 дек. 1969), архиеп. Андрей (Сухенко; 16 дек. 1969 — 2 февр. 1972), архиеп. Мефодий (Мензак; 2 февр. 1972 — 23 окт. 1974), Новосибирский еп. Гедеон (Докукин; 23 окт. — 26 дек. 1974, в. у.), еп. Максим (Кроха; 26 дек. 1974 — 29 июля 1986, с 7 сент. 1984 в сане архиепископа), Новосибирский архиеп. Гедеон (Докукин; 29 июля — 13 дек. 1986, в. у.), митр. Феодосий (Процюк; 29 июля (фактически с 13 дек.) 1986 — 27 июля 2011, до 23 февр. 1997 в сане архиепископа), митр. Владимир (Иким; с 27 июля 2011).

Монастыри. Действующие: Покровский (мужской, близ с. Новоалександровка (Александровка), ныне в черте Омска; основан в 1897, упразднен в 1920, возрождается с 2014), омский в честь Казанской иконы Божией Матери (женский, в Омске; основан как община в 1903, к-рая в 1912 преобразована в мон-рь, в 1919 закрыт, возобновлен в 1994), Ачирский в честь Животворящего Креста Господня (женский, в пос. Речной Омского р-на; основан не ранее 1905 как жен. община, к-рая в 1912 (1907?) преобразована в Богородице-Михайло-Архангельский жен. монастырь, закрыт в кон. 20-х гг. XX в., возобновлен в 1991





как продолжатель Богородице-Михайло-Архангельского мон-ря на его месте), Большекулачинский во имя свт. Николая Чудотворца (мужской, в дер. Большекулаче Омского р-на; основан как община в 1991, к-рая в 1995 преобразована в мон-рь), во имя прп. Серафима Саровского (женский, близ железнодорожного остановочного пункта Татьянаовский Марьяновского р-на; основан как община в 1991, к-рая в 2006 преобразована в мон-рь).

Арх.: Архив Омского ЕУ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 2: Переписка с канцелярией Московской Патриархии 1956–1958 гг. Л. 4, 12; Д. 3: Переписка с Московской Патриархией 1959 г. Л. 33–35; Д. 4: То же 1961–1989 гг. Л. 11, 12; Оп. 2. Д. 17: Резолютивный журнал на 1964 г. Л. 9, 70, 77; Оп. 3. Д. 8: О принятии дел от архиеп. Вениамина еп. Мстиславом 1957 г. Л. 5–11; Д. 30: Книга распоряжений по Омскому ЕУ с 1964–1969 гг. Л. 3, 7, 10, 59 об., 65 об., 72, 96 об.; Оп. 4. Д. 6: Тарский молитвенный дом 1978 г. Л. 1; Арх. УФСБ по Омской обл. Ф. 4. Д. П-6639, П-12115; ГАРФ. Ф. 140. Оп. 1. Д. 4. Л. 5–6, 16, 23, 34; ТФГАТО. Ф. 144. Оп. 1. Д. 52. Л. 2 об.; Ф. 170. Оп. 1. Д. 1831. Л. 13 об.; Ист. арх. Омской обл. Ф. 16. Оп. 1. Д. 48. Л. 1, 53; Д. 56. Л. 9, 140–142; Д. 58. Л. 231; Д. 64. Л. 1; Д. 77. Л. 34, 34 об., 49, 50; Д. 89. Л. 13, 296–297; Д. 140. Л. 244–245, 248; Д. 179. Л. 284; Ф. Р-27. Оп. 1. Д. 525. Л. 285 об.; Ф. Р-31. Оп. 1. Д. 143. Л. 10; Ф. Р-32. Оп. 1. Д. 275. Л. 29; Д. 276. Л. 256; Ф. Р-67. Оп. 1. Д. 8. Л. 30; Ф. Р-150. Оп. 1. Д. 225. Л. 153; Ф. Р-209. Оп. 1. Д. 15. Л. 127, 127 об.; Д. 1739. Л. 2; Ф. Р-235. Оп. 2. Д. 1. Л. 557, 603, 607–609; Ф. Р-318. Оп. 1. Д. 266. Л. 31; Д. 779. Л. 13; Ф. Р-437. Оп. 6. Д. 300; Д. 301. Л. 7, 22; Д. 452. Л. 7; Ф. Р-580. Оп. 3Б. Д. 18. Л. 284; Ф. Р-1051. Оп. 1. Д. 6. Л. 4; Ф. Р-1326. Оп. 1. Д. 36. Л. 38, 43; Д. 39. Л. 79; Д. 80. Л. 16, 20, 53, 103; Ф. Р-1326. Оп. 4. Д. 3. Л. 60; Д. 11. Л. 2, 77, 107, 119, 165, 188; Д. 20. Л. 162, 182; Д. 25. Л. 34; Д. 38. Л. 43, 45, 61; Д. 39. Л. 10, 81, 101; Ф. Р-2200. Оп. 1. Д. 36. Л. 15; Ф. 2603. Оп. 1. Д. 2. Л. 8, 10, 26, 27, 33; Д. 5. Л. 15; Д. 15. Л. 10; Д. 27. Л. 11; Д. 122. Л. 55; РГВА. Ф. 40253. Д. 2. Л. 60, 94; РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2161. Л. 5; Д. 2791. Л. 8 об.; Ф. 799. Оп. 33. Д. 220. Л. 3–6, 8; Д. 1144. Л. 64–65, 69–70, 72–73, 75–76 об., 78–81, 85–85 об., 87–87 об., 91–91 об.; Д. 1151; Д. 1157. Л. 59–60; Д. 1160. Л. 1, 72–73; Д. 2086. Л. 10, 27, 59, 60; Ф. 803. Оп. 5. Д. 170. Л. 1–2, 15, 156 об., 158 об., 160 об.; Д. 1205. Л. 1, 2, 4; Д. 2483. Л. 3, 4; Д. 2531. Л. 1–3, 6–17, 25, 26; Ф. 835. Оп. 1. Д. 545. Л. 1–2, 65 об., 90, 146; ЦХАФАК. Ф. 164. Оп. 2. Д. 15. Л. 36 об.

Ист.: *Путинцев М.* Письмо из Омска // Страничник. 1863. Т. 4. Ноябрь. С. 40; Об учреждении Омского ЕУ // ЦВед. 1895. № 9. С. 64–66; К встрече Омского епископа // Стенной край. 1895. № 41. С. 2; Хроника г. Омска // Там же. 1895. № 57. С. 3; Омские Ев. 1898. № 1, 2, 7, 24; 1899. № 3, 17, 18; 1900. № 8–11, 13, 16, 18, 19; 1901. № 1, 2; 1902. № 10–12, 19; 1903. № 10; 1904. № 13; 1905. № 10; 1906. № 19; 1907. № 12; 1908. № 19; 1909. № 2, 14; 1910. № 8–12, 18, 22; 1911. № 8–9, 14, 23, 24; 1912. № 15, 16, 18; 1913. № 5, 7, 13–16, 19, 21; 1914. № 17, 24; 1915. № 1, 13; Тобольские Ев. 1895. № 9, 19; Томские Ев. 1899. № 5; Епархиальная хроника: Архиерейские служения // Омские Ев. 1917. Ч. неофиц. № 17. С. 28; Устав Братского комитета дьяконов и псаломщиков г. Омска // Там же. № 20. С. 5–9; Об Епархиальном Совете // Там же. № 21. С. 20–21; Доклад на

чрезвычайном епархиальном съезде // Там же. № 24. С. 2; Бюллетень съезда духовенства и мирян Омской епархии. Омск, 1917. № 3. С. 2–5; Официальные изв. по Омской епархии. 1918. № 2/3. С. 11–13; Вестн. Омской церкви. 1919. № 11/12. С. 4; Русская армия. 1919. 25 янв.; 3 апр.; 5 сент.; 3 окт.; Пермские Ев. 1919. № 2. С. 43; Сибирский Благовестник. 1919. № 1. С. 5–6; № 3/4. С. 1; Правительственный вестн. 1919. № 40; Определения Свящ. Синода // ЖМП. 1990. № 4. С. 5; 2012. № 7. С. 9–10; Письма *патр. Алексия I* в Совет по делам РПЦ. М., 2010. Т. 2. С. 170–171, 273, 319, 323–324.

Лит.: *Скальский К., свящ.* Омская епархия: Опыт геогр. и ист.-стат. описания городов, сел, станиц и поселков, входящих в состав Омской епархии. Омск, 1900; *Голощубин И., свящ.* Справочная книга Омской епархии. Омск, 1914; Юбилей архиеп. Ювеналия // ЖМП. 1950. № 9. С. 56; Церковная жизнь // Там же. 1955. № 8. С. 9; *Флеров В. С.* Контрреволюционная роль церковников и сектантов на Дальнем Востоке в 1918–1923 гг. // УЗ Томского гос. ун-та. 1959. № 37. С. 71–133; Из жизни епархий // ЖМП. 1963. № 12. С. 16; 1982. № 10. С. 32–33; Миротворческая конференция в Омске // Там же. 1988. № 4. С. 55; *Булгаков С. В.* Настольная книга для священно-церковно-служителей. М., 1993². Ч. 2. С. 1514; *Черказьнова И. В.* Обновленчество в Сибири // Изв. Омского краевед. музея. 1994. № 3. С. 165–173; *Лосунов А. М.* Посещение св. прав. о. Иоанном Кронштадтским г. Омска в 1905 г. // Русское православие в Сибири: История и современность: Мат-лы Междунар. науч. конф. «Русское православие: 4 века в Сибири: К 100-летию Омско-Тарской епархии». Омск, 1995. С. 98–102; *Левишин, Шавров.* Очерки смуты. С. 457; РПЦ и коммунистическое гос-во, 1917–1941: Док-ты и фотомат-лы. М., 1996. С. 46–47, 307–309; *Боханов А. Н.* Николай II. М., 1997. С. 91. (ЖЗЛ); *Семёнов М., диак.* История Омско-Тюменской епархии. Тобольск, 1999. С. 25, 29, 132, 148, 178–181, 190, 192, 211. Ркп.; *Шкаровский М. В.* Иосифлянство: Течение в РПЦ, СПб., 1999; *Лебедева Н. И.* Храмы и молитвенные дома Омского Прииртышья. Омск, 2003. С. 15–31; *Суховещкий В. А., свящ.* В защиту веры: Штрихи к портрету Омского архиеп. Виктора (Богоявленского) // Омский краевед. Науч.-популярный альм. 2003. № 1. С. 56–61; *он же.* Архиеп. Кассиан Новосибирский и Барнаульский, временно управляющий Омской епархией // V регион. Кирилло-Мефодиевские чт., посвящ. 300-летию основания г. Омска. М., 2016. С. 67–71; *он же.* Омская епархия накануне революционных потрясений // Вестн. Омской правосл. ДС. 2017. № 1(2). С. 16–21; *он же.* «А имущество подлежит изъятию!» // Там же. № 2(3). С. 35–40; *он же.* Летопись церковных событий г. Омска с 21 янв. по 22 февр. 1918 г. // Церковь. Богословие. История: Мат-лы VI Всерос. науч.-богословской конф. (Екат., 10–12 февр. 2018 г.). Екат., 2018. С. 171–173; *Голубцов С., свящ.* Омский Кафедральный собор во имя Успения Божией Матери. Омск, [2005]; *он же.* История Омской епархии: Образование Омской епархии. Предстоятельство Преосв. Григория на Омской кафедре (1895–1900 гг.). Омск, 2008; *он же.* Омская епархия: Начало. Омск, 2016; *Гончаров Ю. М., Ивошин А. Р.* Очерки истории г. Тары кон. XVI — нач. XX вв. Барнаул, 2006. С. 100; *Зимина В. Д.* Белое дело взбунтовавшейся России: Полит. режимы Гражданской войны, 1917–1920 гг. М., 2006. С. 145; *Миненко Н. А.,*

Рыженко В. Г. Из XVIII века — в век XXI: История Омска. СПб., 2006. С. 46, 57, 60; *Жук А. В.* Предстоятели Омской епархии РПЦ: Биограф. справ. Омск, [2007]; *он же.* Православие на Омской земле до основания Омска // V регион. Кирилло-Мефодиевские чт., посвящ. 300-летию основания г. Омска. М., 2016. С. 54–58; *Беглов А. Л.* В поисках «безгрешных катакомб»: Церковное подполье в СССР. М., 2008. С. 112, 116–117, 136, 141, 147, 158–159, 161, 166, 272–273; *Владимир (Иким), митр.* По стопам ап. Фомы: Христианство в Центр. Азии. М., 2011; *Неживых Н. А.* Религиозный НЭП: Гос.-церковные отношения в 1920-е гг.: (На мат-лах Зап. Сибири). Омск, 2012. С. 31–49; *Сизов С. Г.* Религиозная жизнь Омска в годы «последнего сталинизма» (1945 — март 1953) // Культура и интеллигенция России: Личности, творчество, интеллектуальные диалоги в эпохи полит. модернизаций: Мат-лы VIII Всерос. науч. конф. с междунар. участием в рамках подгот. к 300-летию Омска и празднования юбилейных событий рос. истории (Омск, 16–18 окт. 2012 г.). Омск, 2012. С. 301–305; Тобольск и вся Сибирь: Альм. Тобольск, 2014. Кн. 16: Тара. С. 198; *Печерин А. В.* Крест архипастыря: Мат-лы к биографии еп. Аркадия (Ершова), еп. Екатеринбургского. Екат., 2015. С. 40–50, 110–132; *Лавринов В. В., прот.* Обновленческий раскол в портретах его деятелей. М., 2016; *Олихов Д. В., свящ.* Деятельность архиеп. Ермогена (Голубева) на Омской кафедре, 1962–1963 гг. // V регион. Кирилло-Мефодиевские чт., посвящ. 300-летию основания г. Омска. М., 2016. С. 47–53; *он же, прот.* Кадровые решения Временных высших церковных управлений на территориях, занятых «белой» армией в 1919–1920 гг. // Вестн. Омской правосл. ДС. 2017. № 1(2). С. 60–64; *он же.* Развитие понятия «светскости государства» в период Всерос. Поместного Собора РПЦ 1917–1918 гг. по наст. время // Экономика и право. М., 2017. № 12. С. 88–91; *он же.* Реакция структур РПЦ на большевистский переворот окт. 1917 г. // Вестн. Омской правосл. ДС. 2017. № 2(3). С. 30–34; *он же.* Создание и деятельность Временного высшего церковного управления Сибири (1918–1920 гг.). СПб., 2017; *он же.* Церковно-гос. отношения в Советскую эпоху в контексте решений Всерос. Поместного собора РПЦ 1917–1918 гг. // Евразийский юридический журн. 2017. № 11. С. 119–120; *он же.* Деятельность братства свт. Гермона Московского в «белой Сибири» в 1919 г. // Вестн. Омской правосл. ДС. 2018. № 1(4). С. 110–117.

Н. В. Воробьева, А. М. Лосунов, прот. Димитрий Олихов, свящ. Вячеслав Суховещкий

ОМСКАЯ МИТРОПОЛИЯ РПЦ, образована по решению Синода от 6 июня 2012 г. в адм. границах Омской области. Включает Омскую и Таврическую, Исилькульскую и Русско-Полянскую, Калачинскую и Муромцевскую, Тарскую и Тюкалинскую епархии. Правящий архиерей со дня образования О. м. — митр. Омский и Таврический *Владимир (Иким)*. Центр митрополии — г. Омск. К 2018 г. в О. м. насчитывалось 224 прихода, 8 монастырей (4 мужских





областями РФ; Северо-Казахстанской и Павлодарской областями Республики Казахстан. Население — 1 млн 960 тыс. чел. (2018). Национальный состав (2010): русские (85,8%), казахи (4,1%), украинцы (2,7%), немцы (2,6%), татары (2,2%). О. о. включает 32 района (в т. ч. 1 нем. национальный) и 1 городской округ, 6 городов областного значения, 21 рабочий поселок.

История. Древнейшим археологическим памятником на территории совр. О. о. является стоянка конца верхнего палеолита Черноозерье II (Саргатский р-н; ок. 12–14 тыс. лет назад; среди находок — костяные вкладышевый кинжал и диадема). Верхним палеолитом могут быть датированы также нек-рые материалы с местонахождений Александровка III (Нововаршавский р-н), Айткулово (Тарский р-н) и Омская стоянка (г. Омск). Мезолитические материалы зафиксированы на территории юго-зап. и центральной частей совр. О. о., на Омской стоянке, но изучены предварительно. Памятники неолита и энеолита известны в основном в таежной зоне: на Иртыше и его притоках — Тара, Уй, Шиш, Ишим. Ранний неолит (V — нач. IV тыс. до Р. Х.; возможно, со 2-й пол. VI тыс. до Р. Х.) представлен преимущественно кошкинской культурой. К следующему периоду (в основном IV тыс. до Р. Х.) относятся боборыкинская культура, памятники с керамикой кокуйского типа (посуда с волнисто-гребенчатым орнаментом; более характерна для Приишимья) или с керамикой с «жемчужным» орнаментом. Финалу неолита и энеолиту (в рамках III тыс. до Р. Х.) принадлежат памятники с «сотовой» керамикой, екатериинской культуры (с посудой полуяйцевидной формы, украшенной гребенчатым штампом), культурно-исторической области культуры гребенчато-ямочной керамики.

Начало бронзового века и производящего хозяйства (не позднее 1-й пол. II тыс. до Р. Х.) представлено кротовской культурой; на могильнике Ростовка (в черте совр. Омска) были изучены погребения людей в доспехах из трубчатых костей животных, с вильчатыми копьями, кельтами, ножами (в т. ч. со скульптурным навершием), долотами, шильями, характерными для сейминско-турбинской культуры. Эти памятники в сер. II тыс. до Р. Х. сменили андронов-



Панорама г. Тары. Акварель. 1734 г.

ская культура (общность), в основном федоровского и алакульского вариантов (культур), — на юге, затем — «андроноидные» пахомовская и сузгунская культуры 2-й пол. II — нач. I тыс. до Р. Х. Юг территории совр. О. о. входил в зону алеевской и саргинской групп общности культуры валиковой керамики. В финале бронзового века распространилась ирменская культура; в нач. I тыс. до Р. Х. — культуры позднеирменская, берликская (единичные памятники; распространена в основном восточнее О. о.), красноозёрская (входит в область культуры крестовой керамики). Сложившийся ранний железный век представлен в лесостепи саргатской культурой и распространенной севернее от нее богочановской культурой VII–II вв. до Р. Х., продолжавшей традиции красноозёрской и сузгунской культур; в лесной зоне — кулайской культурой. На востоке территории совр. О. о., в среднем течении Тары и Оми, встречается посуда новочекинской культуры, основной ареал которой охватывал территорию совр. Новосибирской обл.

С сер. I тыс. по Р. Х. в регионе распространилась потчевашская культура, которую сменила усть-ишимская культура. С проникновением тюркоязычного населения связывают могильники близ Иртыша: Изылбаш, Романтеево, Соляное (Черлакский р-н) в лесостепной зоне, Алексеевка I (Муромцевский р-н), Айткуловские курганы (Тарский р-н) в южнотаежной зоне. В позднем средневековье появились памятники, соотносимые с предками сибирских татар (Бергамак II, III, Надеждинка VII, Киргап I, Екатериновка V (Большереченский, Муромцевский, Тарский районы)).

В XV–XVI вв. территория совр. О. о. входила в состав Сибирского ханства. История заселения и освоения региона русскими связана прежде всего с походом Ермака Тимофеевича в 1582–1585 гг. После разгрома войск хана Кучума Ермак Тимофеевич достиг пределов совр. О. о., где располагались татар. городки Тебенда и Ташеткана. В 1594 г. отряд кн. А. В. Елецкого основал г. Тара — 1-е рус. поселение на территории региона, ставшее форпостом рус. колонизации Зап. Сибири в XVII–XVIII вв. С рус. поселенцами XVI–XVIII вв. связаны селища и могильники Бергамак I, Изюк I близ с. Евгащина, Ананьино I близ с. Екатерининского, археологически изучались Тарская крепость, Бергамакский острог, форпост Такмык (Большереченский, Муромцевский, Тарский районы) и др. памятники.

С. С. Тихонов

В XVII в. Тарский у. входил в состав Тобольского разряда. Дальнейшему освоению юж. части территории совр. О. о. препятствовали регулярные набеги правителей Джунгарского ханства. В 1628 г. последовал указ царя Михаила Феодоровича о строительстве острога в устье р. Омь, но он не был реализован из-за последовавших набегов калмыков на Тару.

В 1708–1782 гг. территория региона входила в состав Сибирской губ. В 1716 г. отряд подполковника И. Д. Бухгольца (Бухолца, Бухольца), направленный царем Петром I на поиск золотых россыпей из Тобольска вверх по Иртышу, основал на левом берегу р. Омь Омскую крепость (реконструирована в 1756, 1762; перенесена и построена на правом берегу р. Омь в 1768–1771; г. Омск с 1782), ставшую узловым пунктом системы укреплений Ир-



тышской линии, а позднее и Ново-ишимской (Горькой) линии. Там сходились пути из Оренбурга, Тобольска и Ямышевской крепости (существовала в 1715–1836; ныне с. Ямышево в Казахстане). В 1782–1919 гг. бóльшая часть совр. О. о. входила в состав Тобольской губ. (в 1782–1796 Тобольское наместничество).

Юж. часть совр. О. о. с центром в Омске в XIX — нач. XX в. неоднократно меняла свою адм. принадлежность. В соответствии с указом имп. Александра I «О разделении сибирских губерний на Западные и Восточные управления» от 26 янв. 1822 г. образована Омская обл., входившая в состав Западно-Сибирского генерал-губернаторства. Она включала часть уездов Тобольской и Томской губерний, а также земли казахского Среднего жуза (население к-рого теперь именовалось си-

в Омске создано Пограничное управление сибирскими киргизами. Омск являлся адм. центром Западно-Сибирского (1839–1882) и Степного (1882–1917) генерал-губернаторств.

В соответствии с указаниями в утвержденном 19 мая 1854 г. имп. Николаем I Положении об управлении Семипалатинской обл. была образована Область сибирских киргизов с центром в Омске (к-рый при этом не входил в состав области), в к-рую вошла юж. часть совр. О. о. Указом имп. Александра II от 21 окт. 1868 г. «О преобразовании управления Киргизскими степями Оренбургского и Сибирского ведомств и Уральским и Сибирским казачьими войсками» Область сибирских киргизов была упразднена, а юж. часть совр. О. о. вошла в состав Акмолинской обл.

В XIX — нач. XX в. территория совр. О. о. — место ссылки, здесь отбывали наказание декабристы, петрашевцы (в т. ч. Ф. М. Достоевский), народники и др. В конце XIX в. в связи

*Старые Тарские ворота
Омской крепости.
Фотография. Нач. XX в.*



с открытием постоянного движения по железнодорожной линии Челябинск — Омск — Ново-

николаевск Транссибирской магистрали (1896) в регионе развернулась массовая крестьянская колонизация свободных земель, что привело к резкому скачку в развитии экономики края. В нач. XX в. почти $\frac{2}{3}$ производства продукции региона приходилось на предприятия пищевой промышленности; значительное развитие получило мукомольное производство (насчитывалось 56 паровых мельниц). Регион являлся важным центром маслоделия в Зап. Сибири. В результате проведения столыпинской аграрной реформы, вызвавшей мощную волну переселенчества, значительно увеличилось население территории совр. О. о. (в 1907 — свыше 561 тыс. чел., к 1914 — свыше 1 млн чел.), а Омск стал самым населенным городом Сибири. Показателем экономического развития региона стала 1-я Западно-Сибирская сельскохозяйственная, лесная и торговая-промышленная выставка в Омске

(1911). В 1913 г. открыто постоянное движение по железнодорожной линии Тюмень — Куломзино (близ Омска). С нояб. 1917 по июнь 1918 г. на территории совр. О. о. действовали органы советской власти, затем в ходе гражданской войны регион перешел под контроль Временного сибирского правительства, в нояб. 1918 г. — Уфимской директории, с нояб. 1918 г. находился под властью «Омского правительства». В авг.—нояб. 1919 г. в результате наступления Восточного фронта РККА на территории совр. О. о. восстановлена советская власть. После этого в регионе начались административно-территориальные преобразования, связанные с созданием Омской губ. Начало им было положено постановлениями ВЦИК от 27 авг. 1919 г. о присоединении к еще не созданной губернии Ишимского, Тарского и Тюкалинского уездов Тобольской губ., 5 дек. 1919 г. образован Калачинский у. 3 янв. 1920 г. Сибревком официально утвердил наименование «Омская губерния» вместо «Акмолинская область». Новая губерния делилась на 10 уездов: Акмолинский, Атбасарский, Ишимский, Калачинский, Кокчетавский, Омский, Петропавловский, Тарский, Татарский, Тюкалинский. Декретом ВЦИК от 21 апр. 1920 г. Ишимский у. вошел в состав Тюменской губ., 18 янв. 1921 г. в состав Омской губ. был включен Славгородский у. Алтайской губ. В результате проведенного в 1921–1922 гг. размежевания между Омской губ. и образованной 26 авг. 1920 г. Киргизской АССР (ныне Республика Казахстан) в Акмолинскую губ. Киргизской АССР вошла юж. часть Омской губ. (Акмолинский, Атбасарский, Кокчетавский, Петропавловский уезды и 17 волостей Омского у.). С 1922 г. Омская губ. делилась на 6 уездов: Калачинский, Омский (с 1924 центр уезда — поселок (затем город) Новоомск), Славгородский, Тарский, Татарский, Тюкалинский. Статус города получили Ленинск (1921), Новоомск (1925); в 1925 г. Калачинск преобразован в село. В 1922–1924 гг. проведено районирование уездов. Часть территории губернии была охвачена Западносибирским восстанием 1921 г., подавленным частями РККА. С осени 1921 г. в Омске и его окрестностях разразилась эпидемия тифа, возникли очаги

заболеваний сибирской язвой и холерой. Неурожаи 1920–1922 гг. затронули свыше половины волостей губернии, к сент. 1922 г. насчитывалось более 436 тыс. голодающих. В 1924 г. введены в строй железнодорожные линии Славгород — Кулунда и Кулунда — Павлодар.

25 мая 1925 г. Омская губ. вошла в состав Сибирского края, а 1 окт. 1925 г. была упразднена. В составе Сибирского края территория совр. О. о. входила гл. обр. в Омский (упразднен в 1930) и Тарский (упразднен в 1929) округа. В 1930–1934 гг. земли региона относились к Западно-Сибирскому краю, в его составе нек-рое время находился Тарский окр. (15 нояб. 1933 — 15 мая 1934). В годы индустриализации в регионе введены в строй новые крупные предприятия: Любинский консервный завод, Тарский, Тевризский, Калачинский мясокомбинаты, Кировский птицекомбинат, комбикормовый завод, мельница, кожгалантерейная фабрика, ТЭЦ-1, новые мощности на заводах Сибсельмаш, паровозоремонтном, Сибзаводе. В 1931 г. в ходе коллективизации значительное число крестьянских семей были насильственно выселены на Васюганские болота, многие погибли по пути на новые места поселения; крестьянские восстания (одно из крупнейших — в Муромцевском р-не, участвовали жители 28 деревень — свыше 20,5 тыс. чел.) были подавлены силами НКВД.

7 дек. 1934 г. образована О. о. В ее состав вошли 18 районов Западно-Сибирского края (Большереченский, Большеуковский, Знаменский, Иконниковский, Исилькульский, Калачинский, Колосовский, Крутинский, Любинский, Муромцевский, Называевский, Павлоградский, Седельниковский, Тевризский, Тюкалинский, Усть-Ишимский, Черлакский и Шербакульский); 11 районов Челябинской обл. (Аромашевский, Бердюжский, Викуловский, Голышмановский, Исетский, Ишимский, Казанский, Маслянский, Омутинский, Упоровский и Ялуторовский); 5 районов (Вагайский, Нижнетавдинский, Тобольский, Уватский, Янковский), г. Тюмень, а также Остяко-Вогульский (6 районов) и Ямало-Ненецкий (5 районов) национальные округа из упраздненной Обско-Иртышской обл. 25 янв. 1935 г. в О. о. образованы Абатский, Азовский, Армизонский, Велижанский, Дубровинский, Изыл-

башевский, Кормиловский, Марьяновский, Москаленский, Новоазимский, Одесский, Оконешниковский, Омский, Полтавский, Русско-Полянский, Саргатский, Сорокинский, Таврический, Тарский, Юргинский районы. В составе области существовали Тобольский окр. (1935–1944; при образовании включил 5 районов) и Тарский окр. (1935–1940; при образовании насчитывал 7 районов).

31 дек. 1935 г. упразднен Омский р-н, 10 июля 1936 г. Иконниковский р-н переименован в Горьковский, 4 июля 1937 г. создан Кагановичский р-н, Изылбашевский р-н переименован в Молотовский, в Тарском окр. создан Евгашинский (со 2 сент. 1937 — Ежовский, с 1939 — Держинский) р-н. 20 дек. 1940 г. образованы Васисский, Дробышевский, Нижнеомский, Солдатский и Ульяновский районы.

Во время Великой Отечественной войны в О. о. были размещены ок. 100 промышленных предприятий, эвакуированных из европ. части страны. Эти предприятия стали основой для развития машиностроения в регионе. Ускоренными темпами осуществлялось строительство новых заводов, в 1942 г. пущены кордная фабрика и шинный завод в Омске.

Свои совр. очертания О. о. приобрела в результате преобразований 1943–1944 гг., когда 6 февр. 1943 г. к вновь созданной Курганской обл. отошли 4 района, а 14 авг. 1944 г. к вновь созданной Тюменской обл. — 15 районов, а также Тобольский окр., Ханты-Мансийский и Ямало-Ненецкий национальные округа с их районами. В результате к 1945 г. в составе О. о. насчитывалось 37 районов. 15 окт. 1953 г. упразднены Держинский, Кагановичский и Солдатский районы, 13 июля 1957 г. Молотовский р-н переименован в Иртышский. В 40–50-х гг. XX в. статус города получили Исилькуль (1945; с 1939 рабочий поселок), Калачинск (1952; до этого имел статус города в 1919–1925, с 1943 рабочий поселок), Называевск (1956; с 1946 рабочий поселок). Открыто постоянное движение по железнодорожным линиям Карбышево (Омск) — Иртышское — Карасук (1960) и Иртышское — Кзылту (1965).

В рамках административно-территориальных преобразований 60-х гг. XX в. в О. о. 1 февр. 1963 г. были упразднены 17 районов (Азовский, Большеуковский, Васисский, Дробышевский, Иртышский, Колосов-

ский, Кормиловский, Крутинский, Марьяновский, Нижнеомский, Одесский, Оконешниковский, Полтавский, Саргатский, Седельниковский, Усть-Ишимский и Шербакульский), а Ульяновский р-н переименован в Омский. Однако уже в 1964–1965 гг. районная сеть была практически восстановлена: 4 марта 1964 г. вновь образованы Крутинский, Седельниковский, Шербакульский и Нововаршавский (бывш. Дробышевский) районы, 11 янв. 1965 г. — Большеуковский, Колосовский, Одесский, Оконешниковский, Полтавский, Саргатский и Усть-Ишимский районы, 4 нояб. 1965 г. — Кормиловский, Марьяновский и Нижнеомский районы. Последним серьезным изменением в административно-территориальном делении О. о. стало создание указом Президиума ВС РФ от 17 февр. 1992 г. Азовского немецкого национального р-на.

К нояб. 2018 г. О. о. включает 32 района (Азовский немецкий национальный, Большеереченский, Большеуковский, Горьковский, Знаменский, Исилькульский, Калачинский, Колосовский, Кормиловский, Крутинский, Любинский, Марьяновский, Москаленский, Муромцевский, Называевский, Нижнеомский, Нововаршавский, Одесский, Оконешниковский, Омский, Павлоградский, Полтавский, Русско-Полянский, Саргатский, Седельниковский, Таврический, Тарский, Тевризский, Тюкалинский, Усть-Ишимский, Черлакский, Шербакульский), а также городской округ — г. Омск. В О. о. 6 городов областного значения (Омск, Исилькуль, Калачинск, Называевск, Тара, Тюкалинск).

Э. П. Р.

Лит.: Омская губ.: Мат-лы к познанию производительных сил губернии. Омск, 1923; Юрасова М. К. Города Омской обл. Омск, 1959; Из истории Омска и Омской обл. Омск, 1966; Палашенков А. Ф. Памятники и памятные места Омска и Омской обл. Омск, 1967; Колесников А. Д. Рус. население Зап. Сибири в XVIII — нач. XIX вв. Омск, 1973; он же. Памятники и памятные места Омска и области. Омск, 1987; Касьян А. К., Новиков И. Н. История Омской обл. с нач. XX в. до наших дней. Омск, 1978; Бекмаханова Н. Е. Формирование многонац. населения Казахстана и Сев. Киргизии: Посл. четв. XVIII — 60-е гг. XIX в. М., 1980; Наш край: Хрестоматия по истории Омской обл. Омск, 1983–1985. 2 ч.; Города Омской обл. Омск, 1985; Омичи — фронту: Омская обл. в Великой Отеч. войне. Омск, 1985; Промышленное развитие Омской обл., 1917–1975 гг. Омск, 1987; Прииртышье мое. Омск, 1988–1990. 2 кн.; Кошкин Б. А. Тайны древних курганов. Омск, 1990; он же. Таежное Прииртышье в X–XIII вв. п. э. Омск, 1993; он же.

Омское Прииртышье в эпоху средневековья. Омск, 2005; *он же*. Омское Прииртышье в раннем и развитом средневековье. Омск, 2007; *он же*. Археология Омска: Иллюстр. энциклопедия. Омск, 2016; Райцентры Омской обл. Омск, 1992; *Вибе П. П., Михеев А. П., Пугачёва Н. М.* Омский ист.-краевед. словарь. М., 1994; *Матющенко В. И., Полеводов А. В.* Комплекс археол. памятников на Татарском увале у дер. Окунево. Новосибир., 1994; Тарская мозаика: История края в очерках и док-тах, 1594–1917 гг. Омск, 1994; Памятники истории и культуры Омской обл. Омск, 1995; *Потёмкина Т. М., Корочкова О. Н., Стефанов В. И.* Лесное Тоболо-Иртышье в конце эпохи бронзы. М., 1995; Атлас Омской обл. М., 1996; *Данченко Е. М.* Южнотаежное Прииртышье в сер.—2-й пол. 1-го тыс. до н. э. Омск, 1996; *Матющенко В. И., Татаурова Л. В.* Могильник Сидоровка в Омском Прииртышье. Новосибир., 1997; *Ремнёв А. В.* История образования Омской обл. // Степной край: Зона взаимодействия рус. и казах. народов (XVIII–XX вв.). Омск, 1998. С. 6–14; География Омской обл. Омск, 2001; Нижнетарский археол. микро-район. Новосибир., 2001; *Безвиконная Е. В.* Адм.-правовая политика Рос. империи в степных областях Зап. Сибири в 20–60-х гг. XIX в. Омск, 2005; *Матвеев А. В. и др.* Прошлое Омского Прииртышья. Омск, 2005; Адм.-террит. деление Омской обл. в 1917–2007 гг. Омск, 2008; География Омской обл.: Природа. Население. Хозяйство. Омск, 2008; *Герасимов Ю. В.* Археол. памятники степного и юж. лесостепного Прииртышья в коллекциях Музея археологии и этнографии Омского гос. ун-та им. Ф. М. Достоевского. Омск, 2010; Энциклопедия Омской обл. Омск, 2010. 2 т.; *Алисов Д. А. и др.* Тара в XVI–XIX вв. — рос. крепость на берегу Иртыша. Омск, 2014; *Татаурова Л. В. и др.* Адаптация русских в Зап. Сибири в кон. XVI–XVIII в. Омск, 2014.

С. С. Тихонов, Э. П. Р.

О. о. входит в Западно-Сибирский экономический район, является одним из индустриально-аграрных регионов России. На долю О. о. приходится значительная часть российского производства шин, покрышек и резиновых камер, а также нефти, поступившей на первичную переработку. В сельском хозяйстве важное значение имеют выращивание зерновых и кормовых культур, льна-долгунца, молочно-мясное скотоводство, птицеводство, пчеловодство, свиноводство. Развиты также пушной промысел, звероводство.

Религия. Большинство верующих — православные. К окт. 2018 г. в О. о. зарегистрирована 321 религ. орг-ция, из которых 173 представляют РПЦ (входят в *Омскую митрополию*). Имеются община старообрядцев, 2 прихода Русской Истинноправославной Церкви, 2 общины Армянской Апостольской Церкви, 10 — Римско-католической Церкви, 2 — Российской греко-католической церкви (Российской католической церкви византийского обряда), 61 орг-ция протестантов,

община молокан, 63 орг-ции мусульман, иудейская, буддистская и индуистская общины, орг-ция *Богородичного центра*, община международного об-ва «Сознание Кришны», община шаманистов.

Православие в регионе появилось с первыми рус. переселенцами в кон. XVI в. В основанной в 1594 г. Таре



*Никольский храм
в Таре. 1771–1774 гг.
Фотография. Нач. XX в.*

в том же году был построен 1-й деревянный храм в честь Успения Пресв. Богородицы. С 1620 г. земли региона входили в Сибирскую и Тобольскую епархию, 1-м архиереем к-рой стал архиеп. *Киприан (Старорусенков)*; (впсл. митрополит). По его благословению в Таре основаны Спасский мужской (упразднен в 1764) и Параскево-Пятницкий женский (упразднен ранее 1764) мон-ри. По благословению митрополита Тобольского свт. *Филофея (Лецинского)* в 1716–1717 гг. во вновь основанной Омской крепости построен 1-й храм — во имя прп. Сергия Радонежского. В 1718–1719 гг. был возведен храм в честь Воздвижения Животворящего Креста Господня в слободке Чернолуцкая (ныне с. Чернолуцье Омского р-на), освященный 12 апр. 1719 г. при участии митрополитского наместника иером. *Феофана (Канорского)*.

В 1753–1776 гг. на месте ранее существовавшего Спасского мон-ря возведен собор в честь Нерукотворного образа Спасителя в Таре, считающийся старейшим сохранившимся каменным зданием О. о. Во 2-й пол. XVIII в. в Таре были также построены и другие каменные церкви: во имя свт. Николая Чудотворца (1771–1774) на средства купца Я. Перминова; в честь Казанской иконы Божией Матери (1777) на средства купцов Нерпиных; Успенский собор (1774–1792) на пожертвования горожан; кладбищенская ц. в честь Тихвинской иконы Божией Матери (1784–1789) на сред-

ства купца И. Ф. Нерпина; ц. во имя Параскевы Пятницы (1791–1825) на средства купца И. Ф. Нерпина и его зятя гр. П. И. Ивелича.

В перенесенной на новое место Омской крепости в 1769–1773 гг. на средства военного ведомства был возведен каменный Воскресенский военный собор (в 1895–1898 имел статус кафедрального собора Омской епархии). В 1778–1789 гг. по инициативе ген.-поручика

Н. Г. Огарёва возведена каменная ц. во имя прор. Божия Илии. В 1833–1843 гг. старанием сибир. казаков в Омске был по-

строен Николаевский казачий собор, где с 1883 г. хранилось переданное из г. Берёзова знамя Ермака Тимофеевича. В домовый ц. во имя свт. Николая Чудотворца при 1-м Сибирском кадетском корпусе (устроена в 1848) хранился серебряный складень, принадлежавший ген.-фельд-маршалу, светлейшему князю Итальянскому гр. А. В. Суворову-Рымникскому. С 1853 г. настоятелем Воскресенского собора в Омске служил прот. прав. *Стефан Знаменский*, к-рый переписывался со ссыльными декабристами, общался с заключенным в Омском остроге Ф. М. Достоевским; его стараниями при соборе была создана духовная б-ка, считавшаяся одной из лучших в Сибири. В 1854 г. прот. прав. Стефан открыл в Омске жен. ланкастерскую школу, позднее преобразованную в приют «Надежда», а затем — в 1-ю жен. гимназию. Он же занимался сбором средств на постройку Крестовоздвиженского собора (1863–1870, архит. Ф. Ф. Вагнер, при участии К. Е. Лазарева, под наблюдением архит. Э. И. Эзета). Всего с 1760 по 1890 г. в пределах совр. О. о. было построено 94 храма.

При посещении Омска в 1878 г. Тобольский и Сибирский еп. *Ефрем (Рязанов)* обратил внимание на малую вместимость главного городского Воскресенского собора. Тогда же был поднят вопрос о его расширении. После обсуждения духовными и светскими властями было принято решение возвести новый собор на др. месте. В 1891 г. возвращавшийся



в С.-Петербург из путешествия на Восток наследник престола цесаревич Николай Александрович (впосл. имп. мч. *Николай II Александрович*) прибыл в Омск, где 16 июля принял участие в закладке нового Успенского кафедрального собора (до образования Омской епархии собор предполагалось освятить в честь Вознесения Христова). Наследник престола лично вручил золоченый наперсный крест с драгоценными камнями настоятелю Воскресенского собора прот. Константину Недосякову.

Принципиальное решение о необходимости выделения самостоятельной Омской епархии было принято на съезде сибир. архиереев в Иркутске в 1885 г., но реализовано лишь через 10 лет, в 1895 г. (историю епархии см. в ст. *Омская и Таврическая епархия*).

Свящ. Вячеслав Суховецкий

Распространение **старообрядчества** в регионе началось со 2-й пол. XVII в. На протяжении ок. 50 лет туда, как и в целом в Сибирь, ссылали поборников «древлего благочестия». Притеснения со стороны властей привели к Тарскому бунту 1722 г., среди главных инициаторов которого были руководители поповской Сергиевской пуст. близ Тары — Сергей и беспоповского скита близ Тары — Иоанн Смирнов. Выступление было связано с решением старообрядцев и их сторонников не присягать наследнику престола в соответствии с указом от 5 февр. 1722 г., который позволял императору назначить себе любого наследника, но не называть его имени. Сибир. староверы считали, что речь в указе идет о присяге антихристу, имени которого нельзя называть. На подавление бунта из Тобольска были направлены части Московского и С.-Петербургского пехотных полков с приданной артиллерией и конницей. «Тарский розыск» охватил огромные территории Зап. Сибири: он велся с крайней жестокостью, сопровождался пытками, массовыми казнями и саможжениями старообрядцев. Поиски «тарских противников» в Сибири продолжались неск. лет, последние казни по этому делу проводились в 1735 г. К 1-й пол. XIX в. основным центром старообрядчества в регионе являлся Тарский у., к концу века — Тюкалинский окр. (уезд). По данным 1819 г., в Тарском у. проживали представители поморского согласия (Аёв-

ская, Бергамаская, Логиновская, Татмышская волости), поповцев (Бергамаская и Логиновская волости), стариковщины (Слободчиковская вол.) (*Крих*. 2009. С. 98), всего старообрядцев в Тарском у. насчитывалось 717 чел. (Там же. С. 100). Поморцы присутствовали в 1-й пол. XIX в. и в Омской обл. (*Безжан*. 2007. С. 92). К 1897 г. на территории Омского у. Акмолинской обл., Тарского и Тюкалинского округов Тобольской губ. проживали свыше 6900 старообрядцев.

29 окт. 1999 г. в Омске зарегистрирована старообрядческая община *Белокриницкой иерархии* во имя свт. Николая Чудотворца. Входит в состав Новосибирской и всея Сибири епархии Русской Православной Старообрядческой Церкви. Весной 2014 г. в Омске еп. Силуяном (Килиным) освящен реконструированный храм во имя свт. Николая Чудотворца.

Псевдоправославные религиозные организации. На территории О. о. в Омске действуют 2 прихода Русской истинноправославной Церкви (РИПЦ), возникшей в 1998 г. в результате отхода от РПЦЗ ряда клириков, служивших на территории бывш. СССР. 25 июня 2003 г. в ее составе создана Омская и Сибирская епархия, которую возглавил «епископ» Тихон (Пасечник), 7 июля 2005 г. ставший председателем Синода РИПЦ и возведенный в связи с этим в сан «архиепископа» (с 2017 «Первоиерарх» РИПЦ). Оба зарегистрированных 13 мая 2005 г. прихода РИПЦ (во имя свт. Тихона и во имя Святых Царственных Мучеников и всех новомучеников и исповедников Российских) действуют в Омске.

Римско-католическая Церковь. Первые католики появились в регионе в XVIII в., в основном среди офицеров на рус. службе, однако численность их была весьма незначительна. Число католиков стало расти после ссылки в Сибирь поляков — участников Польских восстаний 1830–1831 и 1863–1864 гг. К 1860 г. в Омске проживали 332 католика. 15 нояб. 1861 г. было утверждено разрешение «отставному Надворному Советнику Паклевскому-Козелло построить в г. Омске на собственный счет Латинскую церковь» (*Лебедева*. 2003. С. 64). Проект костела выполнен архит. Г. С. Вершининым в готическом стиле — со стрельчатыми окнами, порталом и окном-розой

на главном фасаде (высочайше утвержден 18 янв. 1862). Костел в честь Непорочного Зачатия Божией Матери был возведен на площади у Никольского казачьего собора, между зданием Общественного собрания и мечетью. В 1889 г. прихожане-католики обратились с прошением о постройке колокольни в честь ознаменования чудесного спасения семьи имп. Александра III. Разрешение было получено, и вскоре близ костела появилась небольшая колокольня, выполненная в стилистическом единстве с костелом, с зап. стороны был построен придел для ризницы с архивом. В 1895 г. католикам в Омске была выделена земля под кладбище, где была построена небольшая часовня. В 1897 г. на территории Омского у. Акмолинской обл., Тарского и Тюкалинского округов Тобольской губ. проживали свыше 4770 католиков. 20 сент. 1906 г. при костеле открыто начальное уч-ще Римско-католич. благотворительного об-ва (Там же. С. 65).

В 1910 г. учрежден Омский деканат Могилёвской епархии, к которому были причислены костелы в Омске, Тобольске, Тюмени, Челябинске, Екатеринбурге, Кургане, Кемерове, Мариенбурге и Кустанае. К 1917 г. в Омском деканате насчитывалось 22 сакральных объекта в 9 приходах, в т. ч. в Омске и Таре (*Масленников*. 2003. С. 140). В связи с новым статусом в 1910–1911 гг. был перестроен омский костел: из материала разобранной часовни возведены стрельчатая башня с шатром и помещение для ризницы.

22 авг. 1930 г. арестован ксендз омского костела М. М. Бугенис. 3 окт. 1932 г. постановлением № 3731 Западносибирского крайисполкома решен вопрос о ликвидации храма: «...добровольный отказ католического общества от пользования в дальнейшем зданием костела и культурным имуществом, выразившийся в постановлении Общего Собрания верующих от 15/VIII — 1932 г., считать молитвенный пункт города Омска ликвидированным, здание передать Горсовету для использования на культ-просвет. цели. Зам. председателя крайисполкома Решиков» (*Лебедева*. 2003. С. 120). С 13 окт. 1932 г. в бывш. костеле временно размещался детский дом для беспризорников, однако в конце того же года здание было передано под Антирелигиозный музей (Там же. С. 120–



121). 1 авг. 1937 г. в переоборудованном здании костела открылся Городской летний театр, в 1965 г. здание было разобрано (на его месте расположен Театр для детей и молодежи (построен в 1967)).

Несмотря на изъятие костела, католич. община в Омске продолжала существовать на протяжении всего XX в. В 1984 г. католич. община города получила офиц. регистрацию. В 90-х гг. XX в.— 2000-х гг. возведен храм Сретения Господня. К 2018 г. в Омске действуют 2 прихода Римско-католической Церкви (2-я община, во имя вмч. Георгия Победоносца, зарегистрирована 11 мая 1993). 6 февр. 1996 г. в Омске зарегистрирована орг-ция «Каритас» (см. «*Caritas Internationalis*»), при к-рой создан образовательный центр. Римско-католич. общины действуют в районных центрах О. о.— г. Исилькуль, в рабочих поселках Саргатское и Шербакуль, в с. Азово, а также в населенных пунктах Исилькульского р-на (дер. Гофнунгсталь, селах Маргенау и Солщевка).

Римско-католич. приходы О. о. входили в созданную 13 апр. 1991 г. Апостольскую администрацию для католиков лат. обряда азиат. части России, с 18 мая 1999 г.— в Апостольскую администрацию Зап. Сибири (Administratio Apostolica Siberiae Occidentalis Latinorum), а с 11 февр. 2002 г. входят в Преображенскую епархию с центром в Новосибирске (Diocesis Neosiberiana Transfigurationis).

Российская греко-католическая церковь (Российская католическая церковь византийского обряда). В 1994 г. по приглашению римско-католич. декана Иосифа Свидницкого в О. о. приехал русский греко-католический миссионер Сергей Голованов, к-рый в 1997 г. был легализован в качестве vicaria римско-католич. прихода. На базе римско-католич. прихода в рабочем пос. Саргатское были созданы придел визант. обряда во имя св. равноапостольных Кирилла и Мефодия (зарегистрирован как самостоятельный приход 28 февр. 1997), духовная б-ка и иконописная мастерская. Спустя некоторое время зарегистрирован приход в честь Покрова Пресв. Богородицы в Омске (30 июня 1999). В 1997–2003 гг. греко-католики посылали петиции в Ватикан с просьбой назначить экзарха. В авг. 2004 г. в рабочем пос. Саргатское состоялось собрание части духовенства, получив-

шее название «Саргатского собора». Однако его решения — в частности принятие, согласно церковному праву, протопр. Сергием Головановым временного управления экзархатом на себя — не были признаны ни лат. иерархией в России, ни Римской курией. Однако никаких офиц. санкций против участников собрания применено не было и нарушений церковного канонического права им не инкриминировалось. 20 дек. 2004 г. Конгрегацией по делам Восточных Церквей по благословению папы Римского Иоанна Павла II ординарием для общин католиков визант. обряда на территории РФ был назначен еп. Иосиф Верт (с 1991 возглавлял структуры Римско-католич. Церкви в азиат. части России), принявший в февр. 2005 г. дела от о. Сергия Голованова.

Армянская Апостольская Церковь. Отдельные представители армяно-григорианского исповедания проживали в регионе в XIX — нач. XX в. (в 1897 на территории Омского у. Акмолинской обл., Тарского и Тюкалинского округов Тобольской губ.— 7 чел.), однако крупных общин и отдельных храмов в этот период не существовало. Арм. диаспора в О. о. сформировалась в XX в. 20 окт. 2005 г. в Омске была зарегистрирована община «Сурб-Аствацацин», в 2008 г. планировалось начать строительство одноименного храма (проект не реализован). В 2006–2008 гг. возведена ц. Сурб-Рипсима (св. Рипсима), на базе к-рой 28 июля 2010 г. зарегистрирована община «Сурб-Хач» (Св. Креста). Обе общины относятся к юрисдикции Российской и Новоахичеванской епархии Армянской Апостольской Церкви.

Протестантские церкви, деноминации и секты. Появление лютеран в регионе связано с использованием пленными шведами на строительстве крепостей на юге России. Вскоре после постройки Омской крепости в ней была возведена кирха, упраздненная в 1721 г. в связи с отъездом шведов на родину после заключения Ништадтского мира. Однако не позднее 1782 г. в Омской крепости вновь существовала кирха (*Лебедева*. 2003. С. 61). В 1790–1792 гг. в Омске была возведена каменная кирха во имя св. Екатерины (в 1906–1908 построена башня в готическом стиле, демонтирована в сер.— 2-й пол. XX в.). В 1897 г. на территории Омского у. Акмолинской обл., Тарско-

го и Тюкалинского округов Тобольской губ. проживало свыше 8800 лютеран. 22 авг. 1909 г. при кирхе была открыта школа (Там же. С. 62). 15 авг. 1920 г. здание кирхи св. Екатерины было муниципализировано, но службы в ней продолжались вплоть до нач. 30-х гг. XX в. (Там же. С. 119; ныне в здании Музей УВД Омской обл.).

Лютеран. община Омска вновь была зарегистрирована в 1984 г. В 1992–1995 гг. в Омске возведена новая кирха — во имя св. Екатерины (архит. И. Швигер при участии группы российских архитекторов во главе с А. М. Каримовым). При ней действует «Церковный центр Христа» (зарегистрирован 7 авг. 2003). Омск является центром Регионального пробства Зап. Сибири централизованной религ. орг-ции «Евангелическо-Лютеранская Церковь Урала, Сибири и Дальнего Востока». Общины пробства Зап. Сибири зарегистрированы также в с. Литковка Тарского р-на (12 янв. 1996) и с. Азове (20 авг. 2003). В 2005 г. в Азове освящен молитвенный дом.

В 1998 г. в Омске зарегистрирован приход *Евангелическо-лютеранской церкви Ингрии*.

Всего к нояб. 2018 г. в О. о. зарегистрировано 6 орг-ций лютеран, из них 4 прихода.

Появление *баптистов* в регионе относится к кон. XIX в. Община евангельских христиан-баптистов создана в Омске 6 янв. 1897 г. В этом же году на территории Омского у. Акмолинской обл., Тарского и Тюкалинского округов Тобольской губ. зафиксировано 15 баптистов. На сибирском съезде баптистов, проходившем в Омске в июле 1907 г., организован Сибирский отдел Всероссийского Союза баптистов, руководителем к-рого избрали Г. И. Мазаева (1858–1937). Тогда же было принято решение о строительстве в Омске молитвенного дома вместимостью 2500 чел., к-рый был возведен к окт. того же года. 4 апр. 1916 г. община баптистов была закрыта решением Акмолинского областного правления, поводом к чему послужила продажа в молитвенном доме книг, изданных в Германии. В 1917 г. община возобновила свою деятельность явочным порядком, заняв изъятые здание молитвенного дома. В нояб. того же года в Омске прошел 1-й свободный съезд рус. баптистов (*Сосковец*, 2003. С. 196). К нач. 1924 г. на территории



Омской губ. действовали свыше 150 общин баптистов. В 1925 г. в Омске прошел краевой съезд баптистов и евангельских христиан (*Лебедева*. 2003. С. 122). В 30-х гг. XX в. большинство общин прекратило свое существование, в сер. 30-х гг. у Омской общины вновь был отобран молеальный дом, в котором разместился отдел милиции Куйбышевского р-на Омска.

Возрождение деятельности баптистов в О. о. относится к 1942–1943 гг. Омская община баптистов вновь зарегистрирована в сер. 40-х гг. XX в., но в кон. 1949 г. арендовавшееся ею помещение было возвращено психиатрической больнице, а сама община снята с регистрации (*Горбатов*. 2015. С. 121).

К нач. 50-х гг. XX в. общины баптистов существовали также в 8 районах О. о. (*Сосковец*. 2003. С. 246). К 1958 г. незарегистрированная община в Омске разделилась на неск. групп и насчитывала в общей сложности ок. 1000 чел. К 1 янв. 1962 г. в О. о. существовали 32 незарегистрированные орг-ции баптистов (Там же. С. 124), в 1971 г. — 3 зарегистрированные общины и 5 зарегистрированных групп (Там же. С. 125). Также к 1969 г. в О. о. действовали 8 объединений инициативников (из них 2 в Омске) (Там же. С. 130).

В дек. 1989 г. постановлением Омского облисполкома молеальный дом в Омске возвращен общине баптистов (при этом баптисты из ФРГ оплатили строительство неподалеку нового здания Куйбышевского районного отдела милиции), его торжественное открытие после реставрации состоялось 12 янв. 1992 г. (*Лебедева*. 2003. С. 122). 2 марта 1991 г. зарегистрирована централизованная религ. орг-ция «Объединение церквей Евангельских христиан-баптистов Омской области», включающая 3 общины в Омске, общину в г. Искилькуль, 2 общины в г. Таре, общины в рабочем пос. Большеречье и с. Одесском. Централизованная организация входит в Российский союз евангельских христиан-баптистов.

Также в Омске действует зарегистрированное 20 мая 2016 г. представительство организации «Библейская Миссия», основанной известным баптистом, уроженцем региона И. Я. Паульсом, эмигрировавшим в 1980 г. из СССР.

Первые последователи пятидесятничества появились в Омском окр. в 1926–1928 гг. (Там же. С. 197). К традиц. пятидесятническим организациям, входящим в состав Российской церкви христиан веры евангельской (РЦХВЕ), в О. о. принадлежат, в частности, церкви «Благодать» в Омске (22 сент. 1997) и «Неемия-Иртыш» в с. Иртыш Черлакского р-на (16 окт. 2012), в Омске действует Сибирский теологический ин-т РЦХВЕ (зарегистрирован 17 июня 1998).

Распространение в О. о. получили и неопятидесятники, значительная часть их орг-ций входит в Российский объединенный союз христиан веры евангельской (пятидесятников). Церкви этого направления представлены в Омске («Церковь Агапе» (8 февр. 2001), «Краеугольный камень» (4 мая 2008), 2 общины «Церкви Сион» (11 февр. 2009 и 18 окт. 2011), «Церковь Христианский город» (17 янв. 1994)), а также в рабочем пос. Кормиловка («Сонаследники Христу» (13 дек. 2000)).

В О. о. действует ассоциация христианских евангельских церквей «Часовня на Голгофе» (церковь в Омске зарегистрирована 14 февр. 2001).

Всего к нояб. 2018 г. в О. о. зарегистрированы 35 орг-ций пятидесятников и евангельских христиан.

Одной из традиц. протестант. деноминаций в Сибири, в т. ч. и в О. о., являются *меннониты*, появление которых в регионе относится к рубежу 90-х гг. XIX в. и 1900-х гг. (*Кротт*. 2004. С. 69). В 40–60-х гг. XX в. основная масса меннонитов Зап. Сибири проживала на территории О. о. (в Москаленском, Искилькульском, Шербакульском и др. районах) (*Сосковец*. 2003. С. 201–202). С кон. 50-х гг. XX в. участились миссионерские поездки проповедников и руководителей баптист. общин по районам проживания немцев (Там же. С. 205). На 2018 г. единственная зарегистрированная община меннонитов действует в с. Солнцевка Искилькульского р-на О. о. (28 янв. 1999).

Появление *адвентистов* в регионе относится к кон. XIX в. Их небольшие общины существовали в О. о. на протяжении XX в., в частности в Искилькуле (Там же. С. 237). К нояб. 2018 г. в Омске действует централизованная религ. орг-ция «Западно-Сибирская миссия церкви христиан-адвентистов Седьмого дня»

(21 авг. 2003), учрежденная поместными церквами христиан-адвентистов — общиной № 2 г. Омска (зарегистрирована 1 нояб. 1992), общиной рабочего пос. Таврическое (10 февр. 1997) и общиной № 4 (21 янв. 2000) г. Новосибирска. Кроме того, в Омске действуют общины адвентистов № 1 (в РФ зарегистрирована 1 янв. 1992) и № 3 (23 дек. 1999).

В Омске располагается резиденция Дальневосточного регионального управленческого центра (округа апостола М. И. Акчурина) *Новоапостольской церкви* (зарегистрирован 19 сент. 1995) и действует одна его община (зарегистрирована 6 сент. 1999).

Начиная с 90-х гг. XX в. в О. о. *Иеговы свидетели* вели деятельность, к-рая запрещена на территории России решением Верховного суда РФ от 20 апр. 2017 г.

К нояб. 2018 г. в Омске действует один приход Церкви Иисуса Христа Святых последних дней (*мормонов*), зарегистрированный 14 авг. 2001 г.

5 мая 1998 г. получила регистрацию Община духовных христиан-молокан г. Омска.

Ислам начал свое распространение в регионе во время его вхождения в состав Сибирского ханства. Сибир. татары сформировали в регионе особую группу тарских татар. Важную роль в распространении ислама играли торговцы из Ср. Азии, прежде всего из Бухарского ханства, нек-рые из к-рых оставались жить в Таре, что было связано с указом царя Феодора Иоанновича об учреждении Бухарского купечества (1595) (*Корусенко*. 2009. С. 89). В 1701 г. по итогам переписи тарских бухарцев и их владений (161 чел. муж. пола и 82 двора) была составлена специальная Тарская дозорная книга (Там же. С. 90–91). В дальнейшем их численность росла (1243 чел. — в 1782, 1640 чел. — в 1816, 2424 чел. — в 1834, 3339 чел. — в 1858, 4247 чел. — в 1897) (Там же. С. 93). На протяжении XVIII–XIX вв. ислам широко распространился среди населения казах. жузов.

Первые мечети появились в регионе в 1-й пол. XIX в. в Таре (1802), Омске (1827–1829, проект archit. А. М. Скородумова с нек-рыми изменениями (*Лебедева*. 2003. С. 63)) и с. Черталы (ныне деревня Муромцевского р-на) (1832). В 1831 г. при мечети в Таре учреждена школа (Там же). В 1897 г. на территории Омско-





ДУМ Сибири, расположены в Омске, Исилькуле, Таре, рабочем пос. Муромцево и с. Усть-Ишим,

Сибирская соборная мечеть в Омске. 1991–1997 гг.

Архит. М. В. Луценко

Фото: С. Степанов

а также в районах: Исилькульском (пос. Боровое), Москаленском (аул Кзыл-Агаш), Муромцевском (дер. Гузенево), Называевском (аул Байымбет), Нововаршавском (аул Алкул), Павлоградском (аул Кирибай и с. Южное), Тарском (дер. Речапово в составе пос. Междуречье), Тевризском (деревни Тайчи и Ташетканы), Тюкалинском (дер. Лидинка) и Шербакульском (аул Кудук-Чилик).

Ряд общин находится в юрисдикции Духовного управления мусульман азиат. части России (ДУМАЧР), среди них — общины в Омске, Таре и рабочем пос. Таврическое, а также в районах: Большереченском (с. Уленкуль), Марьяновском (аул Кара-Терек), Москаленском (аул Илеуш и с. Новоцарицыно), Называевском (аул Каран-Гарал), Нововаршавском (аул Каразюк), Тарском (с. Б. Туалы), Тевризском (деревни Байбы, Тавинск и Утузы), Усть-Ишимском (дер. Ильчебага) и Шербакульском (аул Артакшил).

Распространение иудаизма в регионе связано прежде всего с потоками кантонистов, а также евреев, сосланных в Сибирь из западных губерний Российской империи за корчемство и контрабанду. В Омске 1-я синагога построена в 1859 г. В 1874 г. на средства купца 2-й гильдии М. М. Хаймовича заложена 2-я синагога (проект

Синагога в Омске. Фотография. Нач. XX в.



архит. В. К. Гейде) (*Лебедева*. 2003. С. 65). В февр. 1895 г. одна из синагог сгорела (по всей видимости, построенная в 1859),

на ее месте было возведено новое здание. 20 мая 1896 г. были открыты евр. б-ка и читальный зал при ней. В 1897 г. на территории Омского у. Акмолинской обл., Тарского и Тюкалинского округов Тобольской

губ. проживали 1685 иудеев. 21 окт. 1901 г. в Омске состоялось открытие евр. частного училища для мальчиков, размещавшегося в частном доме на ул. Почтовой (перестроен в 1914), за «старой» синагогой. В 1918–1919 гг. училище переименовано в евр. школу (в 1920–1922 — евр. советская школа 1-й ступени № 22, закрыта в 1922). В 1921 г. синагоги Омска были муниципализованы, а общины принуждены заключать договоры на аренду зданий. В 1935 г. закрыта синагога на углу улиц Лагерной (ныне ул. Маршала Жукова) и Почтовой, в 1939 г. — на Лагерной ул. (здание сгорело и было снесено в кон. 70-х гг. XX в.).

В 1991 г. здание синагоги на углу улиц Маршала Жукова и Почтовой было возвращено иудейской общине города. В наст. время в О. о. зарегистрирована одна иудейская община в г. Омске — «Ор Хадаш» (в РФ получила регистрацию 29 дек. 1992).

Буддизм. В 2000-х гг. в Омске сложилась община сторонников тибет. буддизма *Карма-кагьюпа*, к-рая зарегистрирована 3 сент. 2009 г.

В дер. Окунёво Муромцевского р-на О. о. действует единственная в области **индуистская организация** — «Омкар Шива Дхам Хайдаканди Самадж», зарегистрированная 2 апр. 1996 г. Ее участники являются последователями учения и практик Бабаджи и Шри Мунираджи.

Новые религиозные движения. В кон. 80 — нач. 90-х гг. XX в. конфессиональная ситуация в О. о. усложнилась, появились различного рода новые религ. движения. Некоторые из них смогли сохранить свои позиции вплоть до наст. времени. К ним можно причислить орг-цию Богородичного центра в с. Татарка Черлакского р-на (зарегистрирована 12 марта 2001), омское об-во «Сознание Кришны» (19 мая 1999) и религ. организацию шаманов «Ведара» (3 июля 2014).

Также, по данным Главного управления Мин-ва юстиции РФ по О. о., на окт. 2018 г. в ведомственный реестр внесены 29 действующих в регионе религ. групп.

Лит.: *Покровский Н. Н.* Антифеод. протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибир., 1974; *Лебедева Н. И.* Костел и католич. община Омска: Ист. очерк // Сибирско-польская история и современность: Актуальные вопросы. Иркутск, 2001. С. 181–187; *она же.* Храмы и молитвенные дома Омского Прииртышья. Омск, 2003; *Масленников А. В.* Римско-католич. Церковь в Сибири: Проблемы и реформы в нач. XX в. // Вестн.

ванное в том же году в Духовное управление мусульман (ДУМ) Сибири (Омский муфтият). 3 окт. 2017 г. создано Региональное духовное собрание мусульман г. Омска и Омской обл. Общины, подчиненные

Томского гос. ун-та. 2003. № 276. С. 140–146; *Сосковец Л. И.* Религ. конфессии Зап. Сибири в 40–60-е гг. XX в. Томск, 2003; *Кротт И. И.* Религиозно-этические основы хозяйственно-предпринимательской деятельности мещонитов Зап. Сибири в кон. XIX — нач. XX вв. // Вопросы соц. истории России кон. XVIII — нач. XX вв.: Сб. науч. тр. Омск, 2004. С. 68–79; *Безан Е. М.* Классификация старообр. согласий и сектантских общин, их развитие и распространение на территории Зап. Сибири в 1-й пол. XIX в. // Вестн. Омского ун-та. 2007. № 3(45). С. 87–95; *Данилов В. Л., Жук А. В., Шульга Р. Б.* Краткая история Православия и ислама на территории Зап. Сибири. Омск, 2007; *Корусенко С. Н.* Сибирские бухарцы в XVII–XX вв. // Зап. Сибирь и сопредельные территории: Демографические и соц.-ист. процессы (XVIII–XX вв.): Мат-лы Всерос. науч.-практ. конф. Омск, 2009. С. 88–97; *Крих А. А.* О численности старообрядцев Тарского округа Тобольской губ. в XIX в. // Там же. С. 97–104; *Недзелюк Т. Г.* Римско-католич. Церковь в полиэтничном пространстве Зап. Сибири: 1881–1918 гг. Новосибир., 2009; *Горбатов А. В.* Объединения евангельских христиан-баптистов в Сибири и религ. политика гос-ва в 1940–1960-е гг. // Религ. ландшафт Зап. Сибири и сопредельных регионов Центр. Азии. Барнаул, 2015. Т. 2. С. 119–140; Омск в диалоге культур и народов: Информ. справ. Омск, 2015.

А. В. Жук, Э. П. Р.

«ОМСКИЕ ЕПАРХИАЛЬНЫЕ ВЕДОМОСТИ», офиц. издание Омской епархии, разрешенное 30 нояб. 1897 г. указом Синода № 6711 по ходатайству первого еп. Омского и Семипалатинского *Григория (Полетаева)*. «О. е. в.» выпускались в Омске с янв. 1898 по дек. 1915 г. — 2 раза в месяц, с янв. 1916 по июнь 1917 г. — еженедельно (в 1917 вышло 26 номеров). Журнал имел раздельную пагинацию по номерам; в 1898 г. официальная и неофициальная части каждого номера выходили с раздельной, а с 1899 г. — с общей пагинацией. «О. е. в.» всегда подписывал один редактор: свящ. Климент Скальский (1898–1901), свящ. Николай Александров (1901–1906), прот. Василий Пляскин (1906–1917); отдельные номера редактировал прот. Ксенофонт Попов (1911–1916).

По представленной в Синод программе (1898. № 1. Отд. офиц. С. 1–2) в офиц. части должны были печататься правительственные распоряжения по духовному ведомству, указы Синода, резолюции епархиального архиерея и постановления Омской духовной консистории, имеющие общий характер, а также отчеты епархиального училищного совета, попечительства о бедных духовного звания, Омского отд-ния Православного миссионерского об-ва и Епархиального братства ревнителей Православия, самодержавия,

русской народности и христианской благотворительности; извещения о награждениях, назначениях, перемещениях, увольнениях с должности служащих, сообщения об умерших, объявления о вакансиях. Сверх заявленной программы в офиц. части помещались расписания проповедей в кафедральном соборе и внебогослужбных беседований в храмах Омска, списки личного состава служащих и разрядные списки учеников Ишимского ДУ и открытого в 1906 г. Омского епархиального жен. училища, извещения и разрядные списки Тобольской ДС, Барнаульского ДУ и Томского епархиального женского училища; отчеты наблюдателя о состоянии церковноприходских школ и школ грамоты, о состоянии Киргизской миссии, о состоянии сектантства и раскола и о деятельности миссионеров; отчеты *Общества для распространения Священного Писания* в России; устав, отчеты и журналы Омского об-ва хоругвцевцев; извещения и устав похоронной кассы при Омском епархиальном попечительстве; другие хроникальные заметки, как правило в рубрике «Епархиальные известия». Из нерегулярных публикаций можно отметить «Журнал междуведомственного совещания... по вопросу о мерах борьбы в Степном крае с сектантскою, преимущественно баптистскою, пропагандою» (1910. № 12. С. 5–17).

В неофициальной части помещались слова, беседы, поучения и речи еп. Гавриила (Голосова; 1905–1911) и др. правящих архиереев, а также иером. Киприана (Комаровского; с 1911 епископ Семипалатинский; вполн. архиепископ Вятский), прот. иереев А. И. Соловьёва, Павла Подбельского и Александра Голосова, священников Николая Кипарисова, Бориса Герасимова, Иоанна Парвицкого, Иоанна Окслюка, Илии Фокина, редакторов «О. е. в.», др. священнослужителей и миссионеров. Значительная часть проповедей, поучений, нравственно-назидательных и миссионерских статей и заметок перепечатывалась из др. центральных и епархиальных церковных журналов и сборников, а в отдельных случаях — из светских патриотических изданий.

Почти все оригинальные богословские статьи имеют церковно-практическое, катехизаторское или миссионерское значение, напр.: «Ус-

тав Великой церкви» (1901. № 11–14, 16–18) и «Миссионерские приемы Христа и Его св. апостолов» (1901. № 11/12. С. 2–3; № 13/14. С. 12–18; № 16. С. 11–14) свящ. Николая Александрова, «Катихизические поучения о свойствах Божиих» свящ. Петра Павского (1905. № 4–11), «Учение св. апостола Павла о браке и безбрачии» прот. А. Соловьёва (1907. № 4. С. 13–23; № 5. С. 34–45; № 6. С. 21–32), «О клятве» свящ. И. Окслюка (1908. № 5. С. 34–40; № 6. С. 24–31), «О таинстве священства по произведениям мужей апостольских» свящ. Ф. Петровского (1908. № 13. С. 32–38; № 14. С. 19–24; № 15. С. 14–20), «Смысл и значение анафемы» А. А. Доброхотова (1911. № 6. С. 21–35). Статьи о широко известных церковных деятелях, как правило, содержали описания посещений их клириками Омской епархии («Три раза в Кронштадте у о. Иоанна» прот. А. Соловьёва (1904. № 6/7. С. 17–39; № 8. С. 13–25; № 9. С. 13–36)) или визитов духовенства в Омск («Пребывание в Омске о. прот. Иоанна Ильича Сергиева (Кронштадтского)» свящ. Н. Александрова (1905. № 19. С. 13–28)).

В качестве источника сведений по местной церковной истории можно использовать описания в «О. е. в.» поездок по епархии правящих архиереев, начиная со ст. «Обозрение... Григорием, епископом Омским и Семипалатинским, церковей и приходов в 1897 г.» (1898. № 10. С. 1–7; № 11. С. 1–3; № 12. С. 7–10; № 13. С. 4–7), до составленных Н. Вишневым извлечений «Из путевого дневника по обозрению... Сильвестром, епископом Омским и Павлодарским, монастырей, церковей и приходов Петропавловского, Атбасарского, Акмолинского, Каркаралинского и Павлодарского уездов Омской епархии с 7 мая по 6 июня 1916 г.» (1917. № 1. С. 18–27; № 2. С. 5–18). Нескольким публикациям посвящены местным святыням и достопримечательностям: «Семипалатинская икона Знамения Божией Матери, именуемая Абалакскою» свящ. Александра Павлова (1898. № 14. С. 1–7), «Поднятие святой чудотворной иконы Абалакской Божией Матери из города Семипалатинска» прот. А. Соловьёва (1903. № 17. С. 16–25), «Сказание о Боровской иконе Знамения Божией Матери (список Абалакской)» свящ. Николая Покровского (1905. № 16. С. 14–20), «Архистрати-

го-Михайловский женский общежительный монастырь, по времени открытия первый в Омской епархии» свящ. Алексия Поникаровского (1908. № 23. С. 31–33; № 24. С. 23–28); редко публиковались описания приходских храмов, такие как «Из летописи Покровской церкви села Сыропятского, Тюкалинского уезда» свящ. Иоанна Голошубина (1911. № 21. С. 29–35), но часто – известия о закладке храмов или об их освящении.

Большое значение для развития краеведения имеют и публикации по истории миссии, напр. статья о Филофее (Лещинском) «Митрополит-схимонах Феодор, просветитель сибирских язычников» прот. Михаила Путинцева (1908. № 8/9. С. 61–68; № 10. С. 34–40; № 11. С. 35–41), «Записки миссионера Татарского стана Киргизской миссии о 1909 году» свящ. Филиппа Дьякова (1910. № 9. С. 35–44), «Доклад Иркутскому миссионерскому съезду Омского епархиального миссионера Дмитрия Несмеянова» (1910. № 18. С. 42–51; № 19. С. 30–39). Миссионерские статьи являются незаменимым источником сведений по истории старообрядчества в Зап. Сибири: «Из жизни Тарского раскола» свящ. Александра Азбукина (1901. № 6. С. 8–10; № 7. С. 15–17); «Из истории Тюкалинского раскола» (1902. № 16. С. 13–18), «Раскол в Омской епархии» (1902. № 20. С. 21–24), «Состояние раскола и действия миссии в Тюкалинском уезде» (1903. № 2. С. 27–34), «Перлы раскольнической литературы об антихристе» (1903. № 19. С. 25–28) и «Перлы раскольнической литературы о патриархе Никоне» (1904. № 15. С. 35–38) свящ. Ф. Троицкого; «Из жизни Бухтарминского раскола» (1904. № 2. С. 23–29; № 3. С. 16–22) миссионера И. А. Ливанова и мн. др.; также была опубликована историософская ст. «Чем вызван раскол в Русской Церкви?» прот. А. Соловьёва (1911. № 22. С. 24–32; № 23. С. 18–26).

Многочисленные материалы о сектантах (в основном о молоканах и баптистах, хлыстах и иоаннитах), в т. ч. описания собеседований и диспутов, имели ярко выраженный полемический характер: «Русское сектантство и меры к ослаблению его» свящ. Михаила Тифлова (1899. № 7–12), «Баптизм в Павлоградском приходе» (1907. № 15. С. 21–30) свящ. Иоанна Оксююка; «Сектантство Ат-

басарского уезда» (1908. № 8/9. С. 50–61) и «Беседа о крещении младенцев» (1910. № 14. С. 24–37; № 15. С. 24–37) Д. А. Несмеянова; «Старообрядцы и баптизм» (1910. № 13. С. 24–29), «Около баптистов» (1910. № 13. С. 29–38), «Замыслы баптистов» (1910. № 15. С. 38–42) свящ. И. Фокина; «Пропаганда на законном основании (страница из недавнего прошлого)» свящ. Пантелеимона Папшева (1916. № 52. С. 12–23).

Из статей на церковно-общественные темы особенно интересны «Как народ относится к Церковному Собору» свящ. Дмитрия Волосатовского (1907. № 21. С. 23–27), «Клевета на людей веры и Церкви» свящ. И. Фокина (1910. № 4. С. 36–40). Среди публикаций на патриотические темы – заметки еп. Гавриила (Голосова) «К сведению духовенства Омской епархии» (1907. № 8–15. Прил.), цикл статей «Обращение к патриотам земли Русской» (1907–1910) и «Заметки о ненормальной общественно-государственной жизни в нашем Отечестве со времени издания закона о свободах» (1910. № 22. С. 33–40; № 23. С. 35–43; № 24. С. 28–36), «К вопросу о пастырской борьбе с социализмом» свящ. И. Хохановского (1913. № 3. С. 7–17).

На педагогические темы было опубликовано множество статей К. В. Ельницкого, в т. ч. «Нравственные обязанности человека» (1904. № 1. С. 13–21), «Общие дидактические соображения» (1905. № 12, 13/14, 16, 17, 19), «Школьная дисциплина» (1905. № 20–29), «Педагогическое самосовершенствование учителя» (1907. № 12. С. 31–35; № 13. С. 29–36); теме церковной педагогики посвящена «Методика Закона Божия» прот. А. Голосова (1910. № 9. С. 45–49; № 10. С. 34–38; № 11. С. 28–32; № 12. С. 47–51).

Исключительно ценный этнографический материал об обычаях и нравах черниговских и полтавских переселенцев представлен в ст. «Из впечатлений сельского священника» Голошубина (1911. № 11–16).

В 1898–1903 гг. почти к каждому номеру, а в посл. к отдельным номерам в начале и конце года выходили «особые приложения», по объему часто превышавшие объем журнала и содержавшие исключительно рекламные объявления. В конце мн. номеров с отдельной пагинацией помещались офиц. документы, очевидно полученные редакцией после

верстки номера. В качестве приложений к «О. е. в.» также были изданы «Журналы съезда депутатов от духовенства Омской епархии» (1899), отчеты о состоянии церковных школ Омской епархии, «Наличный состав лиц, служащих в Ишимском духовном училище» (1899–1901, 1905), программы и др. педагогические материалы Ельницкого, ст. «Епархиальные съезды духовенства, их деятельность и значение» свящ. Василия Богоявленского (1902), «Бюллетень съезда духовенства и мирян Омской епархии» (1917. № 1–8) и др.

Издание «О. е. в.» возобновилось в газетном формате в 1990 г. (1-й номер вышел под названием «Омско-Тюменские епархиальные ведомости»; в 2012–2014 выпуск газеты прерывался).

Лит.: Александров Н., свящ. Указатель Омских ЕВ. 1898–1902 гг. // Омские ЕВ. 1903. Прил. № 4. С. 1–16; № 5. С. 17–29 (отд. отт.: Омск, 1903); Андреев. Христ. периодика. № 469; Лукин В., свящ. Образ правосл. духовенства в «Омских ЕВ» // Вестн. Омской правосл. ДС. 2017. Вып. 2. С. 96–102.

Прот. Александр Троицкий

ОМСКИЙ В ЧЕСТЬ КАЗАНСКОЙ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ

(Омской епархии Омской митрополии), находится в г. Омске. Основан решением Синода от 23 февр. 1912 г. на базе Казанской общины, располагавшейся в Новой станице Омского у. Акмолинской обл. Устроение О. м. инициировали послушницы Екатерина Александровна Волкова (дочь священника) и Анна Алексеевна Толмачёва (крестьянская вдова) – насельницы *Сурского во имя апостола Иоанна Богослова и Санкт-петербургского во имя преподобного Иоанна Рьльского* жен. мон-рей. В 1898 г. по благословению св. прав. *Иоанна Кронштадтского* (Сергиева) они прибыли в Омские степи «для восстановления здоровья» в озерах с целебными грязями. Казаки Новой станицы согласились выделить из своего Юртового надела 4 дес. земли для создания новой обители. Получив согласие войскового наказного атамана, землевладельцы 6 окт. 1902 г. подписали приговор, согласно к-рому дарованная земля «должна находиться в распоряжении организуемой общины до тех пор, пока таковая будет существовать». Сестры обратились к епископу Омскому и Семипалатинскому *Сергию (Петрову)* с просьбой об устроении

«религиозно-просветительной общины» в честь Казанской иконы Божией Матери. 12 авг. 1903 г. послушницы вторично направили еп. Сергию прошение. 10 дек. 1903 г. община была официально утверждена, при этом Омская духовная консистория отказала сестрам в просьбе выдать на имя Толмачёвой книгу для сбора пожертвований в пределах епархии. Первыми благотворителями общины стали священник омской Крестовоздвиженской ц. Аполлон Волков (ок. 1845–1928?), передавший послушницам 240 р., шадринский купец Н. Я. Смирнов, пожертвовавший 4200 р. и 300 сосен на монастырское строительство, купец Я. Н. Колмогоров, чиновник Буторин, а также насельницы с.-петербургского Иоанновского мон-ря.

Наблюдение за сестрами общины было поручено 25 нояб. 1903 г. священнику Свято-Троицкой ц. Акидину Правдину († после 1923), а 22 февр. 1905 г. — священ. Аполлону Волкову. 22 марта 1904 г. священ. Акиндин представил в Омскую духовную консисторию утвержденные главным архитектором Акмолинской губ. М. И. Шухманом (1862–1941) смету на строительство сестринского корпуса на сумму 4 тыс. р. и план зданий обители. В мае 1904 г. благочинный священ. Илия Богоявленский совершил закладку, а 8 апр. 1905 г. священ. Аполлон Волков освятит деревянное 2-этажное здание с домовой ц. в честь Казанской иконы Божией Матери. Рядом была поставлена деревянная колокольня на столбах, к северо-западу устроены трапезная, иконописная и др. мастерские, кладовые, дом священника и кельи послушниц. 4 сент. 1906 г. Новая казачья станица выделила еще 4 дес. земли для монастырского кладбища, к-рое впосл. стало именоваться Старо-Южным или Порт-Артурским.

14 марта 1906 г. священ. А. Волков ходатайствовал перед новым епископом Омским и Семипалатинским *Гавриилом (Голосовым)* об утверждении Волковой и Толмачёвой в правах самостоятельного управления, аргументировав это «большим развитием общины». 18 марта того же года еп. Гавриил утвердил самостоятельное управление в общине, назначив управительницей Толмачёву, а заместительницей — Волкову. К кон. 1908 г. общину возглавляла бывш. насельница Сергиевского

мон-ря Белебеевского у. Уфимской губ. 38-летняя мон. Ангелина, надзор осуществлял священ. Иоанн Попов (1878–1931). В 1909 г. в обители проживали 24 насельницы. Сестры вышивали гладью, вязали, стегали одеяла и сбывали продукцию в магазин омской купчихи М. А. Шаниной (1864–1920), а также занимались огородничеством (засевалось 5 дес. пашни). В 1909 г. шадринский купец Смирнов передал общине мельницу на Атаманском хуторе со 130 дес. земли стоимостью 15 тыс. р. Участок находился в 60 верстах от общины (Омские ЕВ. 1909. Ч. офиц. № 10. С. 2).

26 нояб. 1909 г. по благословению еп. Гавриила Омская духовная консистория утвердила устав Казанской общины, а по определению Синода от 23 февр. 1912 г. она была обращена в Казанский общежительный мон-рь «с таким числом, какое окажется в состоянии содержать на собственные средства» (Омские ЕВ. 1912. Ч. офиц. № 6. С. 44–45); настоятельницей назначена мон. Ангелина (возведена в сан игумении). В 1912 г. в О. м. проживали 3 монахини и 115 послушниц, в 1914 г. обитель возглавила мон. Елена, вскоре возведенная в сан игумении. Служивший в О. м. священ. Сергей Полевой 3 сент. 1912 г. был переведен в Михаило-Архангельский жен. мон-рь Петропавловского у. (Там же. № 19. С. 6). 11 окт. того же года во священника монастырской церкви был рукоположен диак. Хрисанф Викторов. В 1913–1914 гг. при О. м. служили священники Алексей Преображенский, Сергей Грацианов, затем — Иоанн Венгерский, Феодор Воложеннин, Феодосий Солошко.

В 1911–1916 гг. в мон-ре был возведен 1 июля 1916 г. архиепископом Омским и Павлодарским сщмч. *Сильвестром (Ольшевским)* освящен каменный храм в честь Казанской иконы Божией Матери, рассчитанный на 500 прихожан. Средства на строительство (25 тыс. р.) пожертвовала среди прочих с.-петербургская вдова Л. Е. Головесова. В июне 1915 г. крестьянин И. П. Тренин передал обители 900 р. на покупку колокола. Церковь, построенная из красного кирпича, в плане представляла собой крест. Южный и северный приделы и апсида имели 5-гранную форму. Завершался храм шлемовидным куполом на высоком барабане, прорезанном окнами. Декоративные элементы храма выполнены из лекаль-



Церковь в честь
Казанской иконы Божией Матери.
1911–1916 гг.
Фотография. 10-е гг. XXI в.
Фото: Омская епархия

ного кирпича: арочные проемы окон имеют обрамления в виде кокошников, поддерживаемых $\frac{3}{4}$ -ными колонками, полуциркульные окна оформлены наличниками. Гладкие стены храма с пилястрами украшены нишами и поясками. К собору примыкала 3-ярусная шатровая колокольня с 8-гранным ярусом звона (*Лосунов*. 2009. С. 135). К 1917 г. на территории О. м. были построены деревянные храмы — во имя свт. Николая Чудотворца (не сохр.) и во имя вмч. Пантелеимона (не сохр.), келейный корпус.

К 1914 г. О. м. располагал 93 дес. пахотной, 10 дес. сенокосной земли, а также 16 дес. «под лесом» и 11 дес. «под болотом»; 43 дес. мон-рь обрабатывал «собственными средствами» (*Голошубин*. 1914. С. 873). В 1915 г. Омское переселенческое управление передало для обширного хозяйства мон-ря (20 лошадей, 40 коров, козы, овцы) еще 300 дес. земли.

Большим жителям окрестных поселений монахини оказывали медицинскую помощь. При О. м. имелась начальная смешанная церковноприходская школа, в к-рой по программе Мин-ва народного образования обучались 22 мальчика и 22 девочки. Среди дисциплин преподавали живопись и музыку. В иконописной мастерской О. м. в нач. XX в. по просьбе игум. Магдалины была написана чтимая икона Божией Матери «Отрада и Утешение». Впосл. этот образ, сохраненный насельницей О. м. мон. Фомаидой, был передан в омский храм во имя Царственных страстотерпцев.

В дек. 1919 г. решением Губ. революционного комитета на территории О. м. была устроена детская трудовая коммуна им. А. Я. Валка. 5 янв. 1920 г. все имущество обители (кроме каменного храма и «культурного имущества»), принятое по акту М. Н. Николаевым, было передано в пользование коммуны. Дети проживали главным образом в 2-этажном корпусе (1904–1905). Коммунары трудились на земельных участках, работали на соседних «показательных огородах». Большинство насельниц выселили из О. м., престарелые и больные сестры проживали в одном из монастырских домов. 13 авг. 1921 г. во время пожара сгорели 2-этажный корпус коммуны и часть хозяйственных построек. Вскоре решением Омского губисполкома коммуна была выселена из обители.

5 дек. 1921 г. община при Казанском храме заключила с юридическим отделом Губ. революционного комитета договор, по которому приняла «в бессрочное и бесплатное пользование» церковное здание со всей необходимой для богослужения утварью. К 1927 г. Казанский приход (788 чел.) считался самым крупным в Омске. 8 марта 1930 г. Сибирское краевое адм. управление приняло решение о закрытии церкви, небольшую часть вещей (9 предметов, в т. ч. позолоченную гробницу, бархатные плащаницы, вышитые серебром и золотом) передали в Омский краеведческий музей, большую часть предметов — в Иностранное отделение Госбанка (Москва), в Омское ГПУ, в Антикварную контору Госторга (Ленинград). Медная и бронзовая богослужбная утварь, в т. ч. 5 колоколов, поступила в омский «Рудметалл».

Здание Казанской ц. перестроили под клуб пригородного совхоза № 5, для чего снесли остроконечную башню колокольни и верхнюю часть храма. Мн. сестры подверглись репрессиям. Монахини Евдокия († 1952), Ирина († 1951) и Серафима (Верейкина; † 1993) переехали на окраину Омска в пос. Игнатовка, где составляли общину т. н. *непоминающих*. 23 апр. 1931 г. мон. Серафима была арестована за «участие в контрреволюционной монархической организации», 28 сент. того же года Омским оперсектором ОГПУ осуждена по ст. 58-11 УК РСФСР, а в марте 1932 г. Особым совещанием при

Коллегии ОГПУ освобождена из-под стражи. В 1951 г. в этой общине поселились сестры Христина и Феодора Григорьевны Воробьевы.

После начала Великой Отечественной войны, в 1941–1942 гг., в здании храма размещался временный сборный пункт. Ок. 1948 г. помещения храма оборудовали под склад. После ликвидации в 50-х гг. XX в. совхоза № 5 в церкви располагалась овощная база Ленинского районного продторга. Решением Омского облисполкома от 23 мая 1989 г. здание Казанской ц. включено в «Свод памятников истории и культуры Омской обл.», в июле 1990 г. передано Омской епархии, а 21 июля того же года освящено. Однако др. монастырские постройки возвращены не были. Настоятелем храма назначен свящ. Иоанн Бабяк (с 2010 протоиерей).

В церкви произведен ремонт, поставлен иконостас; заново отстроена колокольня. Среди чтимых святых — ковчежец с частицей мощей свт. Игнатия (Брянчанинова) (привезен из *Толского ярославского в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы монастыря*), др. ковчег с частицами мощей Дивеевских преподобных Александры, Елены и Марфы, Казанский образ Божией Матери, икона «Неувядаемый Цвет» и образ св. блгв. кн. Александра Невского, до 1930 г. пребывавшие в монастырском храме, а затем сохраненные омскими монахинями и возвращенные в Казанскую ц. Также почитается образ Божией Матери «Всецарица».

Решением Синода от 3 дек. 1994 г. при Казанском храме возобновлен О. м., духовником и старшим монастырским священником назначен Иоанн Бабяк. Ок. 2000 г. в обители проживали 3 монахини и неск. послушниц, но к 2018 г. монастырская жизнь пресеклась, Казанский храм является приходским. С 1998 г. при церкви действует воскресная школа для детей и взрослых, размещенная в бывш. заводском здании (70-е гг. XX в.).

Рядом с О. м. поставлен памятник (1994), на котором увековечены имена омских сестер, пострадавших в годы репрессий, в т. ч. игумений Елены, Гавриилы и Евпраксии, схимонахинь Антонии и Аполлинии, монахинь Ксении, Макарии, Ангелины, Варвары, Магдалины, Евпраксии, Марины, Марии, Серафимы,

Ирины, Ариадны, Аркадии, Софронии. В 2005–2007 гг. близ О. м. расчищена от мусора территория бывш. монастырского Старо-Южного кладбища, в 2008 г. здесь построена часовня.

Лит.: Кр. очерк жизни и деятельности преосв. Гавриила, еп. Омского и Семипалатинского. Омск, 1907. СПб., 1911²; *Голошубин И. С., свящ.* Справ. кн. Омской епархии. Омск, 1914; ЖМП. 1994. № 11/12. С. 13; *Пангин М. С.* Террор против совести. Омск, 1994. С. 233–282; *Машкарин М. И., Яшин В. В.* Омское Прииртышье в истории одного дня: Хроника событий: (XVI–XX вв.). Омск, 1999. С. 68; *Лебедева Н. И.* История храмов и молитвенных домов Омского Прииртышья. Омск, 2003; *Елизарова Н. В.* Проблемы исследования книжных собраний мон-рей // Омский науч. вестн. 2004. № 3(28). С. 31–32; *Лосинов А. М.* Казанский жен. мон-рь // Рус. мон-ри: Западная Сибирь. М., 2009. С. 130–138; Энциклопедия г. Омска: В 3 т. Омск, 2009. Т. 1: Омск от прошлого к настоящему: (Период с 1716 по 2008 гг.). С. 237.

Д. Б. К.

ОМУРТАГ, правитель Болгарии (814/5–831), сын хана Крума (803–814). Пришел к власти после внезапной смерти отца (13 апр. 814) и ожесточенной борьбы, приняв титул «канасюбиги» (благословенный правитель). В высеченных на греческом языке надписях именовался правителем от Бога (ἐκ Θεοῦ ἄρχων), согласно визант. титулатуре. Сохранился один из 2 известных золотых медальонов с изображением О. в одеянии, подобном облачению к-польского василевса, с крестом в руках и в увенчанной крестом короне, также имитирующем изображения императоров на визант. монетах нач. IX в. Нек-рые надписи, выполненные от имени О. на греч. языке, начинаются с крестного знамения и включают датировку годами не только от Сотворения мира, но и «от явления Бога истинного» (*Бешевлиев*. 1979. С. 167. № 43). В одной из надписей О. обращается к Богу с просьбой даровать ему победу над императором, дабы «попирать его ногами... пока сияет Солнце» (Там же. С. 201. № 57). Сохранились сведения о жертвоприношении О. языческому верховному божеству (возможно, Тангре), совершённых в честь заключения мира с Византией. В резиденции О. в Плиске обнаружены остатки монументального языческого храма.

После вступления на престол О. потерпел поражение от визант. имп. Льва V под Месемврией (совр. Несебыр) и прекратил многолетнюю войну с Византией, заключив в 816 г.

мир на 30 лет. Многочисленные пленные, в т. ч., по преданию, и малолетний буд. визант. имп. Василий I, были освобождены, но значительная часть осталась в Болгарии. В визант. «Синаксарии» IX в. О. (Муртагону) приписывается мученическая казнь многочисленных пленников, к-рые отказались отречься от Христа, в т. ч. архиеп. Адрианополя Мануила, епископов Девельгского Георгия и Никеи Фракийской Льва, а также Петра (без указания кафедры), память к-рых празднуется 22 и 23 янв. (см. в ст. *Мануил, Георгий, Петр, Леонтий, Сионий, Гавриил, Иоанн, Леонт, Парод и другие 377 мучеников*). Сказание было переведено на слав. язык и вошло в слав. Прологи. В «Минологии» имп. Василия I эти события отнесены ко времени, предшествующему вступлению О. на престол. Сохранились также службы *Феодора Студита* и *Иосифа Песнопевца* в честь 14 мучеников (29 февр.), в к-рых упоминается, что, пребывая в болг. плену, эти мученики отказывались есть мясо в постные дни. Оставшиеся в Болгарии пленные увеличили число христ. подданных болг. правителя, что способствовало усилению в стране визант. влияния в целом, к-рое началось с распространения греч. языка, визант. ритуалов и церемоний, до внедрения визант. образцов в городское строительство и проч. Часть пленников смогла вернуться на родину после участия О. в подавлении восстания Фомы Славянина (820–823), что в Житии прп. *Иоанникия Великого* приписывается молитвам этого святого. По договору 816 г. под власть Болгарии перешли нек-рые пограничные с Византией территории, с проживавшими там крещеными славянами. Численность подданных О. — славян возросла в 20-х гг. IX в., после его походов за Дунай, вызвавших раздел земель Аварского каганата между Болгарией и империей франков.

Согласно рассказу архиеп. *Феофилакта Болгарского*, включенному в Житие 15 Тивериопольских мучеников (см. *Тивериопольские мученики*), пленный христианин-грек Кинама (Кинамона), заключенный О. в темницу, после смерти правителя был освобожден одним из его сыновей, Енравотой. Последний под влиянием бесед с Кинамом принял крещение с именем *Воина* (Бояна) и за отказ отречься от христианст-

ва был казнен братом, ханом Маламиром (831–836).

Лит.: *Бешевлиев В.* Първобългарски надписи. София, 1979. С. 123, 152–163, 192–209, 212–223; *Венедиков И.* Първобългарите и християнството. Стара Загора, 1998. С. 122–136; *Sophoulis P.* Byzantium and Bulgaria, 775–831. Leiden, 2012. P. 287–310; *Степанов Ц.* Религии в езическа България: (Историографски подходи 1980–2015 г.). София, 2017. С. 185–190.

Д. И. Полювянний

ОНИСИЙ (I в.?), мч. Усуровский (Исаврийский) (пам. 5 марта), в визант. и греч. источниках не упоминается. В Житиях святых свт. Димитрия Ростовского (ЖСв. Март. С. 132) и в «Полном Месяцеслове Востока» архиеп. Сергия (Спасского) память О. и исп. *Конона* Исаврийского (I в.) отмечена под 5 марта (*Сергий (Спасский)*). Месяцеслов. Т. 2. С. 64), но в Житии исп. Конона О. не упомянут. В указанных источниках говорится, что он пострадал перед Кононом или в одно с ним время. Можно предположить, что память О. — это ошибочное написание имени и дня памяти спмч. *Онисима*, ап. от 70 (пам. 4 янв., 15 февр.), или, возможно, свт. Димитрий Ростовский видел некий греч. источник, в к-ром была зафиксирована память еще одного Исаврийского мученика без сказания.

ОНИСИМ [греч. Ὀνήσιμος; лат. Onesimus] (кон. I — нач. II в. по Р. Х.), апостол от 70, ученик ап. Павла, спмч. (пам. 15 февр., 4 янв. — в Соборе апостолов от 70). О. был рабом Филимона в Колоссах — адресата Послания ап. Павла, согласно др. источникам, именем Онисим, означающим «полезный», чаще на-

нии конфликта с Филимоном. В НЗ ничего не сообщается о причине бегства О., оно могло быть вызвано кражей денег или имущества; в любом случае речь идет о некоем финансовом убытке, к-рый ап. Павел готов был возместить (Флм 18 — *O'Brien*. 1982. P. 267, 269). Ряд экзегетов разделяют традиц. т. зр. о том, что О. бежал к ап. Павлу, когда тот находился в заключении в Риме (ок. 60–62), другие полагают — в Кесарии, но, поскольку оба города расположены в значительном удалении от Колосса, многие считают, что их встреча произошла в Эфесе в сер. 50-х гг. (*Lohse*. 1971. P. 187; *Lampe*. 1992). О. не крестился со своим господином в домашней церкви в Колоссах, как это было принято (1 Кор 1. 16; Деян 10. 44–48), но был обращен в веру и принял крещение от ап. Павла (Флм 10). Ап. Павел, следуя законам того времени относительно беглого раба, направил О. обратно к господину с сопроводительным письмом, желая сделать О. своим соратником в миссионерском служении (Флм 12–14). Апостол заступился за О. уже как за единоверца, отправив его к Филимону «не как уже раба, но выше раба, брата возлюбленного» (Флм 16), и убеждал принять его как себя самого (Флм 17; ср.: Флм 12 — «как мое сердце»). Ап. Павел, как отец новообразованной общины в Колоссах, даровавший ее членам новое рождение во Христе (1 Кор 4. 15; Гал 4. 19), куда входил и Филимон, отныне называл обращенного О. своим «сыном» (Флм 10). История О. в НЗ показала, как прежние структуры социально несправедливых отношений (раб и господин) постепенно претерпевали изменения, переставая играть существенную роль в христ.

Мученичество ап. Онисима.
Миниатюра
из Минология Василия II.
1-я четв. XI в.
(*Vat. gr. 1613. P. 401*)



зывали рабов (*Lampe*. 1992) О. бежал от своего хозяина, очевидно совершив преступление, и обратился к ап. Павлу, когда тот был в заключении, с просьбой об урегулирова-

нии общинах, основанных на любви верующих, к-рые отныне являлись только рабами Христа и свободны от рабства греху (Флм 16–17; ср.: 1 Кор 7. 22). В НЗ нет сведений о дальнейшем статусе О.: он мог быть сразу освобожден Филимоном и вернуться в дом как послу-

житель в деле проповеди Евангелия или же, как известно из практики тех времен, мог получить свободу после достижения 30 лет (*Lampe*. 1992). Как свободный гражданин и брат по вере О. стал сослужителем ап. Павла в деле проповеди Евангелия (Флм 13, 20 — *O'Brien*. 1982. P. 269). Вероятно, О. вместе с ап. Тихиком доставил в церковь в Колоссах Послание ап. Павла (Кол 4. 7).

Об О. как о епископе Эфеса и «муже несказанной любви», пользующемся большим авторитетом в своей общине, упоминает в послании свт. *Игнатий Богоносец* (*Ign.* Ep. ad Eph. 1. 3; 6. 2; ср.: *Euseb.* Hist. eccl. III 36. 5). В литургико-каноническом памятнике IV в. — *Апостольских постановлениях* — об О. говорится как о «сыне Филимона» и епископе г. Бероя в Македонии (*Const.* Ap. VII 46). В «Мученичестве св. Игнатия Богоносца» (V в.) сказано, что О. «скончался во славу Христа» в Риме (*Martyrium Ignatii Antiocheni* 10. 9 // *Patres apostolici*. Tüb., 1913³. Vol. 2. P. 340–362).

Имени О. нет в большинстве византийских списков апостолов от 70, а в списке учеников и апостолов кон. VIII в., известном под именем Доротея Тирского, приводятся сведения о том, что именно О. принял епископство после Стахия и 14 лет возглавлял кафедру Византия (*Vitae graphetarum*. P. 147). Имя О. встречается в сир. списке апостолов от 70, приписываемом Евсевию Кесарийскому, из рукописи Lond. Brit. Lib. Orient. 2695 (XI в.), где говорится, что О. претерпел в Риме мучение и ему переломали ноги (*Esbroeck M., van.* Neuf listes d'apôtres orientales // *Augustinianum*. R., 1994. Vol. 34. P. 157). О. упомянут среди апостолов от 70 в источнике VI в. «Пасхальная хроника» (*Chron. Pasch.* P. 402). В визант. «Хронике» Георгия Монаха (IX в.) сообщается, что О. вместе с ап. Тимофеем претерпел мучение в царствование имп. Домициана (ок. 81–96), это противоречит ранним свидетельствам (*Georg. Mon. Chron.* IX 12. 1); эти же сведения пересказаны в XIV в. визант. историком Никифором Каллистом (*Niceph. Callist.* Hist. eccl. III 11). В «Книге Паломник» свт. *Антония*, архиепископа Новгородского, содержатся сведения о существовании в К-поле в нач. XIII в. ц. во имя О. (с его мощами). В агиографическом сочинении апокрифического характера «Акты Ксан-

типпы, Поликсены и Ревекки» (ок. IV–IX в.) есть раздел, где от лица О. повествуется о том, как ему, когда он плыл в Испанию, явился Господь и повелел зайти в Элладу, чтобы взять с собой св. Поликсену со спутниками. После череды приключений они все вместе достигли берегов Испании, где присоединились к ап. Павлу (*Acta Xanthippae et Poluxenae*. 38 // *Aproscrypha Anecdota* / *Ed. J. A. Robinson*. Camb., 1893. Vol. 2. P. 84).

В Синаксаре К-польской церкви (архетип кон. X в.) О. не упомянут в Соборе св. апостолов (*SynCP. Col.* 786–789), но его отдельная память как священномученика указана под 15 февр. Сказание в этот день содержит сведения о том, что О., будучи научен от апостола, совершал служение как диакон, был схвачен рим. префектом Тертуллом и отправлен в Путеолы. Там по приказу префекта О. был подвергнут мучениям за веру во Христа: вначале его били палками, затем разорвали на части, а его кости сокрушили (*Ibid.* Col. 466–467). Под 22 нояб. память О. появляется в римской печатной Минее (1882–1902), где он упомянут вместе с Филимоном, Архиппом и Апфием (*Ibid.* Col. 248).

В современной греч. синаксарной традиции, отраженной в «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца (нач. XIX в.), под 10 нояб. памяти О. посвящено пространное сказание, где в дополнение к уже известным сведениям сообщается, что Тертулл арестовал О., поскольку ненавидел его за то, что апостол привел к вере жену его брата. Префект приказал подвергать пыткам О. в течение 18 дней, и стойкость апостола привлекала внимание язычников. Поэтому Тертулл выслал О. в Путеолы, а затем по его приказу апостол был доставлен в Рим, где подвергся допросу и бичеванию. Тело О. было разорвано на куски, а его останки собраны одной благочестивой горожанкой (*Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 6. Σ. 168–169). Это же сказание воспроизведено в исправленном издании «Нового Синаксариста» иером. Макария Симонопетрита (*Μακαρ. Σιμων.* Синаксарь. Т. 3. С. 685–687).

Краткое сказание об О. представлено в нестишных славяно-рус. Прологах под 15 февр. (Славяно-русский Пролог по древнейшим спискам: Синаксарь за сент.–февр. М., 2010. С. 756–758) и вместе с посвя-

щенным его мученической гибели двустийшим воспроизведено в стишных слав. Прологах (XIV–XV вв.) (*Петков, Спасова.* Стиш. Пролог. Т. 6. С. 38). В «Житиях святых» свт. Димитрия Ростовского под 15 февр. представлено более пространное сказание об О. по сравнению с визант. синаксарями (очевидно, с учетом лат. источников). В «Житиях...» повествуется, что О. проповедовал в Испании, Колоссах и Патрах. Подробно воспроизведена беседа с Тертуллом, где в уста О. вложено пространное поучение об опасности суетной греховной жизни, свойственной пребывающим в идолопоклонстве язычникам (Жития Святых. М., 1764. Кн. 2. Л. 519–520). 4 янв., в праздник Собора апостолов от 70, об О. сказано, что он скончался в Путеолах (Там же. Л. 264). Эти же сведения воспроизведены в «Житиях святых, на русском языке изложенных по руководству Четых-Миней свт. Димитрия Ростовского» под теми же датами (ЖСв. Янв. Кн. 1. С. 55; Февр. С. 292–297). Архиеп. Сергей Спасский необоснованно предполагал, что в почитании О., к-рый был побит камнями в Риме, произошло смешение с др. святым — мч. Онисимом, одним из Бастийских мучеников (*Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 73). Представленное у архиеп. Димитрия (Самбикина) подробное сказание о юных годах О. является переложением вымышленного предания, взятого из сочинения Ф. У. *Фаррара*. Под 15 февр. память О. как апостола от 70 закрепились в совр. календарях греч. Церквей (*Σαφρόνιος (Εὐδοτριπιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 364) и РПЦ (ПЦК. 2018. С. 53).

В вост. минологических памятниках XIII–XIV вв. О. поминается, как и в визант. традиции, под 15 февр. как мученик (*Peeters P.* Le Martyrologe de Rabban Sliba // *AnBoll.* 1908. Vol. 27. P. 175). Сказание из копт-араб. Синаксаря содержит дополнительное уточнение, объясняющее бегство О. от Филимона наущением сатаны, внушившего украсть деньги у своего господина (РО. Т. 11. Fasc. 5. P. 839–841). Согласно сказанию из арм. Синаксаря Тер-Исраэла, по приказу префекта Тертулла четверо мужчин перебили О. кости и сломали ноги; благочестивая женщина из имп. семьи собрала его останки и поместила их в серебряный гроб (*Ibid.* Т. 21. Fasc. 3. P. 50–51).

На Западе память О. под 16 февр. приведена в Мартирологе св. *Адоны*, архиеп. Вьеннского (860–875) (*Le Martyrologe d'Adon: Ses deux familles, ses trois recensions / Ed. J. Dubois, G. Renaud. P., 1984. P. 87*). В Мартирологе, составленном мон. *Узуардом* († 877), под той датой помещены сведения, утверждающие, что О. поставил во епископа Эфеса ап. Павел, затем О. был арестован и послан в Рим, где был побит камнями за веру Христову, а его тело перенесено обратно в Эфес (*MartUsuard. 1965. P. 181–182*). Это сказание вошло в поминовение О. в Римском Мартирологе под этой же датой, с добавлением, что он наследовал епископскую кафедру после Тимофея (*MartRom. Comment. P. 66; ср.: ActaSS. Febr. T. 2. P. 855–859*). На основании сведений из «Жития Ксантиппы и Поликсены» в XVII в. возникло предание о проповеди О. в Испании, содержащее большое количество вымышленных подробностей и вошедшее в «Испанский Мартиролог» Х. Тамайо де Саласара (1651–1655) и Хронику Псевдо-Декстра, составленную испанским иезуитом Херонимо Романом де ла Игуэрой (1538–1611). Цель этих источников — связать начало христианства в Испании не только с ап. Павлом, но и с его учениками.

Лит.: *Димитрий (Самбикин), архиеп.* Собор св. 70 Апостолов. Каз., 1907². С. 59–63; *Spadafora F.* Onesimo // *BiblSS.* 1967. Vol. 9. Col. 1180–1181; *Lohse E.* Colossians and Philemon: A Comment. Phil., 1971; *O'Brien P. T.* Colossians, Philemon. Dallas, 1982; *Nordling J.* Onesimus Fugitivus: A Defense of the Runaway Slave Hypothesis in Philemon // *JSNT.* 1991. Vol. 41. P. 97–119; *Lampe P.* Onesimus // *ABD.* 1992. Vol. 5. P. 21; *Callahan A. D.* Embassy of Onesimus: The Letter of Paul to Philemon. Valley Forge, 1997; *Watson N.* Paul, Philemon and Onesimus: Feeling One's Way into a Bible Story // *Pacificia.* L., 1999. Vol. 12. P. 333–340; *Arzt-Grabner P.* How to Deal with Onesimus?: Paul's Solution within the Frame of Ancient Legal and Documentary Sources // *Philemon in Perspective: Interpreting a Pauline Letter / Ed. D. F. Tolmie. B.; N. Y., 2010. P. 113–142; Johnson M. V., Noel J. A., Williams D. K.* Onesimus our Brother: Reading Religion, Race, and Slavery in Philemon. Minneapolis, 2012.

А. Е. Петров

Гимнография. Память О. отмечается в *Типиконе Великой церкви*, отражающем особенности кафедрального богослужения К-поля IX–XI вв., под 15 февр. без богослужебного последования (*Matheos. Turicon. T. 1. P. 232*).

В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г., представляющем древнейшую сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, О. не упоминается, однако в рукописных слав. Минеях студийской традиции (напр., ГИМ. Син. № 164,

XII в. — см.: *Горский, Невоструев.* Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 52) под 15 февр. содержится богослужебное последование О., состоящее из канона, цикла стихир и седальна.

В *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в., представляющем малоазийскую редакцию Студийского устава, 15 февр. совершается служба с пением на утрне «*Бог Господь*»; указаны отпустительный тропарь О. 'Απόστολε ἄγιε, πρέσβευε: (Ἄψ. ле стый, моли:), канон, цикл стихир и седален (см.: *Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 416).

Мессинский Типикон 1131 г., представляющий южноиталийскую редакцию Студийского устава, рекомендует в случае, если 15 февр. попадает на Великий пост, совершать в этот день службу с пением на утрне «*Аллилуия*» (см.: *Arranz. Turicon. P. 122*).

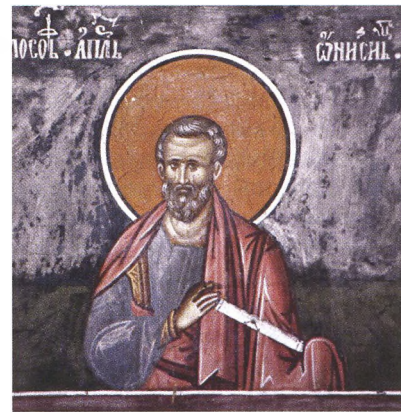
В различных редакциях *Иерусалимского устава*, начиная с древнейших рукописных (напр., *Sinait. gr. 1094*, XII–XIII вв. — см.: *Lossky. Turicon. P. 192; Типикон серб. архиеп. Никодима 1319 г.* — см.: *Миркович.* Типикон. Л. 916), память О. отмечается 15 февр.; служба совершается либо с пением на утрне «*Аллилуия*», либо с «*Бог Господь*» и тропарем. В первопечатном греч. Типиконе 1545 г. помимо уже известной по ранним Типиконам гимнографии указан кондак О. 4-го гласа 'Ως ἄκτις ἐξέλαμψας: (Ἰἴκω λ'α'ч' возг'ала:); то же самое — и в московском первопечатном Типиконе 1610 г., и в пореформенном издании 1682 г., к-рое лежит в основе совр. Типикона РПЦ.

Последование О., содержащееся в совр. русских и греческих богослужебных книгах, включает: отпустительный тропарь 2-го гласа 'Απόστολε ἄγιε, πρέσβευε: (Ἄψ. ле стый, моли:), кондак 4-го гласа 'Ως ἄκτις ἐξέλαμψας: (Ἰἴκω λ'α'ч' возг'ала:); канон, составленный *Феофаном Начертанным*, с акростихом Παθὼν με δοῦλον ὄντα λυτρωσάι, Μάρκομ, Φεοφάνου (Страс. т'ен ма рава с'ица из'зави, в'аж'нене. Феофаново), плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа, ирмос: 'Ως ἐν ἡπειρῷ περσεύσας: (Ἰἴκω по с'х'ч' п'шешествовае:), нач.: Πρωτότισμένος τῇ θεῖᾳ (Просв'т'иенз в'ж'твенною); цикл стихир-подобнов и седален (отличаются в греческой и русской Минеях).

По рукописям известны песнопения О., не вошедшие в совр. богослужебные книги: дополнительная стихира и ексапостиларии (Σαφρόνιος (Εὐδοκράτιδος), μητρ. Ταμεῖον Ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως // *ЕФ.* 1948. Т. 47. Σ. 25); общий канон апостолам О., Архиппу, Филимону и Апфию (пам. 24 нояб.) с именем автора (*Георгий*, еп. Никомидийский) в акростихе богородичнов 1-го гласа, ирмос: 'Ωδὴν ἐπινίκιον (П'к'ень пов'к'нио:), нач.: Τοῦ Παύλου συμμέτοχος (Павлов сопричастник) со 2-й песнью (Таμεῖον. Σ. 103).

Е. Е. Макаров

Иконография. В греч. руководстве для иконописцев — Ерминии иером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730–1733) — в разд. «Как изображаются страдания мучеников каждого месяца всего года» под 15 февр. отмечено, что О. «скончался, когда ему раздробили бед-



Ап. Онисим.
Роспись нартекса кафедрального
Печской Патриархии.
1561 г.

Фото: BLAGO UFNd, USA/Serbia

ра» (Ерминия ДФ. § 22. С. 208). В части Ерминии (§ 7), содержащей список 70 апостолов с описанием внешнего вида каждого, апостол с именем Онисим отсутствует. В рус. иконописных подлинниках описание О. включено под 15 февр. в Софийский список подлинника Новгородской редакции (кон. XVI в.). Его рекомендовано писать «аки Фрола», т. е. по подобию мч. Флора Илирийского (пам. 18 авг.) — средовеком, с небольшой бородой; в одежде подчеркивается наличие поверх хитона и гиматия («риза вохра с белилы, исподь лазорь») омофора — характерного для иконографии апостолов атрибута епископского служения (Иконописный подлинник Новгородской редакции по Софийскому списку кон. XVI в. М., 1873. С. 73). В подлиннике сводной редакции XVIII в. из собрания С. Т. Большакова в описание под тем же днем добавлены отдельные указания конкретного характера: упомянуто Евангелие в руке — образ христ. учения, дана характеристика жеста («правой благословляе»), а также уточнено, что он «рус аки Флор» и «ноги босы» (*Большаков.* Подлинник иконописный. С. 73). Другое описание облика О. предложено под 15 февр. в подлиннике XVIII в. палехской редакции. Апостол имеет иную возрастную характеристику: «...подобием стар, брада невелика, власы просты, риза апостольская вохряная, исподняя лазоревая, в омофоре и Евангелие, ноги босы, в сандалиях» (*Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 271). В тот же подлинник под 4 янв. — в день празднования Собора 70 апостолов — помещены простран-ные описания каждого из них, как пра-



вило, дублирующие информацию, к-рая расположена под отдельными днями празднования. В общем списке О. идет 19-м, к тексту, соответствующему дню памяти, добавлен отсутствующий в 1-м случае вариант уподобления облика апостола: «...брада невелика аки у Моисея пророка» (Там же. С. 235). В лицевой части Строгановского иконописного подлинника (1-я четв. XVII в.) представлен единоличный ростовой образ апостола в иконографии, близкой к тексту в Софийском списке: Евангелия в левой руке нет, правая поднята на уровне груди, ладонь развернута вовне (см.: Строгановский подлинник. 31 дек.). Составитель руководства для иконописцев (1910) акад. В. Д. Фартусов при описании внешности О. воспользовался сведениями из подлинника Палехской редакции, но при этом увеличил возраст апостола, назвав его «глубоким старцем», и вместо хитона и гиматия указал фелонь. Фартусов также рекомендовал писать О. с «хартией» в руке и предложил 2 варианта текста — покаянного и исповеднического толка (Фартусов. Руководство к писанию икон. С. 133).

Иконография апостола включает 2 вида изображений: сцену мучения и единоличный образ (в рост или по пояс). Одной из ранних является миниатюра в Минологии имп. Василия II (Vat. gr. 1613. P. 401, 1-я четв. XI в.), на к-рой О. забивают палками 2 палача; из одежд святого — лишь перевязь на бедрах, О. опрокинут на землю, из его ног, на к-рые обрушивают удары мучители, льется кровь. Подобным образом О. представлен на миниатюре еще одного рукописного Минология (ГИМ. Греч. № 376 (Син. греч. № 183). Л. 68 об., 2-я четв. XI в.), а также в настенной минее в росписи ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино, Македония (1317/18). Ошибочное изображение мучения святого — через посещение мечом (палач держит меч на уровне корпуса поставленного на колени святого) — находится на фреске в притворе собора Св. Троицы мон-ря Козия, Румыния (между 1390 и 1391), в минейном цикле на февр. Единоличные образы О. включены в состав Мипей в греко-груз. рукописи (т. н. Афонская книга образцов — РНБ. О. I. 58. Л. 100, кон. XV в.) — в рост, а также в росписи ц. свт. Николая в Пелиново, Черногория (1717–1718), — погрудно.

На рус. минейных иконах на февр. изображение О.-средовека соответствует описанию в Софийском списке подлинника Новгородской редакции (напр., на иконах нач. XVII в., ЦАК МДА, кон. XVI в., ВГИАХМЗ). В поздних станковых циклах, напр. в созданных под влиянием западноевроп. искусства барокко (что отразилось на сложной постановке фигуры святого и на трактовке складок одежд) святцах гравера Г. П. Тепчегор-

ского, сохраняются основные черты образа О. — средовека в хитоне и гиматии, но без омофора, с Евангелием в руке; указание подлинника писать его босым воспринято буквально — он без сандалий.

В получившем распространение в XVII в. изображении Собора 70 апостолов образ О. обычно представлен в левой группе апостолов: напр. на иконах «Спас Вседержитель, с апостольскими страстями» (1652, ц. Воскресения на Девре, Кострома), «Апостольская проповедь» из ц. прор. Илии в Ярославле (1660–1662, ЯИАМЗ), «Апостольские проповеди и страсти» из Прокопиевского собора в Вел. Устюге (1668, ВУИАХМЗ), на псковской иконе «Апостольские проповеди и страсти» (кон. XVII в., собрание К. В. Воронина), «Распятие с апостольскими страстями» из Успенского собора Московского Кремля (иконописец Федор Рожнов; 1700, ГММК).

Лит.: *Мижовић*. Менолог. С. 275, 356, 385; Возрожденные шедевры Рус. Севера. М., 1998. С. 63. Кат. 140; *Евсеева*. Афонская книга. С. 277; *Ермакова, Хромов*. Рус. гравюра. С. 48. Кат. 34.6; Костромская икона. 2004. С. 509. Кат. № 77.

Э. В. Ш.

ОНИСИМ [греч. Ὀνήσιμος] (III–IV вв.?), прп., исп. (?) Магнисийский, чудотворец (пам. 14 июля). Пространное греч. Житие О. (ВНГ, N 2324) сохранилось в единственной рукописи — Ратм. N 185 (XI в.), в которой текст обрывается на середине, однако дальнейшее содержание восстанавливается из точного древнеболг. перевода, сохранившегося в целом ряде рус. рукописей XVI–XVII вв., что, возможно, свидетельствует о популярности этого текста в слав. среде.

Согласно Житию, бездетные супруги-язычники дали обет обратиться в христианство, если Бог пошлет им ребенка; когда О. появился на свет, его отец и мать приняли крещение. В 8-летнем возрасте мальчик бежал из отчего дома и поступил в мон-рь около Эфеса, где подвизалось очень много монахов. Его безутешные родители, бывшие не в силах разыскать сына, ослепли от горя. Через 15 лет, с началом гонений на христиан, которые в Житии относятся ко времени правления имп. Диоклетиана (нач. IV в.), О. вернулся в отчий дом. Родители не узнали О., а он уверил их, что их сын жив, и перед уходом оставил записку, в которой говорилось, что он и есть их сын.

Вторая половина Жития, сохранившаяся лишь в слав. переводе, описывает чудеса О.: подвижник

изгонял бесов из мн. людей, в частности из комита Магнисии Александра (как историческое лицо не установлен); переходил реку по водам; излечивал водянку, слепоту и др. болезни; останавливал наводнение, нашествие саранчи на поля и каракаптиц в водах р. Герм (ныне Гедиз). По указанию ангела О. привез родителей в Магнисию, вернул им зрение и даровал способность врачевать одновременным наложением рук. Еп. Папий (в епископских списках не зафиксирован) поставил О. во пресвитера, несмотря на его возражения. Через 10 лет, во время голода, святой кормил множество людей при своей церкви. Однажды он избавил женщину от 7 злых духов — они являлись ей в виде жен. существ с горящими черными глазами и птичьими лапами, отнимая у нее еду и мучая ее. Эти существа внушали ей, что они — небесные светила, но святой возразил, что они клеветают на Божие мироздание, и изгнал их. Земледелец Феотим из дер. Аскондия (не поддается идентификации), растратив зерно, обратился в бегство, но О. догнал его и вернул, амбар же земледельца чудесным образом наполнился. Святой скончался на руках у еп. Папия и был похоронен в часовне Кохлиас (не идентифицируется).

События 2-й части Жития происходят в Магнесии-ад-Сипил (Магнесии, ныне Маниса, Турция) и в долине р. Герм. Важную роль в Житии играет город, именуемый в слав. тексте Астохия или Статохия, за этим именем угадывается Та-Тейхе, он же Неон-Тихос (ныне Яшыккёй у горы Думанлы — *Mendes A. S. Neon Teikos (Yanik Koy, Turquia): Una Ciutat Grega arcaica de la costa Eolica de l'Asia Menor // Ex novo: Rev. d'istoria i humanitats. 2005. N 2. P. 11–24*). О. выстроил здесь церковь с нестандартным завершением, вид к-рого предначертал преподобному ангел; между тем с нач. X в. Та-Тейхе фигурировал под названием «Архангел» (*Darrouzès. Notitiae. N 78, 286*), не исключено, что название дано как раз в честь этого нового собора.

Житие О. переполнено анахронизмами и нестыковками: напр., действие отнесено к эпохе Диоклетиановых гонений и массовых обращений в христианство, однако О. подвизается в монастыре, имеющем огромное количество насельников (700–850 чел.). Согласно Житию, преподобный род. в Палестине,



однако все чудеса совершил в Лидии, на западе М. Азии; кроме того, название его родной деревни — Карина — зафиксировано не в Палестине, а именно в Лидии (*Ahrweiler H. L. L'histoire et la géographie de la région de Smyrne, entre les deux occupations turques (1081–1317) particulièrement aux XIII^e siècle // ТМ. 1965. Vol. 1. P. 69, fn. 363*). В слав. версии Житие названо Мученичеством, однако никаких признаков ни мученичества, ни исповедничества текст не содержит. Видимо, в образе О. слились черты неск. святых; окончательный текст Жития был составлен в IX в.

Синаксарные Жития О. имеются в Минологии Василия II (PG. 117. Col. 540–541), в Синаксаре К-польской ц. (SynCP. Col. 820 — под 14 июля. Col. 817 — под 13 июля. Col. 829 — под 18 июля) и в арм. Синаксаре Тер-Израэла (*Le Synaxaire armenien de Ter Israel / Ed. G. Bayan. P., 1910. Vol. 1. P. 452–454. (PO; T. 5. Fasc. 3)*). Память О. в Армянской Церкви отмечается 28 авг.

Память О. и посвященное ему двустиишие содержатся в слав. стишном Прологе XIV в. (*Петков, Спасова. Стиш. Пролог. 2013. Т. 10. С. 72–73*), где он назван преподобным. В ВМЧ О. также упомянут как преподобный «от Кесарии Палестинской» (*Иосиф, архим. Оглавление ВМЧ. Стб. 311*). В совр. календаре РПЦ именуется преподобным и исповедником. Ист.: *ActaSS. Iul. T. 3. Col. 647: Νικόδημος, Συναξαριστής. Т. 6. Σ. 65–66.*

Лит.: *Janin R. Onesimo il Taumaturgo // BiblSS. Vol. 9. P. 1182–1183; Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 365; Макаp. Симон. Синаксарь. Т. 6. С. 188; Ivanov S. A. A Unique Specimen of Mid-Byzantine Lydian Hagiography: The Life of Onesimus the Wonder-Worker // AnBoll (в печати).*

С. А. Иванов

Гимнография. Память О. отмечается в *Типиконе Великой церкви*, отражающем особенности кафедрального богослужения К-поля IX–XI вв., под 14 июля без богослужебного последования (*Mateos. Turicon. T. 1. P. 338*). По рукописям XI в. (напр., *Sinait. gr. 624*) известен канон О. авторства гимнографа Иосифа с акростихом Μέλπο, μάκαρ, σου τὸν βίον τὸν φωσφόρον. Ἰωσήφ (Воспеваю, блаженне, твою жизнь светноносную. Иосифов) 4-го гласа, ирмос: Ἀσσοῦαί σοι, Κύριε (Воспою тебе, гди); нач.: Μέλποντα τὸν βίον σου (Воспевающего жизнь твою) (Таpεῖον. Σ. 245). В более поздних литургических источниках — Типиконах студийской традиции, рукописных и печатных редакциях *Иерусалимского устава* и совр. богослужебных книгах — указания на др. гимнографию О. отсутствуют.

ОНИСИМ (XIII–XVI вв.?), прп. (пам. 21 июля, 4 окт., 28 сент. — в Собо́ре Киево-Печерских преподобных отцов, в Ближних пещерах почивающих, в Неделю 2-ю Великого поста — в Собо́ре всех Киево-Печерских преподобных отцов и в Собо́ре Всех святых, в Малой России просиявших), Киево-Печерский, затвор-



Прп. Онисим Затворник.
Фрагмент иконы
«Собор Киево-Печерских святых».
1-я треть XIX в. (КБМЗ)

ник. Время жизни преподобного достоверно неизвестно (указание на XII–XIII вв., встречающееся в некоторых агиографических справочниках, следует признать необоснованным). О. не упоминается в комплексе ранних источников, повествующих о Киево-Печерском мон-ре (см. *Киево-Печерская лавра*) и о его населенниках до 30-х гг. XIII в., — в Житии прп. Феодосия Печерского, *Киево-Печерском патерике*, «Повести временных лет», киевском летописном своде кон. XII — нач. XIII в. (см. *Летописание*).

Мощи О. открыто почивают в Ближних пещерах Киево-Печерской лавры. В 1684–1690 гг., при киево-печерском архим. *Варлааме (Ясинском)*; вполн. митрополит Киевский), было установлено празднование преподобным отцам Ближних пещер в 1-ю субботу по отдании праздника Воздвижения Креста Господня, тогда же была составлена служба Собо́ру; с 1886 г. по благословиению митр. Киевского *Платона (Гордецкого)* празднование Собо́ру совершается 28 сент.

Общecerковное почитание святого установлено указами Синода от 1762, 1775 и 1784 гг., согласно к-рым было разрешено печатать службы Печерским преподобным и вносить их имена (в т. ч. О.) в общecerков-

ные Месяцесловы; с 1843 г. совершается празднование Собо́ру Киево-Печерских преподобных отцов и Собо́ру Всех святых, в Малой России просиявших. Память О. в дореволюционный период чтили 15 февр.

Лит.: СИСПРЦ. 1836. С. 217; *Евгений (Болховитинов), митр. J.* Описание Киево-Печерской лавры. К., 1847³. С. 111; *Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 414; *Леонид (Кавелин).* Св. Русь. С. 20–21; Описание о российских святых. С. 25; *Димитрий (Самбикин).* Месяцеслов. Февр. С. 165; Сент. С. 160; *Сергий (Спаский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 294; Дива печер лаврских. К., 1997. С. 60, 125; *Филарет (Думлевский).* РСв. 2008. С. 528; *Карпов А. Ю.* Онисим // *Он же.* Рус. Церковь X–XIII вв.: Биограф. словарь. М., 2016. С. 345.

М. В. П.

Иконография. Сведения об облике О. представлены в Строгановском толковом иконописном подлиннике кон. XVIII в., где содержатся описания Собо́ра Киево-Печерских святых (имена 130 преподобных, все без указания дней памяти): «Сед, брада Сергиева (прп. Сергия Радонежского. — *Авт.*), на главе кавтырь или клабук черной, риза преподобническая, испод вохра, руже у сердца сложены вместе» (БАН. Строг. № 66. Л. 311 об. — «правая страна», 19-й, назван пустынноиком; то же в т. н. Клинцовском подлиннике — РНБ. Тит. № 4765, кон. XVIII в.). Согласно этому, зафиксированному в подлиннике варианту «сборной» иконографии Киево-Печерских чудотворцев, фигура О. находится в левой группе святых, почивающих в Ближних пещерах, к-рую возглавляет прп. Антоний Печерский, и замыкает «пятерицу» с образами преподобных (Сисоя Затворника, Феодана Постника, Нестора Летописца (диакона) и Анастасия Затворника) в 7-м ряду снизу. Такое местоположение О. остается действительным для всех традиц. станковых композиций Собо́ра Киево-Печерских святых, в т. ч. для самых ранних гравюр с этим изображением — кон. XVII в. (грубой работы, на нижнем поле следы счищенных надписей) и 1-й пол. XVIII в. (без монограммы гравера) (*Ровинский.* Народные картинки. Кн. 3. С. 623. № 1506, 1507). В составе «пятерицы» святых, куда входит образ О., могут быть различия (напр., Симон Затворник (см.: Там же. С. 622) вместо Сисоя Затворника). Характерной чертой образа О. является максимальный разворот его фигуры, к-рая представлена в профиль и обращена вправо, к центру; голова покрыта куколом, взор направлен вверх. К памятникам, воспроизводящим данный вариант иконографии, относится ряд гравюр (почаевского мастера 2-й пол. XVIII в. Иосифа Гочемского (Там же. С. 621. № 1505); Мартина Нехорошевского, сер. XVIII в. (Там же. № 1509); Иоанна Кончаковского, 1771 (1774?) (Там же. № 1510); Герасима Проценко, 1821 (Там

же. С. 623. № 1511) и мн. др. (Там же. № 1512–1518; Кн. 4. С. 761. № 1505а; С. 761–763. № 1517)); икон (напр., из Киево-Печерской лавры, 2-я пол. XVIII в., НКПИКЗ; из мастерской Киево-Печерской лавры, сер. XIX в., Троицкий собор Успенского жен. мон-ря в Александрове; иконописца из посада Клиницы Суражского у. Черниговской губ. (ныне город в Брянской обл.), 2-я пол. XIX в., собрание Ф. Р. Комарова, и мн. др.); литографий (напр., 1893 г., ГЛМ; на хромолитографии кон. XIX — нач. XX в., Почаевская Успенская лавра) и мн. др. В большинстве случаев в нимбе при имени содержится указание на пустынножизненный подвиг святого, как, напр., на иконе 1-й трети XIX в. (КБМЗ): «П. Онисимъ Пустын.».

Изображение О., соответствующее канонам визант. и др. живописи, в XX в. вошло в масштабную соборную композицию «Все святые, в земле Русской просиявшие», разработанную мон. Иулианией (Соколовой) под рук. свт. Афанасия (Сахарова) в 30–50-х гг. XX в. (иконы из ТСЛ, СДМ), — в группе чудотворцев Ближних пещер. Его образ представлен и на восходящих к этой композиции иконах кон. XX — нач. XXI в. Образ святого вошел и в лицевые святцы рус. святых (1959–1962, частное собрание), созданные также мон. Иулианией по просьбе свт. Афанасия (Сахарова): О. показан со средней длины окладистой бородой, в куколе, лицо аскетичное, со впалыми щеками.

Лит.: Иркутские иконы: Кат. / ИркОХМ; сост.: Т. А. Крючкова. М., 1991. С. 62. Кат. 28; *Маркелова*. Святые Др. Руси. Т. 2. № 378. С. 187; *Алдошина Н. Е.* Благословенный труд. М., 2001. С. 231–239; Правосл. икона России, Украины, Беларуси: Кат. выст. М., 2008. С. 116–117.

Э. В. Ш.

ОНИСИМ (Анисим) († не ранее 1353, Троице-Сергиев мон-рь), прп., Радонежский, диакон (пам. 14 июня, 23 мая — в Соборе Ростово-Ярославских святых, 6 июля — в Соборе Радонежских святых). Основным источником биографических сведений об О. является Житие прп. Сергия Радонежского в редакции прп. Епифания Премудрого (ок. 1418–1419), в к-ром О. указан как один из родственников прп. Сергия Радонежского. Как сообщается в Житии, О. являлся дядей прп. Кирилла и отцом прп. Елисея Радонежского, также диакона Троице-Сергиевой обители. Учитывая время жизни О., можно полагать, что он был младшим братом схим. Иринарха, отца прп. Кирилла Радонежского (*Кузьмин*. На пути в Москву. 2014. С. 215, 219).

По-видимому, О. был наречен в честь ап. *Онисима*, ученика ап. *Пав-*



Прп. Онисим Радонежский.
Фрагмент иконы
«Собор св. учеников
прп. Сергия Радонежского».
1881–1882 гг.

Иконописец М. А. Рогожкин
(Успенский собор ТСЛ)

ла, т. к. дни памяти О. и ап. Онисима (15 февр.) ранее совпадали (ср.: *Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. № 554. С. 142; *Кириченко Л. А., Николаева С. В.* Кормовая книга Троице-Сергиева мон-ря 1674 г.: Исслед. и публ. М., 2008. С. 174. Л. 155 об.). Ростовский боярин по происхождению, О. был местным землевладельцем. В 1629–1631 гг. в распоряжении в 30 км к юго-востоку от Ростова, в верховьях р. Ухтома, в Назорном стане Ростовского у. упоминается пустошь Анисимово. В те же годы в Раменском стане Ростовского у. известна еще одна пустошь Анисимово (Писцовые мат-лы Ростовского у. XVII в.: 1629–1631 гг. / Сост.: В. А. Кадик. М., 2012. С. 69. № 45(14)). Эти владения можно связывать с деятельностью О. (*Стрельников*. 2009. С. 119–120). Близость владений О. и земель Тормосовых, упоминаемых в Житии прп. Сергия (в Назорном стане находилось и с. Тормосово с ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы — Писцовые материалы Ростовского у. XVII в. М., 2012. № 215(214). С. 456. Л. 1163 об.— 1164; *Городилиц*. 2002. С. 87; *Стрельников*. 2009. С. 120), позволяет предполагать, что между ними было близкое родство.

Между 1332 и 1334 гг. вместе с семьями преподобных *Кирилла и Марии* Радонежских, зятя прп. Кирилла, Дюдены, и братьев Тормосовых О. переселился из Ростова в Московское княжество, в г. Радонеж, где получил небольшую вотчину одновременно с др. переселенцем из Ростовского княжества, буд. московским тысяцким Протасием. В редакциях Жития прп. Сергия

2-й трети XV в. *Пахомия Логофета* эти сведения об О. были сокращены (Там же. С. 347, 382).

Из текста Жития прп. Сергия в редакции прп. Епифания Премудрого можно сделать вывод, что О. входил в число первых 12 монахов, к-рые находились в Троице-Сергиевом мон-ре за год до смерти его 1-го игумена — прп. *Митрофана* Радонежского († 1354). Возможно, как и в случае с прп. *Стефаном* Радонежским, О. мог постричься в монахи после смерти своей жены.

Характеризуя деятельность О., прп. Епифаний Премудрый дважды отметил, что в обители он исполнял должность диакона. Этот факт свидетельствует о том, что О. был грамотным человеком. Можно предполагать, что наряду с прп. Сергием и др. насельниками обители О. был в числе инициаторов приглашения из Хотьковского Покровского мон-ря игум. Митрофана для постоянного проживания в Троицком мон-ре. По данным архим. *Леонида (Кавелина)* (по-видимому, зафиксировавшего местное монастырское предание), О. похоронили на месте, на к-ром в 1422 г. поставили Троицкий собор (*Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 143).

О. почитался местно как родственник прп. Сергия и один из первых насельников Троице-Сергиева монастыря. В 20-х гг. XVI в. сведения прп. Епифания Премудрого об О. попали в статью 1392 г. общерусского свода — Никоновскую летопись, составленную по повелению митр. Московского *Даниила* Рязанца (ПСРЛ. Т. 11. С. 129, 135). По крайней мере с нач. XVII в. (очевидно, по окончании Смутного времени) «диакона Анисима» стали почитать на службе в патриаршем московском Новинском в честь Введения Пресв. Богородицы во храм муж. мон-ре на Пресне. Он был записан в синодик этой обители в ст. «Род Сергия, чудотворца Радонежского», к-рая в 1716 г. была переписана из рукописи 1646 г. (РГБ ОР. Ф. 173/IV. Собр. «прочие» б-ки МДА. № 96. Л. 40). Источником сведений о членах семьи прп. Сергия стал не список одной из редакций их родового помянника из синодиков Троице-Сергиева мон-ря, а непосредственно один из списков Жития прп. Сергия. В поздней традиции О. предстает как один из его учеников. Однако в силу возраста О.

и степени его родства с прп. Сергием это было невозможно.

В кон. XVII–XIX в. О. продолжал почитаться местно в Троице-Сергиевом мон-ре и в связанных с ним обителях (Описание о российских святых. С. 79; *Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 142). Из-за неверного прочтения текста Жития прп. Сергия О. иногда ошибочно почитался не как 1-й троицкий диакон, а как привратник («вратарь»).

Канонизация О. подтверждена включением его имени в Собор Ростово-Ярославских святых, празднование к-рому установлено 10 марта 1964 г. по решению патриарха Московского и всея Руси *Алексия I (Симанского)*, а также в Собор Радонежских святых, установленный в 1981 г. по инициативе наместника Троице-Сергиевой лавры архим. *Иеронима (Зиновьева)* и по благословению, полученному 10 июля 1981 г. от патриарха Московского и всея Руси Пимена (Извекова).

Ист.: ПСРЛ. Т. 11. С. 129, 135; *Клосс Б. М.* Избр. труды. М., 1998. Т. 1. С. 304, 321.

Лит.: *Горский А. В., прот.* Ист. описание Св. Троицкой Сергиевой лавры. М., 1882. Серг. П., 1910, 1996^р. С. 63; *Никон (Рождественский)*, архим. Житие и подвиги прп. и богоносного отца нашего Сергия, игум. Радонежского и всея России чудотворца. Серг. П., 1904⁵. С. 27, 63; *Kovalevsky P.* Saint Serge et la spiritualité russe. Bourge, 1958 (по указателю); *Евлогий (Смирнов)*, архим. Собор Радонежских Святых — престольный праздник Сергиевой Лавры // ЖМП. 1981. № 10. С. 17–19; *Городилин С. В.* Ростовское боярство в 1-й трети XIV в. // ИКРЗ, 2001 г. Ростов, 2002. С. 94–98; *Кузьмин А. В.* Генеалогия и поминание предшественников рода Сергия Радонежского в XIV–XIX вв.: (По данным древнерус. синодиков) // Честному и грозному Ивану Васильевичу: К 70-летию И. В. Лёвочкина: Сб. ст. М., 2004. С. 35–46; *он же.* На пути в Москву: Очерки генеалогии военно-служилой знати Сев.-Вост. Руси в XIII — сер. XV в. М., 2014. Т. 1. С. 214–219; *он же.* Судьба прижизненная и посмертная: Участь родственников прп. Сергия Радонежского в XIV — 1-й пол. XVI в. // Родина. 2014. № 5. С. 77–81; *Стрельников С. В.* Землевладение в Ростовском крае в XIV — 1-й трети XVII в. М.; СПб., 2009. С. 119–120; *Голубинский Е. Е.* Прп. Сергий Радонежский и созданная им Троицкая обитель: Жизнеописание прп. Сергия; Путев. по Лавре. Серг. П., 2012. С. 71, 440. Примеч. 99.

А. В. Кузьмин

Иконография. Редкие памятники с образом О. свидетельствуют о его почитании в числе сподвижников и учеников прп. Сергия Радонежского. Особенности внешности О. типичны для изображения «вельможи» (до пострига) или преподобного, персональные черты отсутствуют. Однако в нек-рых поздних иконописных подлинниках под 10 окт. приводится описание облика Радонеж-

ского святого с характерной формой бороды: «Сед, брада пошире Николы, раздвоилась, ризы преподобническия» (БАН. Строг. № 66. Л. 155 об.; кон. XVIII в., в отдельном перечне); «Сед, брада пошире Николы Радонежскаго, риза преподобническаая» (РНБ. Погод. № 1931. Л. 45 об.; 20-е гг. XIX в.).

В цикле миниатюр Лицевого летописного свода 70-х гг. XVI в. во 2-м Остермановском томе (БАН. 31.7.30-2. Л. 382 об.–383, 399 об.) есть композиции, иллюстрирующие текст с упоминанием имени О. в «Повести о прп. Сергии» (в сокращенной редакции). На 2 миниатюрах представлено переселение прп. Кирилла (отца прп. Сергия) «со всем домом своим и со всем родом своим» (в т. ч. с О.) из Ростова в Радонеж. В группах переселенцев, различающихся возрастом и цветом одежды, образ О. не опознаётся. В др. композиции изображены труды прп. Сергия и монахов обители (без указания имен) на разных послушаниях (в текстовом комментарии упом. О.). В лицевом троичном списке Жития прп. Сергия Радонежского 80-х — нач. 90-х гг. XVI в. (РГБ ОР. Ф. 304/III. № 21. Л. 54 об.–55, 93–93 об.) в тех же по сюжету миниатюрах и др. сценах среди братии обители образ О. также не выделен.

Наиболее раннее изображение О. в иконописи известно на иконе «Прп. Сергий Радонежский, с учениками» посл. трети XVII в. из ризницы Троице-Сергиева мон-ря (вклад кнг. Анны Шереметевой, СПГИАХМЗ). Образ святого в молитвенной позе помещен в среднем регистре справа, между преподобными Макарием и Никифором Боровским. У О. средней величины борода с проседью и короткие выщипанные волосы (лик частично утрачен), куколь лежит на плечах; надпись на пластине оклада: «Прп(д)бны(и) аниси(м)». В 1881–1882 гг. московский иконописец М. А. Рогожкин создал многофигурные иконы «Собор св. учеников прп. Сергия Радонежского», расположенные на вост. грани сев.-вост. столпа и на зап. грани юго-зап. столпа в Успенском соборе ТСЛ (2-й образ сходен по рисунку фигур предстоящих с иконой «Обитель Живоначальные Троицы в лицах, написан преподобный чудотворец Сергей со ученики», не ранее кон. XVII в., в нач. XX в. находившейся в притворе Троицкого собора ТСЛ (местонахождение неизв.)). О. написан в правой группе святых (на одной иконе — в начале верхнего ряда, возле образа Св. Троицы, на другой — во 2-м сверху ряду), с непокрытой головой, густые короткие волосы крупными кудрями обрамляют лик, небольшая русая борода почти без проседи; в нимбе надпись: «св. пр. Внисімъ».

В 1891 г. в московской мастерской М. Т. Соловьёва «в память 500-летия блаженной кончины» прп. Сергия была отпечатана хромолитография с клейма-



Прп. Онисим Радонежский. Роспись ц. Явления Божией Матери прп. Сергию Радонежскому (Михеевской) в Троице-Сергиевой лавре. 1842 г. (?), поновления — 1871, 1947 гг.

ми его жития, видом лавры и Собором Радонежских чудотворцев в среднике (ГИМ, РГБ — экзemplар 1894 г.). О. изображен в левой части композиции, стоящим в 1-м ряду 2-м от края, на нем ряса и схима, голова не покрыта, широкая окладистая борода внизу раздвоена (под № 3, подпись внизу листа: «Онисимъ, бывшій привратникомъ»).

В монументальных циклах изображений учеников прп. Сергия Радонежского в храмах ТСЛ образ О. встречается, в частности, в росписи ц. прп. Сергия Радонежского (1845–1847, поновления и реставрации — 1883, 1948, 1966): на одном из сев. оконных откосов трапезной палаты святой представлен в рост, влоборота вправо к прп. Иакову Радонежскому. О. в простом темном монашеском одеянии, в его руках раскрытая книга, волосы разделены на прямой пробор, в короткой округлой бороде значительная проседь; надпись: «ПРЕП(Д) ОНИСИМЪ ДИАКОНЪ». В стенописи ц. Явления Божией Матери прп. Сергию Радонежскому (Михеевской) (1842?; выполнена при свт. Филарете (Дроздове), митр. Московском, и наместнике прп. Антонии (Медведеве), вероятно, мастерами Троице-Сергиевой лавры; поновления — 1871, 1947) ростовой образ О. расположен на зап. откосе ниши на юж. стене, рядом с прп. Симоном, архим. Смоленским, напротив прп. Никифора Боровского. О. — старец с раздвоенной недлинной седой бородой и волосами до плеч, разделенными на прямой пробор, одет в ко-

ричеватую рясу и черную мантию, руки немного разведены в стороны; в надписи именуется диаконом.

В 70-х гг. XIX в. в сев.-зап. части храма Христа Спасителя была исполнена монументальная композиция «Построение Свято-Троицкой лавры прп. Сергием» (худож. И. М. Прянишников; в 1999 творчески воссоздана на основе эскиза из ГРМ бригадой под рук. С. Н. Репина) с образами Радонежских чудотворцев, и в их числе О. В XX в. написана надвратная монументальная композиция с Собором Радонежских святых при выходе из ТСЛ (раскрыта и отреставрирована в 2014). О. и рядом с ним прп. Елисей (надписи с именами святых полностью восстановлены) изображены седобородыми старцами в полном схимническом облачении, с покрытой куколем головой; они предстоят в небольшом поклоне крайними слева в группе святых.

В совр. иконописи образ О. известен в 2 композициях: «Собор Ростовских святых» (дипломная работа в иконописной школе при МДА — 2006, А. Полещук, Варницкий Троицкий мон-рь в Ростове; О. изображен в островежном куколе рядом с прп. Елисеем Радонежским) и «Собор Радонежских святых» (2013, выпускница иконописной школы при МДА Е. Комарова, притвор Троицкого собора ТСЛ; О. с непокрытой головой справа, за спиной прп. Никона).

Лит.: *Никон (Рождественский), архим.* Житие и подвиги прп. и богоносного отца нашего Сергия, игум. Радонежского и всея России чудотворца. Серг. П., 1904². Ил. к с. 215; *Мостовский М. С.* Храм Христа Спасителя / [Сост. заключ. ч.: Б. Споров]. М., 1996⁶. С. 83; *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 2. С. 188; Храм Христа Спасителя: Участие петербургских художников в воссоздании живописного убранства храма / Сост.: Н. С. Кутейникова, С. Н. Репин. СПб., 2000. С. 106–107, 133; Лицевой летописный свод: Факс. изд. ркп. XVI в. М., 2006–2007. Кн. 7; Житие прп. и богоносного отца нашего игум. Сергия, чудотворца, написанное премудрейшим Епифанием: Факс. изд. [Серг. П.], 2010. 2 т.; *Голубинский Е. Е.* Прп. Сергей Радонежский и созданная им Троицкая лавра: Жизнеописание прп. Сергия; Путев. по Лавре. Серг. П., 2012. С. 169; Прп. Сергей Радонежский и образ Св. Троицы в древнерус. искусстве: Кат. выст. / Сост.: Г. В. Попов, Н. И. Комашко. М., 2013. С. 64–65. Кат. 17; *Армеева Л. А.* Иконописная школа в Троице-Сергиевой лавре: История и современность. М., 2014. С. [173, 196]; Лицевой летописный свод XVI в.: Рус. летописная история. М., 2014. Кн. 11: 1393–1402 гг.; Обитель прп. Сергия: Кат. выст. / ГИМ. М., 2014. С. 338–339. Кат. 444; Прп. Сергей Радонежский: Образ простоты, правды, святости: Иконография XV — нач. XX в.: Альбом-кат. М., 2014. С. 264, 393. Кат. 53, 129.

Я. Э. З.

ОНИСИМ (Пылаев Михаил Владимирович; 5.09.1876, дер. Марково (по др. сведениям, Куйский Никольский погост) Белозерского у. Новго-

родской губ. — 27.02.1938, Архангельск), сщмч. (пам. 14 февр., в Соборе Тульских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), еп. Тульский. Из семьи диакона Никольской Куйской ц. По окончании по 1-му разряду Новгородской ДС определен 5 окт. 1896 г. псаломщиком к Георгиевскому собору Новогеоргиевской крепости (ныне Модлин, Польша), в нач. 1898 г. перемещен к Христо-Рождественскому крепостному собору Двинска (ныне Даугавпилс, Латвия) с назначением учителем двинской крепостной церковнопедagogической школы. Осенью 1899 г. переведен псаломщиком к военному крепостному собору во имя арх. Михаила в Карсе (ныне



Сщмч. Онисим (Пылаев), еп. Тульский. Фотография. 30-е гг. XX в.

в Турции), исполнял обязанности преподавателя местной церковно-приходской школы. 6 авг. 1903 г. рукоположен во иерея и назначен полковым священником 4-го Стрелкового полка 1-й Стрелковой бригады, дислоцированной в г. Плоцке (ныне Польша). Во время русско-япон. войны 1904–1905 гг. вместе с полком находился в Маньчжурии с 28 окт. 1904 по 4 окт. 1905 г. 20 июля 1905 г. назначен благочинным 1-й Стрелковой дивизии. За заслуги во время войны был награжден орденами св. Анны 3-й степени (4 апр. 1905) и 2-й степени с мечами (8 апр. 1905). Не скрывал от начальства своих взглядов, что смысл и цели этой войны народу непонятны и уже поэтому последствия ее могут оказаться тяжелыми для страны.

В 1906 г. стал полковым священником 37-го Екатеринбургского пехотного полка, дислоцированного

в Лодзи (ныне Польша). С 1907 г. в связи с перемещением полка в Н. Новгород продолжал там службу полковым священником. Во время первой мировой войны как полковой священник 37-го Екатеринбургского полка с авг. 1914 по янв. 1918 г. принимал участие в боевых действиях на Юго-Западном фронте. Был награжден орденом св. кн. Владимира 4-й степени с мечами (5 февр. 1915), наперсным крестом на Георгиевской ленте. С 9 июня 1916 г. исполнял обязанности благочинного 10-й пехотной дивизии. Определением Синода от 29 июля — 24 авг. 1916 г. возведен в сан протоиерея. 15 марта 1918 г. уволен с военной службы в связи с ликвидацией советскими властями должностей военных священников. Вернулся в Н. Новгород и в авг. 1918 г. был мобилизован в Красную Армию. Служил письмоводителем 1-й бригады, затем казначеем 11-й Нижегородской стрелковой дивизии. После того как в кон. 1918 г. Нижегородская дивизия была разгромлена на Южном фронте в боях с донскими казаками, занимал адм. должности в Сводной (в дальнейшем Петроградской) стрелковой дивизии, с апр. 1919 г. действовавшей под Псковом и Петроградом. В авг. 1919 г. направлен в Н. Новгород как председатель комиссии по ликвидации дел Нижегородской дивизии. По окончании этой работы назначен начальником распределительной части (управляющим делами) Нижегородского губернского военного управления, затем работал там же делопроизводителем. Оставил должность и вернулся к иерейскому служению, когда приходский совет храма Троицы Живоначальной на В. Посаде Н. Новгорода предложил ему занять место скончавшегося настоятеля. 15 нояб. 1921 г. уволен из губ. военного управления и 10 дек. того же года утвержден Нижегородским архиеп. *Евдокимом (Мещерским)* настоятелем Троицкого Верхнепосадского храма.

Остался в канонической Церкви после того, как в июне 1922 г. архиеп. Евдоким признал обновленческое *Высшее церковное управление*; активно боролся с обновленчеством. В кон. 1924 — нач. 1925 г. на его квартире проходили собрания священнослужителей и имевших духовное образование мирян, организованные для изучения вопросов апологетики, поскольку возникла необходимость



давать достойные ответы на диспутах с атеистическими агитаторами. Неск. таких собраний посетил Нижегородский митр. *Сергий (Страгородский)*; вполн. патриарх Московский и всея Руси). Участники встреч договорились, что каждый из них должен будет подготовить лекцию на определенную тему и зачитать ее собравшимся. Митр. Сергий высказался за то, чтобы на основе читаемых участниками встреч лекций были устроены курсы для духовенства. Местному отделу ОГПУ уже в кон. дек. 1924 г. стало известно, что «организован кружок духовенства, имеющий своей целью изучение апологетической литературы на предмет опровержения состоятельности марксизма как учения и борьбы с атеизмом»; за участниками собраний было установлено наблюдение. Вечером 26 февр. 1925 г. все они были арестованы и заключены в тюрьму в Н. Новгороде. На допросе подследственные признали, что собирались и вели беседы на религ. темы без разрешения властей, но отвергли предъявленные им обвинения в создании контрреволюционной орг-ции. 27 марта 1925 г. все находившиеся под стражей по делу о религ. собраниях были освобождены под подписку о невыезде из Н. Новгорода на время продолжавшегося ОГПУ следствия.

1 марта 1926 г. заместитель патриаршего местоблюстителя Нижегородский митр. Сергий снял с прот. Михаила Пылаева церковное бракоблагословение из-за безвестного отсутствия супруги священника в течение 15 лет. 26 марта того же года он был пострижен митр. Сергием в монашество с именем Онисим, в честь св. апостола. 28 марта митр. Сергий возглавил хиротонию О. во епископа Краснобакинского (по с. Красные Баки, переданному в 1923 из Костромской в Нижегородскую губ.). О. стал викарием Нижегородской епархии. Между тем было закончено следствие по делу о собраниях нижегородского духовенства в 1924–1925 гг. В обвинительном заключении говорилось: «Священник Пылаев... виновен в том, что, являясь руководителем тихоновщины 1922 г. и поэтому пользуясь популярностью среди тихоновщины за свою стойкость и верность этому течению... организовал нелегальный кружок духовенства. На его квартире было устроено первое со-

брание кружка». 26 марта 1926 г. Особое совещание при Коллегии ОГПУ приговорило О. как «руководителя нелегального контрреволюционного кружка тихоновского духовенства» к высылке на 3 года за пределы Нижегородской губ. (также ему было запрещено проживание в 6 главных городах страны и прилегающих к ним местностях). 12 апр. постановление о высылке из Н. Новгорода было объявлено О. В качестве места жительства он избрал пос. Воткинск Сарапульского окр. Уральской обл. (ныне город в Удмуртии), в связи с чем 13 апр. 1926 г. митр. Сергий назначил его епископом Воткинским, викарием Сарапульской епархии.

Служение О. викарным архиереем в Предуралье пришлось на время происходивших там церковных нестроений. В этих сложных условиях новопоставленный епископ проявлял большое умение и такт для успешного преодоления разногласий между архиереями, священнослужителями и мирянами. Не случайно митр. Сергий в переписке с Сарапульским еп. *Алексием (Кузнецовым)*; вполн. архиепископ), укоряя его за тяжелый характер и споры с др. епископами, приводил для сравнения пример О., единственного викария еп. Алексия, с которым у того не возникало конфликтов (*Малых*. 2010. С. 65). Вскоре после прибытия в Воткинск, 20 апр. 1926 г., О. вернул через покаяние в каноническую Церковь клир Благовещенского собора, ранее уклонившийся по неведению в *григорианский раскол*. Больше года О. терпеливо решал проблему с занимавшим прежде Воткинскую кафедру еп. *Иоанном (Братолюбовым)*; вполн. архиепископ). Переведенный 9 апр. 1926 г. на Суздальскую кафедру, еп. Иоанн отказался подчиниться решению заместителя патриаршего местоблюстителя митр. Сергия, не признал О. Воткинским архиереем и продолжал служить в Николаевском соборе Воткинска как правящий епископ. 20 мая 1926 г. О. после тщетных уговоров, обращенных к еп. Иоанну и его сторонникам, запретил клир Никольского собора в священнослужении и объявил любые распоряжения еп. Иоанна по управлению викариатом незаконными и недействительными. В окт. 1926 г. еп. Иоанн примирился с О. и неск. раз сослужил ему в Никольском соборе. По просьбе еп. Иоанна О. обратился к митр. Сергию с ходатайством ос-

тавить того на покое в Воткинске. Бывш. сторонники еп. Иоанна, однако, не признавали О. своим епископом и пытались захватить воткинскую Преображенскую ц. Только в марте 1927 г. О. сумел вернуть их общину в каноническую Церковь, в результате чего прекратилась продолжавшаяся в Воткинске 2 года церковная смута. Весной и летом 1927 г. О. пришлось урегулировать вопрос о епархиальных границах, т. к. Ижевский еп. священноисп. *Виктор (Островидов)* включил в состав своей епархии неск. сельских приходов Воткинского викариатства. О. и Сарапульский еп. Алексей обратились к митр. Сергию с разъяснениями по этому вопросу. По решению митр. Сергия и Временного Синода от 5 авг. 1927 г. еп. Виктору было поставлено на вид, а спорные приходы возвращены под управление О. После отделения еп. Виктора от митр. Сергия из-за издания «*Декларации*» 1927 г. в конце того же года зам. местоблюстителя назначил О. временно управляющим Ижевской епархией.

4 февр. (по др. сведениям, 28 янв.) 1928 г. О. был арестован, т. к. в доме его секретаря свящ. Александра Бирукова были обнаружены номера церковного ж. «Вера и жизнь», издававшегося в Латвии. Епископу было предъявлено обвинение в «распространении нелегальной литературы контрреволюционного характера», хотя журналы были привезены из-за границы легальным путем и прошли проверку на таможне, на что епископ указывал в обращении к прокурору. 22 июня 1928 г. Особая тройка Полномочного представительства ОГПУ в Уральской обл. приговорила О. к 3 годам заключения в Соловецком ИТЛ. В лагере епископ исполнял обязанности смотрителя маяка и должен был еженежно в любую погоду на утлой лодке плыть к расположенному на удаленной скале маяку и зажигать там огонь. В связи с истечением срока заключения в лагере Особое совещание при Коллегии ОГПУ 3 янв. 1931 г. дополнительно приговорило О. к 3 годам ссылки в Северный край. Отбывал срок ссылки в Архангельске, работал фотографом в гос. учреждении. 7 мая 1933 г. О. направил митр. Сергию (Страгородскому) письмо, в к-ром сообщал о своем тяжелом положении и просил ходатайствовать перед властями о до-





срочном освобождении «по старости и неспособности к труду». 10 авг. 1933 г. Особое совещание при Коллегии ОГПУ постановило досрочно освободить О.

5 дек. 1933 г. митр. Сергей назначил О. епископом Тульским. Приступив к управлению епархией и не имея помещения для епархиального управления, О. устроил его в собственной квартире, где принимал священников. Пытался по мере сил противодействовать развязанной властями кампании по закрытию храмов. Узнав, что где-то в приходе нет иерея (арестован или лишен регистрации), епископ сразу же направлял туда другого священника, чтобы храм не был закрыт. Если руководство колхоза, не закрывая формально храм, использовало его как зернохранилище, О. благословлял священников совершать богослужения на паперти. Если власти все же закрывали храмы, О. прикреплял их клир к еще открытым церквам. Священников, оставшихся без приходов, он благословил совершать богослужения в домах прихожан. О. не боялся оказывать материальную помощь ссыльным и арестованным священнослужителям, отправлял им посылки. Всем возвращавшимся из мест заключения священникам О. старался найти место служения, а если это было невозможно, давал рекомендательные письма к Рязанскому архиеп. *Иувеналию (Масловскому)* или Скопинскому еп. *Игнатию (Садковскому)* с просьбой принять священника к себе и дать приход. В Туле О. проводил архиерейские службы в Ильинской ц., бывшей тогда кафедральным собором. Храм в это время всегда бывал переполнен, даже в обычные дни многие стояли на улице, поскольку небольшое помещение не вмещало всех молящихся. За каждым богослужением О. говорил проповеди, призывая к этому и духовенство, из-за чего иной раз конфликтовал со священниками, которые отказывались проповедовать, оправдываясь гонениями, когда любую проповедь власти могли истолковать превратно.

18 дек. 1935 г. О. был арестован в Туле, этапирован в Москву и заключен в Бутырскую тюрьму. По одному делу с ним были арестованы 26 священников, монахов и мирян. О. обвинили в том, что он, «пользуясь положением правящего епископа, группировал вокруг себя контр-

революционное духовенство и церковников, совместно с которыми занимался контрреволюционной деятельностью — подготавливал переход Церкви на нелегальное положение, распространял ложные контрреволюционные слухи о якобы проводимых советской властью гонениях на религию и верующих, обрабатывал молодежь в антисоветском духе, организовывал материальную помощь ссыльному духовенству, находящемуся в ИТЛ за контрреволюционную деятельность...». На допросах О. не скрывал, что оказывал помощь и поддержку репрессированным священнослужителям, совершал монашеские постриги, разрешал духовенству служить в домах прихожан, но заявил, что не считает свою деятельность нелегальной и незаконной. О. отверг все предъявленные ему обвинения в контрреволюционной деятельности, в произнесении антисоветских проповедей. 16 апр. 1936 г. решением Особого совещания при НКВД СССР приговорен к 5 годам ссылки в Северный край. В ссылке проживал в г. Каргополе (с сент. 1937 в Архангельской обл.), в небольшом деревянном доме, где устроил домашнюю церковь. 6 янв. 1938 г. был арестован по обвинению: «участие в тайных богослужениях, контрреволюционная агитация, попытка создать контрреволюционную группировку из ссыльного духовенства». Как показали свидетели обвинения, в нояб. 1937 г. О. высказался по поводу газетной статьи, посвященной «церковникам-шпионам»: «...газетам современным верить нельзя, пишут разную чепуху и ложь, никаких шпионов в нашей среде нет. Все эти шпионы и диверсанты выдуманы для того, чтобы оправдать поголовные аресты населения и священнослужителей». Находился в заключении в тюрьме в Каргополе, после 11 янв. 1938 г. был переведен в Архангельск. Виновным в контрреволюционной деятельности себя не признал. Был расстрелян по приговору Особой тройки УНКВД по Архангельской обл. от 13 янв. 1938 г., погребен в безвестной могиле.

Имя О. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской определением Синода РПЦ от 17 июля 2001 г.

Арх.: ГАНО. Ф. 1016. Оп. 2. Д. 144; Ф. 2209. Оп. 3. Д. 21414; Архив УФСБ РФ по Респ. Удмуртия. Д. 2340; Архив УФСБ РФ по Туль-

ской обл. Д. 15127; Архив УФСБ РФ по Архангельской обл. Д. П-13421.
Лит.: *Мануйл* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 5. С. 273; ЖНИР. Февр. С. 269–282; *Малых А., свящ.* История Ижевской и Удмуртской епархии в XX в. Ижевск, 2010. С. 65, 70, 73, 88, 90–95; *Жития новомучеников и исповедников земли Нижегородской.* Н. Новг., 2015. С. 424–433.

Архим. Дамаскин (Орловский)

ОНИСИМ, мч. (пам. 10 мая) — см. *Алфий, Филадельф, Кирин, Еразм, Онисим и с ними 14*, мученики Бастийские († ок. 251).

ОНИСИМ [Анисим; греч. Ὀνήσιμος], мч. (пам. греч. 6 июля). Время жизни неизвестно. Вероятно, пострадал вместе с дружиной мч. *Аполлония*, Александра и Епимаха. Погиб в море на подоженном язычниками корабле (SynCP. Col. 803–804). Память О. с дружиной Аполлония включена в *Титикон Великой церкви X в.* (Mateos. Турисон. Р. 332–333). В Месяцеслове архиеп. Сергия (Спасского) О. причислен к другой дружине (*Филимона* и Архипа) и указано, что мученик был усечен мечом, что, возможно, относится к др. *Онисиму*, апостолу от 70, ученику ап. Павла. Прп. *Никодим Святогорец* также поместил память О. и Филимона под 6 июля. В ВМЧ митр. Макария он снова упоминается вместе с Филимоном и Архипом (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 302 (2-я пагинация)), имя мученика здесь передается как Анисим.

Ист.: SynCP. Col. 803–804; *Νικόδημος Συναξαριστής*. Т. 6. Σ. 365.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 202; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἁγιολόγιον. Σ. 365.

ОНИСИМ (Фестинатов Сергей Николаевич, 21.04.1890, с. Булаково Суздальского у. Владимирской губ. (ныне деревня Тейковского р-на Ивановской обл.— 31.10.1970, Владимир), архиеп. Владимирский и Суздальский. Из потомственных церковно- и священнослужителей. Из-за бедности семьи с 6 лет проживал в с. Петровском (на р. Уводи) Ковровского у. Владимирской губ. (ныне деревня Лежневского р-на Ивановской обл.) у деда по материнской линии прот. Михаила Златоустова. В 1898–1904 гг. учился в Суздальском ДУ, во время учебы нес послушание алтарника, затем поступил во Владимирскую ДС, к-рую окончил в 1910 г. В окт. того же года назначен на должность учителя церковноприходской школы в с. Домнине



Меленковского у. Владимирской губ. В окт. 1911 г. переведен учителем и законоучителем в школу при стекольном заводе Федоровских (ныне пос. им. Воровского Судогодского р-на Владимирской обл.). В дек. 1912 г. назначен старшим учителем 4-классной церковноприходской миссионерской школы им. архиеп. Иеронима (Экземплярского) в с. Дмитриевы Горы Меленковского у. Одновременно служил помощником епархиального противосектантского миссионера.

После кончины отца, свящ. Николая Фестинатова († 20 марта 1913), подал прошение Владимирскому и Суздальскому архиеп. *Николаю (Налимову)* о назначении на отцовское место настоятелем храма во имя свт. Николая в с. Новом Судогодского у. Владимирской губ. (ныне Ковровского р-на Владимирской обл.). 1 авг. 1913 г. рукоположен архиеп. Николаем во диакона, 6 авг. того же года — во иерея. Короткое время (видимо, это был испытательный срок) служил священником в Спасской ц. во Владимире, затем был назначен настоятелем Никольского храма с. Нового. Взял на содержание мать с 6 детьми — своими младшими братьями и сестрами. У самого свящ. С. Фестинатова было 4 сына. Являлся законоучителем земских школ в с. Новом и соседнем с. Аносине (до 1918). В 20-х гг. XX в. участвовал в борьбе с обновленчеством, которую во Владимирской епархии возглавлял викарный Ковровский еп. священноисп. *Афанасий (Сахаров)*. На Рождество Христово 1926 г. свящ. С. Фестинатов в новосельском Никольском храме сослужил еп. Афанасию (незадолго до его ареста), в дальнейшем поддерживал с ним связи, несмотря на прекращение архиереем церковного общения с Московской Патриархией.

В кон. 20-х гг. у семьи Фестинатовых был конфискован весь скот, на о. Сергия наложили трудовую повинность — рубить лес. В мае 1930 г. был арестован, находился в тюрьме в г. Коврове по обвинению в сборе с прихожан денежных средств на страховые выплаты за здание храма. Был приговорен к 6 месяцам принудительных работ, но, видимо, освобожден от наказания. Преследования со стороны местных властей вынудили свящ. С. Фестинатова просить о переводе на др. место служения. 28 июня 1930 г. он был



Онисим (Фестинатов), архиеп. Владимирский и Суздальский. Фотография. 60-е гг. XX в.

назначен священником в храм во имя Живоначальной Троицы с. Заястребья Судогодского р-на Ивановской промышленной обл. В 1940 г. была закрыта Троицкая ц., но свящ. С. Фестинатов остался жить в Заястребье. В мае 1941 г. он был арестован по обвинению в неуплате подоходного налога и приговорен к году принудительных работ.

В 1942 г., по возвращении из заключения, был возведен в сан протоиерея, к тому времени овдовел. В 1943 г. назначен благочинным храмов Собинского, Ковровского, Селивановского и Гусь-Хрустального районов Владимирской обл. под упр. Ярославского архиеп. *Иоанна (Соколова)*; вполн. митрополит), управлявшего Ивановской епархией. Сыграл большую роль в возрождении фактически прекратившей существование в 1938 г. Владимирской епархии. Прот. С. Фестинатов организовал среди верующих Владимирщины сбор средств на нужды фронта, о чем сообщил в телеграмме И. В. Сталину, в к-рой также обратился к нему с просьбой о возвращении Церкви древнего Успенского собора Владимира. Сталин в ответной телеграмме выразил согласие вернуть храм верующим. 17 марта 1944 г. на общегородском приходском собрании Владимира (в городе тогда действовала единственная Князь-Владимирская ц.) прот. С. Фестинатова избрали настоятелем Успенского собора. 19 апр. это решение было утверждено патриархом Московским

и всея Руси *Сергием (Страгородским)*. Успенский собор по договору с местными властями первоначально был возвращен приходской общине на 5 лет. 4 апр. 1944 г. прот. С. Фестинатов и выбранный церковный староста получили ключи от собора и пришли туда. По воспоминаниям О., они «были поражены необычайной загрязненностью пола, стен, алтарей, иконостаса... Было больно до слез видеть нашу общерусскую святыню в таком жалком состоянии и с разбитыми окнами». На собрании верующих настоятель призвал общими усилиями привести собор в надлежащее состояние. Вечером 7 апр. 1944 г., в день праздника Благовещения, состоялось освящение собора.

14 июня 1944 г. Синод РПЦ определил вдовому прот. С. Фестинатову по пострижении его в монашество быть епископом Владимирским и Суздальским, временно управляющим Ивановской епархией. 24 авг. того же года в крестовой патриаршей церкви патриаршим местоблюстителем митр. Ленинградским и Новгородским Алексием (Симанским; с февр. 1945 патриарх Московский и всея Руси *Алексий I*) был пострижен в монашество с именем Онисим. Архиерейскую хиротонию О. 27 авг. в московском патриаршем соборе Богоявления в Елохове возглавил местоблюститель митр. Алексий. 21 нояб. 1944 г. О. стал членом Предсоборного совещания епископов. Участвовал в *Поместном Соборе Русской Православной Церкви 31 янв. — 2 февр. 1945 г.* Способствовал возвращению в каноническую Церковь еп. Афанасия (Сахарова), одного из немногих оставшихся в живых руководителей *непоминающих*. В февр. или марте 1945 г. находившийся в заключении еп. Афанасий обратился к О. с просьбой передать его письмо новоизбранному патриарху Алексию I, что и было исполнено. Это означало признание еп. Афанасием своим каноническим священноначалием и патриарха Алексия I, и О. как епархиального архиерея. В своих письмах из лагерей еп. Афанасий постоянно передавал «братский привет» О., называя его Владимирским владыкой. В дальнейшем, когда еп. Афанасий вышел на свободу и проживал в пос. Петушки (ныне город) Владимирской обл., О. поддерживал с ним постоянную переписку,

в которой они обсуждали важные канонические вопросы.

О. занимал Владимирскую кафедру на протяжении 26 лет. В первые годы управления О. епархией ему удалось добиться возвращения Церкви значительной части закрытых в прошлые десятилетия храмов. К 1952 г. во Владимирской епархии действовали уже 72 церкви. Также до 24 июня 1946 г. О. управлял Ивановской епархией, в то время там были открыты 35 храмов, в т. ч. кафедральный Преображенский собор в Иванове, переданный верующим в крайне запущенном состоянии и восстановление которого потребовало больших усилий. В 1953 г. местными властями под предлогом отсутствия священников были закрыты 7 приходов во Владимирской епархии, однако начавшееся с того же года возвращение из мест заключения ранее репрессированных священников, к-рых О. активно привлекал к служению, способствовало численному росту духовенства. Если в 1953 г. в епархии был в штате 71 священник, то в 1957 г.— уже 83 священника. О. по-прежнему уделял большое внимание восстановлению древнего владимирского Успенского собора. В 1950 г. был начат капитальный ремонт здания храма, 650 тыс. р. на эти цели выделила Патриархия, более 2 млн р. было собрано епархией. В течение 3,5 лет были проведены расчистка и укрепление наружных стен, отремонтирована кровля, заменены оконные переплеты, устроены системы вентиляции и отопления, частично подновлены и восстановлены фрески и иконы. 11 июня 1954 г., на праздник Св. Троицы, Успенский собор был освящен, и в нем возобновились постоянные службы.

25 февр. 1956 г. О. был возведен в сан архиепископа. 5 окт. 1958 г., в ознаменование 800-летия Успенского собора, награжден правом ношения креста на клобуке. Празднованию 850-летнего юбилея Владимира и 800-летия Успенского собора в 1958 г. предшествовал еще один ремонт всего соборного комплекса: были выполнены восстановление и золочение шпиля колокольни, капитальный ремонт и золочение средней главы храма, обновление штукатурки фасадов, их побелка, покраска кровли. Тяжелым испытанием для Владимирской епархии стали новые гонения на Церковь в период прав-

ления Н. С. Хрущёва. Несмотря на усилия О. сохранить все действующие храмы, в 1960–1963 гг. во Владимирской обл. было закрыто 13 церквей. К 1964 г. богослужения совершались в 52 храмах. К 1970 г. в епархии действовал 51 приход.

Был награжден гос. медалью «За доблестный труд в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.» и церковным орденом св. равноап. кн. Владимира 1-й степени (1963).

До самой кончины продолжал управлять епархией. Отпевание О. 3 нояб. 1970 г. в Успенском соборе Владимира совершил Ярославский и Ростовский митр. Иоанн (Вендланд). О. похоронен на старом городском кладбище Владимира вблизи от алтаря Князь-Владимирского храма.

Соч.: Кафедральный Успенский собор в г. Владимире // ЖМП. 1950. № 9. С. 57–59; Письма к свт. Афанасию Ковровскому / Вступ. ст., публ., коммент.: О. В. Косик // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2(1): История. История РПЦ. 2006. Вып. 4(21). С. 110–136.

Лит.: Тыщук А., прот., Громов А., прот. 20-летие епископского служения архиеп. Владимирского и Суздальского Онисима // ЖМП. 1964. № 10. С. 10–11; Из жизни епархий: Владимирская епархия: (Юбилей архиепископа) // Там же. 1969. № 10. С. 20–21; Мисьяков В., прот. Архиеп. Онисим: (Некр.) // Там же. 1970. № 12. С. 27–29; Манцил. Русские иерархи, 1893–1965. Т. 5. С. 274–276; За Христа пострадавшие в земле Владимирской: Синодик и биограф. справ. Александров, 2000. С. 54; Федотов А. А. Архиепископы земли Ивановской. Иваново, 2000. С. 17–19.

ОНИСИФОР [греч. Ὀνισιφόρος «приносящий пользу»; лат. Onesiforus] (I в. по Р. X.), апостол от 70, ученик ап. Павла (пам. 7 сент. и 8 дек., 4 янв.— в Соборе апостолов от 70). Во 2 Тим 1. 16 ап. Павел приветствует семейство О. (его «дом»; ср.: 2 Тим 4. 19) и обращается к Богу со словами молитвы, в к-рой просит даровать великую милость за то, что О. не стыдился посещать апостола, когда тот находился в заточении в Риме (ок. 63–67), и часто «покоил» его (от ἀναψύχειν — «поддерживать, успокаивать»). По мнению мн. исследователей, отсутствие личного упоминания О., а также эсхатологические мотивы в прошении об обретении им милости «у Господа в оный день» (2 Тим 1. 18) могут указывать на то, что ко времени написания послания О. уже не было в живых. Сама молитва рассматривается как древнейшее свидетельство литургической практики поминовения усопших в ранней Церкви

(см., напр.: *Dibelius, Conzelmann. 1972. P. 106–107; Gillman. 1992; Mounce. 2000. P. 367–369*). О. упоминается в апокрифе «Деяния Павла и Феклы» (*Acta Pauli et Theclae — САНТ, N 211. III*), содержание к-рого вос-



Ап. Онисифор.

Роспись ц. свт. Николая Чудотворца в Печской Патриархии. 1673–1674 гг.

Мастер Радул

Фото: BLAGO Ufnd, USA/Serbia

ходит ко II в. по Р. X. (New Testament Apocrypha / Ed. W. Schneemelcher. Louisville, 1992. Vol. 2. P. 222); в этом тексте подробно повествуется о его встрече с ап. Павлом в Иконию в пров. Ликаонии. О. со всей семьей встретил ап. Павла и пригласил остановиться в своем доме, где они проводили время в молитвословиях, слушании слова Божия и преломлении хлебов (главы 2–6). Затем, после начавшихся гонений со стороны местного правителя, ап. Павел и О. с семьей укрылись в склепе, где вместе пребывали в посте и молитве (главы 24–25). Представленный здесь положительный образ О. как гостеприимного христианина и преданного ученика ап. Павла имеет схожие черты с его описанием в Послании к Тимофею. В тексте апокрифа О. противопоставлен 2 неверным спутникам ап. Павла — Димасу и Ермогену, в новозаветном Послании — Фигеллу и Ермогену, которые покинули апостола в несчастье (2 Тим 1. 15). Подобные параллели могут указывать на связь обоих источников с устной традицией почитания О. в М. Азии. В христ. экзегезе О. стал примером для тех верующих, к-рых не смущают угрозы, они не стыдятся помогать друг

другу, как на войне (*Ioan. Chrysost. In 2 Tim. 3. 1*).

О. представлен в большинстве византийских каталогов апостолов от 70: в списке V–VI вв., создание которого приписывают свт. Епифанию Кипрскому, сказано, что О., о к-ром упоминает ап. Павел, стал епископом Коронеи (*Κορόνεια* – *Vitae prophetarum. P. 125*); эти же данные представлены в каталоге, известном под именем Дорофея Тирского (*Ibid. P. 142*), в списке VII–VIII вв., приписываемом Ипполиту Римскому (*Ibid. P. 170*), в пространной редакции визант. хроники X в., атрибутируемой Симеону Логофегу (*Ibid. P. 183*), и в списке апостолов IX в. под авторством Епифания Саламинского (*Écrits apocryphes chrétiens / Éd. F. Bovon, P. Geoltrain. P. 1997. Vol. 2. P. 480*). В сир. списке из груз. рукописей А–I 44 и А–9S (X в.) О. представлен как епископ Халкидона в Вифинии (*Esbroeck M., van. Neuf listes d'apôtres orientales // Augustinianum. R., 1994. Vol. 34. P. 130*). О. упомянут среди апостолов от 70 в «Пасхальной хронике» (VI в.; *Chron. Pasch. P. 402*).

В Синаксаре К-польской Церкви (архетип кон. X в.) под 8 дек. память О. представлена вместе с апостолами от 70 *Сосфеном, Аполлосом, Кифой, Тихиком, Епафродитом* и *Кесарем*, однако среди кратких сказаний о месте служения О. ничего не сказано, притом что Сосфен и Тихик названы епископами Колофона, а Кесарь – епископом Коронеи (*SynCP. Col. 289–290*). Под 7 сент. память О. отмечена вместе с памятью ап. Евода в списке стишного Синаксаря XIV в. (*Paris. gr. 1582*), в к-ром сказано, что О. стал епископом Колофона (возможно, в районе совр. Дегирмендере, иль Измир, Турция), он был искусен в словах, мужественно стоял в вере «до самой крови» (*SynCP. Col. 24*). Также память этих апостолов встречается под 28 апр. в греч. минеях XII–XIV вв. (*Vindob. Theol. Gr. 300; Paris. gr. 1575*) и в отдельных рукописях Синаксарей XIII–XIV вв. (*Paris. Coislin. 223, 1301 г.; Paris. Suppl. 152 – SynCP. Col. 636–638*). Под 17 янв. память О. встречается в Патмосском списке Типикона Великой ц. (*Patm. 266, кон. IX – нач. X в.*). Кроме того, О. как епископ Коронеи включен в Собор святых апостолов под 30 июня (*SynCP. Col. 787*).

При переводе визант. Синаксарей память О. как епископа Коронеи под

8 дек. попадает в нестишные славяно-рус. Прологи XII–XIII вв. (Славяно-рус. Пролог по древнейшим спискам: Синаксарь за сент.–февр. М., 2010. С. 442–444) и в стишные слав. Прологи (XIV–XV вв.) под 8 дек. без сказания и 7 сент. (как епископ Колофона) со сказанием, как и в визант. Синаксарях (*Петков, Спасова. Стиш. Пролог. Т. 4. С. 30; Т. 1. С. 43*). В древнерус. Прологах в ВМЧ О. упоминается с теми же апостолами, что и в визант. традиции, без сказания под 8 дек. (ВМЧ. Дек., дни 6–17. Стб. 762). В «Житиях святых» свт. Димитрия Ростовского отмечена память О. под 7 сент. и воспроизведено сказание из визант. Синаксарей, при этом объединены места его служения как епископа Колофона и Коронеи и добавлено, что он предал дух свой Господу пострадал от множества ран (*Димитрий Ростовский, свт. Книга житий святых. К., 1764. Кн. 1. Л. 41*). 4 янв., в праздник Собора апостолов от 70, данные сведения представлены в кратком пересказе (Там же. Кн. 2. Л. 255). Эта же информация повторена в «Житиях святых», на русском языке изложенных по руководству Четых-Миней свт. Димитрия Ростовского», при этом в сказание под 7 сент. добавлено предание о том, что О. пострадал в г. Парий (недалеко от Эфеса) на берегу Геллеспонта вместе со своим рабом Порфирием, будучи растерзан дикими лошадьми (ЖСв. Сент. С. 62; Янв. Кн. 1. С. 58). Это сказание, взятое у архиеп. Сергия (*Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 3. С. 362; ср.: Димитрий (Самбикин). 1907. С. 145*), является результатом путаницы со сведениями из *Василия II Минология* 1-й четв. XI в. и др. греч. Синаксарей под 16 июля, в к-рых речь идет о мучениках *Онисифоре и Порфирии* (*PG. 117. Col. 545*).

В совр. греч. синаксарной традиции, отраженной в «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца (нач. XIX в.), под 7 сент. об О. сказано, что «он помогал ап. Павлу в заточении и затем стал первым епископом Колофона. Впоследствии идолопоклонники подвергли его многим мучениям, привязав к диким лошадям, которые его растоптали» (*Νικόδημος. Συνοξαστικός. Т. 1. Σ. 121–122*). Тем не менее в исправленном издании «Нового Синаксариста» иером. Макария Симонопетрита путаницы О. с др. святым нет (*Макар. Симон. Синаксарь. Т. 1. С. 116–117; Т. 2. С. 509*).

Под 7 сент. и 8 дек. память О. закрепились в совр. календарях Греческой Церкви (*Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 365*) и РПЦ (ПЦК. 2018. С. 224, 300).

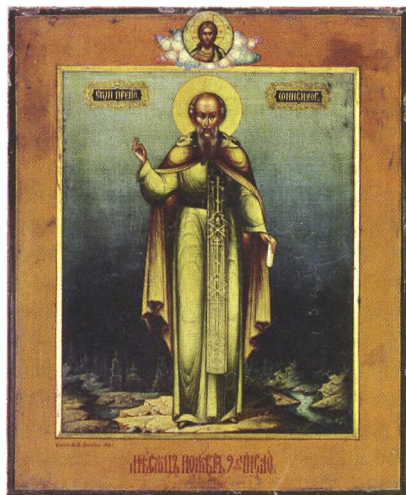
На Западе св. Адон, архиеп. Вьеннский (860–875), первым установил память О. в своем Мартирологе как ученика апостолов под 6 сент. (*MartAdon. P. 301*). Однако в XVI в. кард. Цезарь *Бароний* вновь внес почитание О. в Римский Мартиролог под той же датой с кратким сказанием, в к-ром на основании данных греч. Синаксарей от 16 июля рассказ о нем перепутан со сведениями о др. Онисифоре (*MartRom. Comment. P. 382; ActaSS. Sept. T. 2. P. 662–666*).

Лит.: *Димитрий (Самбикин), архиеп. Собор св. 70 Апостолов. Каз., 1907². С. 141–145; Sauguet J.-M. Onesiforo e Porfirio // BiblSS. 1967. Vol. 9. Col. 1177–1180; Dibelius M., Conzelmann H. The Pastoral Epistles a Comment. on the Pastoral Epistles. Phil., 1972. P. 106–107; Gillman F. M. Onesiphorus // ABD. 1992. Vol. 5. P. 22; Mounce W. D. Pastoral Epistles. Grand Rapids (Mich.), 2000.*

А. Е. Петров

ОНИСИФОР (2-я пол. XI в. – 1-я пол. XII в.), прп. (пам. 9 нояб., 28 сент. – в Соборе Киево-Печерских преподобных отцов, в Ближних пещерах почивающих, в Неделю 2-ю Великого поста – в Соборе всех Киево-Печерских преподобных отцов), Киево-Печерский, иером., исповедник. В посвященном О. Слове *Киево-Печерского патерика*, составленном в 1222–1226 гг. еп. Владимиром-Суздальским свт. *Симоном*, говорится, что священник («презвитер») О. удостоился от Бога дара прозорливости, с чем был связан ряд чудесных событий. Об одном из них, происшедшем в игуменство Пимена (1-я пол. XII в.), святитель повествует, ссылаясь на «блаженных тех старец», к-рые в свою очередь, по их словам, узнали о чуде от его свидетелей.

Друг О., монах и его духовный сын, внешне подражал жизни преподобного, притворялся постником и целомудренным человеком, но втайне нарушал посты, пьянствовал и распутничал. Ему удавалось скрывать свой образ жизни от О. и от всей братии мон-ря. Когда этот монах неожиданно, будучи в полном здравии, умер, от его тела начал исходить такой смрад, что никто из монахов не мог к нему приблизиться и совершить отпевание. После того как тело все же внесли в пещеру, ее стали обходить даже бессловесные твари; из



Прп. Онисифор Исповедник, Печерский.
Икона. 1900 г.
Иконописец М. И. Дикарёв
(ГМИР)

пещеры слышался вопль, как будто покойного кто-то мучил.

О. удостоился видения одного из основателей Киево-Печерского монастыря (см. *Киево-Печерская лавра*), прп. *Антония* Печерского, к-рый в гневе обратился к нему, запретив хоронить в пещере столь грешного и недостойного инока. Затем О. явился ангел, к-рый объяснил О., что его неведение об истинной жизни покойного инока было назиданием от Бога, чтобы покаяться те, кто согрешают, но не каются. Обо всем этом О. сообщил игум. Пимену. Прп. Антоний вновь явился О. ночью и повелел бросить тело человека, недостойного быть погребенным в пещере, на съедение псам. О. стал усердно молиться и тогда услышал глас свыше: «Аще хочещи, помози ему». После совета с игуменом было решено принудить кого-нибудь выкинуть тело в воду (очевидно, в Днепр). Тогда в 3-й раз явившийся О. прп. Антоний сказал, что он смилостивился над душой покойного, поскольку не может нарушить обет, данный инокам обители, что каждый, кто будет погребен в пещере, удостоится спасения. О. рассказал об этом игумену и братии. Игумен Пимен много молился о душе покойного духовного брата и услышал глас, возвещающий, что Господь помиловал грешника. После этого смрад, исходящий от его тела, сменился благоуханием, свидетелем к-рого стала вся братия, призванная игуменом в пещеру (*Абрамович*. 1931. С. 104–106; *Древнерус. патерики*. 1999. С. 22–23).

В «Слове о затворнике Никите» (см. *Никита*, свт., еп. Новгородский) 13 монахов, в т. ч. О., называемый прозорливцем, явились к молодому мон. Никите, ушедшему в затвор и увлекшемуся там изучением ВЗ, к-рому начал отдавать предпочтение перед НЗ, и отогнали от него беса (*Абрамович*. 1931. С. 126; *Древнерус. патерики*. 1999. С. 38). Данное событие относится к периоду настоятельства в обители прп. *Никона Великого*, т. е. к 1078–1088 гг. Очевидно, что и сам О. уже тогда пользовался авторитетом в Печерском мон-ре.

Встречающаяся в лит-ре дата преставления О.— 1148 г. (см., напр.: *Филарет (Гумилевский)*. РСв. 2008. С. 625; *Димитрий (Самбикин)*. Месяцеслов. Ноябрь. С. 48) недостаточно обоснованна. Мощи О. почивают открыто в Ближних пещерах Киево-Печерской лавры. Биохимические и медико-антропологические исследования мощей показали, что они относятся к XII–XIII вв., человеку на момент кончины было 45–50 лет (*Дива*. 1997. С. 91, 93).

О. упоминается в «Тератургиме» мон. *Афанасия Кальнофойского* (К., 1638), в перечне святых, чьи мощи находятся в Ближних пещерах; рядом с его мощами указаны мощи прп. Спиридона (см.: [*Евгений (Болховитинов)*, митр.]. Описание Киево-Печерской лавры. К., 1847³. С. 289). О. назван блаженным, «предвидевый вся и предвещая ясне», вместе с Киево-Печерскими преподобными *Иеремией* и *Матфеем* прозорливыми во 2-м тропаре 3-й песни составленного по благословию Киевского митр. св. *Петра (Могилы)* ок. 1643 г. Канона преподобным отцам Печерским, автором которого считается протосинокелл и экзарх К-польского патриарха *Мелетий Сириг* (*Дива*. 1997. С. 146).

В 1684–1690 гг., при киево-печерском архим. *Варлааме (Ясинском)*; вполс. митрополит Киевский), было установлено празднование преподобным отцам, почивающим в Ближних пещерах, в 1-ю субботу по отдании праздника Воздвижения Креста Господня, тогда же была составлена служба Собору. С 1886 г. по благословию митр. Киевского *Платона (Гордеецкого)* празднование Собору совершается 28 сент. Общецерковное почитание святого установлено указами Синода 1762, 1775 и 1784 гг., согласно к-рым было разрешено печатать службы Печерским

преподобным и вносить их имена (в т. ч. О.) в общецерковные месяцесловы. С 1843 г. совершается празднование Собору Киево-Печерских преподобных отцов и Собору всех святых, в Малой России просиявших. Отдельный день памяти О. был установлен не позднее 1836 г.

Ист.: Патерик Киево-Печерского мон-ря / Подгот. к изд.: Д. И. Абрамович. СПб., 1911. С. 179–180 [Арсениевская ред. патерика]; *Абрамович Д. И.* Киево-Печерский патерик. К., 1931, 1991^р. С. 104–106, 126; *Древнерус. патерики* / Изд. подгот.: Л. А. Ольшевская, С. Н. Травников. М., 1999 (по указ.). Лит.: СИСПРЦ. 1836. С. 217; *Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 414; Описание о российских святых. С. 20; *Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 18–19; *Димитрий (Самбикин)*. Месяцеслов. Сент. С. 161; Ноябрь. С. 48–49; *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 294, 349; *Дива пещер лаврских*. К., 1997. С. 31–32, 41, 48, 60, 71, 131; *Филарет (Гумилевский)*. РСв. 2008. С. 624–625; *Карпов А. Ю.* Онуфрий // *Он же*. Рус. Церковь X–XIII вв.: Биограф. словарь. М., 2016. С. 345.

М. В. П.

Иконография. Имя О. приведено среди имен 130 Киево-Печерских преподобных (все без указания дней памяти) в Строгановском толковом иконописном подлиннике кон. XVIII в. со следующим описанием: «Надсед, брада и власы Сергиевы (ирп. Сергия Радонежского.— *Авт.*), риза преподобническая дичь, испод голубец, на плечах клубук черн, руки у сердца, персты вверх, левою ногою стоит впрям» (БАН. Струг. № 66. Л. 315 об.; то же в т. н. Клиновском подлиннике — РНБ. Тит. № 4765, кон. XVIII в.; см.: *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 2. № 381. С. 188). В подлиннике 20-х гг. XIX в., включающем «особый перечень русских святых с описанием «подобий»» (Там же. С. 261), подчеркнуто возрастная характеристика О. как молодого человека; облачение монашеское, на голове — клубук (РНБ. Погод. № 1931. Л. 213). В Строгановском подлиннике в фиксации местоположения святых (О.— «левая страны», 13-й) находится отражение вариант «соборной» иконографии Киево-Печерских чудотворцев, сложение к-рой происходит в 80-х гг. XVII в. на фоне установления в это время почитания Собора всех Киево-Печерских преподобных отцов. Наиболее ранние примеры композиции «Собор Киево-Печерских святых» Д. А. Ровинский отмечает на гравюрах кон. XVII в. (грубой работы, на нижнем поле следы счищенных надписей) и 1-й пол. XVIII в. (без монограммы гравера) (*Ровинский*. Народные картинки. Кн. 3. С. 623. № 1506, 1507). Полуфигура О., обращенная в $\frac{3}{4}$ -ном повороте вправо, к центру, находится в левой группе святых, почивающих в Ближних пещерах, к-рую возглавляет прп. Антоний Печерский, замыкая «пятерницу» преподобных в 3-м снизу ряду; в «пятерницу» помимо О. входят (справа налево):

Евстратий, Иоанн Многострадальный, Моисей Угрин и Лука, эконом Печерский. В отличие от приведенной в иконописных подлинниках характеристики образа на сохранившихся иконах и эс-



Прп. Онисифор Исповедник.
Фрагмент иконы
«Собор Киево-Печерских святых».
1766 г.
(собрание С. Н. Ратникова)

тампах с изображением Собора Киево-Печерских святых О. представлен с непокрытой головой, средовеком, с проседью в волосах, иногда с большой, доходящей до темени зальсыной и вьющимися волосами (как на иконе 1-й трети XIX в., КБМЗ), с округлой или сужающейся книзу, также с проседью, недлинной бородой; в нимбе три имени надпись: «Исповедник». К этому традиц. варианту иконографии относятся гравюры (напр., 1756 г. Василия Белецкого (РГБ); почаяевского мастера 2-й пол. XVIII в. Иосифа Гочемского (*Ровинский*. Народные картинки. С. 621. № 1505); сер. XVIII в. Мартина Нехорошевского (Там же. № 1509); 1771/74 г. Иоанна Кончаковского (Там же. № 1510); 1821 г. Герасима Проценко (Там же. С. 623. № 1511) и мн. др. (Там же. № 1512–1518; Кн. 4. С. 761. № 1505 а; С. 761–763)), а также иконы (напр., из Киево-Печерской лавры, 2-я пол. XVIII в., НКПИКЗ (Правосл. икона России, Украины, Беларуси: Кат. выст. М., 2008. С. 116–117); посл. треть XVIII в. (1771 г.?), ИОХМ (Иркутские иконы: Кат. / ИркОХМ; сост.: Т. А. Крючкова. М., 1991. С. 62. Кат. 28); из мастерской Киево-Печерской лавры, сер. XIX в., Троицкий собор Успенского жен. мон-ря в Александрове; иконописца из посада Клинды Суражского у. Черниговской губ. (ныне город в Брянской обл.), 2-я пол. XIX в., собрание Ф. Р. Комарова, и мн. др.) и литографии (напр., 1893 г., ГЛМ; хромолиитография кон. XIX – нач. XX в., Почаевская Успенская лавра), и мн. др.).

Над ракой со св. мощами О. в Ближних пещерах Киево-Печерской лавры находится единоличный образ святого,

написанный в лаврской иконописной мастерской под рук. иером. *Иринарха* в 40-х гг. XIX в. О. представлен в $\frac{3}{4}$ -ном повороте влево, погруженным в чтение: сидит за столом, раскрытая книга лежит на небольшой подставке-пиютире; волосы светло-русые; у него большая проплешина, пышная окладистая борода чуть ниже средней длины; облачен в рясу, мантию, куколь лежит на плечах. Икона с ростовым изображением О. (правая рука в молении, в опущенной левой – закрытый свиток, голова непокрыта) работы М. И. Дикарёва вошла в комплект годовой Миней (366 образов), созданный для домового ц. Введения во храм Пресв. Богородицы великокняжеского Мраморного дворца в С.-Петербурге (1900, ГМИР).

Рисунок с изображением О. включен в лицевые святцы рус. святых (1959–1962, частное собрание), созданные мон. Иулианией (Соколовой) по благословению свт. Афанасия (Сахарова). В основе образа – описание О. в Строгановском иконописном подлиннике: он в куколе, со сложенными крестообразно на груди руками, голова чуть склонена, взор направлен вниз, борода средней длины, окладистая, слегка заостренная книзу. Изображение О. помещено и в масштабной соборной композиции «Все святые, в земле Русской просиявшие», разработанной мон. Иулианией (Соколовой) под рук. свт. Афанасия (Сахарова) в 30–50-х гг. XX в. (иконы из ТСЛ, СДМ; в т. ч. на восходящих к этой композиции иконах др. иконописцев кон. XX – нач. XXI в.), – в группе чудотворцев Ближних пещер (*Алдошина Н. Е.* Благословенный труд. М., 2001. С. 231–239).

Э. В. Шевченко

ОНИСИФОР (Боровик Онисим; 1769 – 20.04.1828), еп. Вологодский и Великоустюжский (1814–1827), архиеп. Екатеринославский, Херсонский и Таврический (1827–1828). Род. в Могилёвской губ. в семье представителя духовного сословия «из малороссов». Учился в Могилёвской ДС, к-рой покровительствовал *Георгий (Конисский)*, архиеп. Могилёвский, Мстиславский и Оршанский. По окончании семинарии Боровик женился на племяннице архиеп. Георгия и 9 июня 1788 г. был рукоположен архиепископом во иерея к могилёвской Воскресенской ц. Овдовел через неск. месяцев после свадьбы, переведен в кафедральный собор и назначен настоятелем в семинарии.

В 1789 г. свящ. О. Боровик подал прошение о поступлении в полковые священники и получил назначение в Козловский мушкетерский полк. В составе корпуса под рук. ген.-поручика гр. Б. П. Меллина принял участие в сражениях русско-польск. вой-

ны 1792 г., а также в подавлении восстания Т. Костюшко (1794), в т. ч. в битве под Миром (31 мая 1792), в сражении под Щекоцинами (26 мая 1794), в сражении при Мацеёвице (29 сент. 1794) и в штурме Праги (24 окт. 1794), вместе со своим отрядом совершал изнурительные переходы по болотам и речкам. Он получил высокую оценку своей службы во время военных действий и в 1796 г. был возведен в сан протоиерея.

В 1800 г. прот. О. Боровику был пожалован наперсный крест, в 1801 г. он переведен в Апшеронский мушкетерский полк и в том же году назначен благочинным; в 1804 г. награжден камиллавкой.

В составе полка, входившего в армию М. И. Кутузова, прот. О. Боровик принял участие в русско-австро-франц. войне 1805 г., в т. ч. в битве при Кремсе (30 окт.). Во время отступления к Ольмюцу, куда прибыл имп. *Александр I Павлович*, чтобы возглавить рус. армию, прот. Онисим был представлен императору и имел у него аудиенцию. 15 янв. 1806 г. ген. Кутузов обратился к имп. Александру I с просьбой выделить протоиерею единовременное денежное вознаграждение, т. к. тот лишился имущества после битвы под Аустерлицем, отмечая «примерное его житие и особенное усердие к службе» (*Жмакин*. 1905. № 14. С. 582–583).

Прот. О. Боровик также участвовал в русско-тур. войне 1806–1812 гг. В 1806 г. в составе Дунайской армии под командованием ген. И. И. Михельсона он отправился в Молдавию, принимал участие во всех походах и сражениях 1806 г., находясь при ставке главнокомандующего до конца кампании.

5 авг. 1807 г. главнокомандующим Дунайской армией был назначен фельдмаршал А. А. Прозоровский, к-рый 23 окт. обратился к обер-прокурору А. Н. Голицыну с просьбой о назначении в Дунайскую армию главноначальствующего над полковыми священниками, к-рый подчинялся бы непосредственно Синоду, а не обер-священнику, предложив на эту должность прот. О. Боровика. Обер-священник И. С. Державин выступил против этого предложения. По его мнению, следовало учредить должность главного духовного начальника, заведующего всем полковым священством, но подчиненного обер-священнику, что и было исполнено. 26 марта 1808 г. прот. О. Боро-

вик был назначен старшим благочинным Дунайской армии.

Весной 1808 г. фельдмаршал Прозоровский обратился к кн. Голицыну с ходатайством о награждении прот. О. Боровика; 26 апр. протоиерею был пожалован наперсный крест, украшенный бриллиантами. 9 авг. 1809 г. главнокомандующим был назначен ген. П. И. Багратион, после его перевода в февр. 1810 г. Дунайскую армию возглавил ген. Н. М. Каменский. 4 апр. он отправил имп. Александру I просьбу о награждении прот. Онисима орденом св. Анны 2-й степени, упомянув о положительных аттестациях протоиерея от ген. Багратиона и митр. *Гавриил*



ние 3-й Западной армии, в ходе к-рого прот. Онисим лишился церковной фуры и всего личного имущества.

29 нояб. 3-я Западная армия прибыла в Вильну и направилась в Пруссию, где осадила крепость Торн. 2 февр. 1813 г. командование армией было передано ген. М. Б. Барклаю-де-Толли. 16 апр. прот. О. Боровик исполнил обязанности духовника при умирающем ген.-фельдмаршале Кутузове. В мае 1813 г. ген. Барклай-де-Толли стал главнокомандующим рус. армией, а прот. Онисим — главой всего духовенства армии.

В нач. июня 1813 г., после 24-летнего служения в рядах военного духовенства, прот. Онисим представил в Синод прошение об определении в монашество. 9 июня Барклай-де-Толли обратился к имп. Александру I с ходатайством

*Кончина М. И. Кутузова
в г. Бунцлау
16(28) апреля 1813 г.
Акварель И. Л. Ефимовича.
1813 г. (ГИМ)*

о возможной епископской хиротонии протоиерея. Император удовлетворил просьбу: Синоду был объявлен Высочай-

ла (*Банулеску-Бодони*). 30 апр. прот. О. Боровику был пожалован орден св. Анны 2-й степени. 4 февр. 1811 г. ген. Каменский заболел изнурительной лихорадкой и был вынужден передать командование (умер 4 мая 1811). В завещании он ходатайствовал о награждении митрой своего духовника, прот. Онисима, но император пожаловал протоиерею бриллиантовые знаки ордена св. Анны 2-й степени. Ген. Кутузов, ставший главнокомандующим, 12 марта 1812 г. обращался к кн. Голицыну с повторной просьбой о награждении протоиерея митрой, но и это ходатайство не было удовлетворено.

16 мая 1812 г. был заключен Бухарестский мирный договор, и 19 июля Дунайская армия под командованием адмирала П. В. Чичагова, сменившего Кутузова, отправилась на Вольну, где в нач. сент. соединилась с армией А. П. Тормасова (3-я Западная армия) и приняла участие в *Отечественной войне 1812 г.* 29 сент. был занят Брест-Литовск, 10 нояб. Чичагов перенес ставку в Борисов, но затем последовало неудачное отступле-

ние прот. О. Боровика после пострижения кандидатом на 1-ю архиерейскую вакансию. 22 сент. 1813 г. Синод представил доклад о хиротонии протоиерея на Вологодскую кафедру, к-рый был утвержден 13 окт. Тем временем прот. Онисим дошел с войсками до г. Ашаффенбурга и, получив увольнение в кон. нояб., направился в Россию. В С.-Петербурге ему был выдан новый орден св. Анны 2-й степени с бриллиантовыми знаками вместо утерянных при отступлении из Борисова.

14 февр. 1814 г. прот. Онисим Боровик был пострижен в монашество с именем Онисифор ректором СПбДА архимандритом *Юрьева новгородского мужского монастыря Филаретом (Дроздовым)*; вносл. митрополит Московский) в Благовещенской ц. *Алекса́ндро-Невской лавры*. 22 февр. 1814 г. состоялась хиротония О. во епископа Вологодского и Великоустюжского в Казанском соборе с участием *Амвросия (Подобедова)*, митр. Новгородского, С.-Петербургского, Эстляндского и Вы-

боргского, *Иринея (Клементьевского)*, архиеп. Псковского, Лифляндского и Курляндского, и *Серафима (Глаголевского)*, архиеп. Минского и Литовского.

Начало управления О. Вологодской епархией совпало с завершением духовно-учебной реформы 1808–1814 гг. В 1814 г. было открыто Вологодское ДУ на базе существовавшей до того нераздельной духовной школы-семинарии, 17 нояб. 1814 г. О. назначил для уч-ща ректора и учителей. Он с особым вниманием относился к духовному образованию, каждую субботу посещал Вологодские ДС и ДУ, присутствовал на занятиях, будучи знатоком греч. языка, сам проверял знания воспитанников, делал полезные замечания и им, и их наставникам.

О. совершал инспекционные поездки по епархии: в июле–авг. 1814 г. он посетил Великоустюжский и Сольвычегодский уезды, в г. Вел. Устюг присутствовал на экзамене в местной семинарии и в авг. 1817 г. вновь побывал в Вел. Устюге.

Особое беспокойство О. вызывало появление в Вологодской губ. хлыстов. В сер. 1814 г. в дер. Лобановой открылся хлыстовский кружок во главе с И. М. Сальниковой. О. сообщил об этом губернатору, к-рый отправил дело на рассмотрение в Вологодский совестный суд, затем сектанты были переданы в местную консисторию для увещевания, но через 3 месяца вернулись к прежнему образу жизни.

1 авг. 1818 г. вслед. отношения министра духовных дел и народного просвещения кн. Голицына при участии О. и в присутствии протоиерея вельского Троицкого собора Алексея Осокина и священника Волюжской Николаевской ц. Иоанна Заостровского состоялось освидетельствование мощей *Прокопия Устьянского*, находившихся в Верюжской Введенской ц. Вельского у. (*Суворов*. 1868. С. 213).

В 1820 г. О. был награжден орденом св. Анны 1-й степени, о чем упоминал в письме кн. Голицыну с просьбой принять в Кабинет Его Императорского Величества свой бриллиантовые знаки к ордену св. Анны 2-й степени. Деньги, соответствующие их стоимости, епископ намеревался отдать в пользу раненых и увечных воинов, при этом просил оставить пожертвование без огласки и упоминаний в печати. Ответ на это письмо



О. получил только в мае 1826 г. от обер-прокурора кн. П. С. Мещерского после повторных обращений с просьбой указать стоимость бриллиантовых знаков, к-рые были оценены в 1300 р. В дек. 1826 г. кн. Мещерский передал эту сумму ген.-губернатору А. Д. Балашову на устройство ц. прп. Сергия Радонежского на Куликовом поле, а также на строительство при ней дома призрения для инвалидов.

В нач. 1822 г. О. отправил кн. Голицыну с аналогичной просьбой бриллиантовый крест, пожалованный ему в 1808 г., планируя передать полученные за него деньги в Вологодский приказ общественного призрения с тем, чтобы часть процентов с этой суммы поступала вдовам, сиротам и заштатным больным священникам, часть шла на содержание заключенных в вологодских тюрьмах, часть — на пополнение архиерейской и соборной ризницы. 16 авг. кн. Голицын уведомил его, что крест оценен в 2500 р., и О. согласился на эту сумму (получил ее только в нояб. 1826).

В 1822 г. имп. Александр I вызвал О. в С.-Петербург. Епископ отправился в столицу 1 мая и находился там до 7 июня, 29 июня вернулся в епархию. На обратном пути из С.-Петербурга в Вологду О. посетил Москву и присутствовал на частном испытании студентов МДА, проходившем под председательством архиеп. Филарета. 12 июня, уже после отъезда епископа, император пожаловал ему бриллиантовую панагию, к-рая впосл. хранилась в ризнице вологодского кафедрального собора. В 1823 г. О. также виделся с императором в Ярославле, но неизвестно, кто был инициатором этой встречи. Епископ отбыл в Ярославль 15 авг., 25-го вернулся в Вологду. Последняя аудиенция О. у имп. Александра I состоялась во время посещения императором Вологды с 15 по 18 окт. 1824 г., 17 окт. император давал обед, на котором присутствовал и О. На следующий день О. отслужил литургию во Всеградской Спасской ц., к-рую посетил император.

23 июня 1825 г. О. освятил собор в честь Вознесения Господня в *Суморинском в честь Преображения Господня мужском монастыре*. В этот же день в собор были перенесены из теплой Введенской ц. мон-ря мощи прп. *Феодосия (Суморина) (Савваитов)*. 1850. С. 68).

По воспоминаниям современников, О. был человеком «необычно-

венно-духовной, высоко-благочестивой и строго-подвижнической жизни; отличался патриархальною во всем простотою, добротою, общедоступностью и благотворительностью» (*Суворов*. 1868. С. 215). Во время его управления вологодской паствой каждую субботу он раздавал денежную милостыню нищим во дворе архиерейского дома. В нек-рых случаях Синод отменял решения Вологодского епископа, считая их слишком снисходительными. Прп. *Пимен (Мясников)*, архим. Николо-Угрешского мон-ря, вспоминал, что О. каждое лето посещал А. С. Брянчанинова, отца свт. Игнатия (Брянчанинова), жившего в с. Покровском, в 18 верстах от Вологды.

После того как Екатеринославский архиеп. *Феофил (Татарский)* удалился на покой 15 окт. 1827 г., Синод представил имп. *Николаю I Павловичу* доклад с предложением 3 кандидатур на замещение кафедр, 4 нояб. император выбрал О. 24 дек. 1827 г. О. был возведен в сан архиепископа, 30 дек. приехал в Екатеринослав больным, с распухшими ногами. Страдая от водянки, он не мог во время богослужения без помощи подняться на амвон. Несмотря на болезнь, О. продолжал служение, не щадя себя. 6 янв. 1828 г. он совершал водосвятие на Днепре при 32-градусном морозе, ветре и метели и из-за отсутствия кропила окроплял собравшихся правой рукой, погружая ее в мерзлую воду. Состояние его здоровья ухудшалось и в связи с тем, что ни архиерейский дом в Екатеринославе, ни загородный дом не были пригодны для проживания.

О. скончался 20 апр. 1828 г., предсказав день своей смерти. Отпевание архиепископа проводил ректор Екатеринославской ДС архим. *Иаков (Вечерков)*; впосл. архиепископ Нижегородский и Арзамасский). О. похоронен в Николаевском соборе загородного архиерейского дома при *Самарском Пустынном во имя святителя Николая Чудотворца мужском монастыре*. По завещанию О. 7 тыс. р. получили его родственники в г. Копыси Могилёвской губ., из к-рого, вероятно, был родом и сам архиепископ, по 40 р. на помин души он передал 5 церквам в этом городе. Остальные деньги и имущество он распределил между родственниками и всеми служителями архиерейского штата, не забыв никого из них. Четыре панагии О. были переданы

в ризницы: 2 — в Могилёвскую и 2 — в Вологодскую.

Лит.: *Савваитов П. И.* Описание Тотемского Спасо-Суморина мон-ря и приписной к нему Дедовской Троицкой пуст. М., 1850; *Суворов Н. И.* О пребывании в Вологде царственных особ и др. замечательных лиц исторических // Вологодские Ев. 1867. Прил. № 10. С. 346–357; *он же.* Ист. сведения об иерархах Древне-Пермской и Вологодской епархии // Там же. 1868. № 8. С. 211–217; *Сахаров И. П.* Записки // РА. 1873. № 6. С. 956–959; *Боголюбов А. Э.* Очерки из истории управления военным и морским духовенством в биографиях главных священников его за время с 1800 по 1901 гг. СПб., 1901. С. 28–29; *Жмакин В. И., прот.* Онисифор, еп. Екатеринославский // Приб ЦВед. 1905. № 14. С. 579–585; № 15. С. 641–646; № 16. С. 691–698; *Пречистенский Т.* Летопись рус. церкви: Апр. // ЖМП. 1945. № 3. С. 71; РБС. 1999⁹. Т. 12. С. 265–266.

Е. С. Ульянова

ОНИСИФОР (Девочка Михаил (Михно) Петрович; нач. 10-х гг. XVI в.— между 10 и 28 апр. 1592), митр. Киевский и Галицкий в 1579–1589 гг. Мирское имя О. установлено недавно, после находки завещания (тестамента) О., составленного 10 апр. 1592 г. Отцом О. был Петр Гринькович Девочка — гродненский боярин, в 20–30-х гг. XVI в. писарь брестского старосты (впервые упом. в 1519), Петр имел дядю — Ивашко Девочку. Матерью О. была неизвестная по имени брестская мещанка, сестра Мартина Даньковича. Род О. происходит из бояр Витебщины, в нач. XVI в. представители рода прибыли на гродненские земли, где именовались Гриньковичами-Девочками. Исследователи считают, что фамилия Девочка была известна с XVI в. не только на Гродненщине, но и на Киевщине, позже — в Жемайтии. Версии о происхождении рода Девочка с Перемышльской земли (в 1469–1491 известен Перемышльский еп. Иоанн (Иван, Ивонка, Иона) (Девочка)) (М. С. *Грушевский*) или с Галицкой земли (митр. *Макарий (Булгаков)*) требуют проверки.

С 1540 г. Михаил Девочка владел богатым имением Олешевичи (Олешковичи) на Гродненщине (ныне дер. Олешевичи Мостовского р-на Гродненской обл., Белоруссия), которое было куплено его отцом за 650 коп литов. грошей, в 1590 г. состояло из 2 боярских служб и более чем из 10 служб тяглых людей. Михаил Девочка также владел имением Ятвеськ (Зяновавщина), частью имения Степанишки, частью имения Рожанка в Гродненском у. (с 1578). В 1540 г. Михаил вступил во 2-й брак с кнж. Анной Тимофеевной Пу-



зыной (имя 1-й жены неизв.), дочерью кн. Тимофея Ивановича Пузыны, земли к-рого соседствовали с имением Олешавичи. В 1-м браке Михаил имел сына Александра, во 2-м браке — сыновей Яроша, Лазаря и Петра, дочь Анастасию. Ярош умер в молодости, др. дети пережили отца. В 1562 г. Михаил Девочка начал работу на управленческих должностях в Киеве, в 1567–1570 гг. занимал пост городничего. В переписи войска Великого княжества Литовского под 28 сент. 1567 г. сказано, что киевский городничий Михаил Девочка должен был выполнять воинскую повинность из доходов своего имения Олешавичи. В акте Гродненского земского суда от 1 окт. 1578 г. Михаил Петрович Девочка назван королевским дворянином.

Между 1568 и 1572 гг. Михаил Девочка получил от кор. *Сигизмунда II Августа* в управление *Лавришевский мужской монастырь* в окрестностях Новогрудка (в Новогрудке находилась резиденция главы *Западнорусской митрополии*). В грамоте кор. *Сигизмунда III Вазы* Михаилу Брольницкому на Лавришевский мон-рь от 28 авг. 1591 г. упоминается, что мон-рь был предоставлен О. Сигизмундом Августом до поставления О. в митрополиты. Игуменство в крупной обители было передано мирскому человеку и двоеженцу. Это пожалование следует рассматривать в ряду др. пожалований королевским дворянам в последние годы правления Сигизмунда II как вознаграждение за заслуги, когда не было возможности наградить иным образом. Будучи митрополитом, О. сохранил владение Лавришевским монастырем.

В Литовской метрике в записи от 19 июня 1579 г. по делу королевского секретаря Матвея Протасовича-Островского, сына умершего митр. *Ионы III (Протасовича (Протасевича)-Островского)*, О. назван «нареченным митрополитом». Т. о., к этому времени Михаил Девочка принял монашеский постриг. 12 дек. 1579 г. уже в качестве митрополита О. заключил соглашение с королевским инстингатором о своей юрисдикции в Киеве (О. уже являлся тогда настоятелем киевского Софийского мон-ря). Вероятно, выборы митрополита состоялись в 1578 г. (митр. *Сильвестр (Косов)* в «Патериконе» датировал начало правления О. 1578 г.). Впрочем, существует свидетельство

того, что хиротония О. состоялась 27 февр. 1583 г. (в этот же день митрополит выдал ставленную грамоту иерею Афанасию).

В 1579 г. король пожаловал О. в пожизненное владение *виленский во имя Святой Троицы мужской монастырь*. Для непосредственного заведования мон-рем митрополит назначил игум. Сильвестра. При королевском дворе члены Виленской городской рады и горожане передали Сильвестру имущество мон-ря. Правосл. горожане издавна пользовались правом ежегодно проверять имущество виленских церквей и Троицкого мон-ря, но игум. Сильвестр не стал допускать их к такой проверке. Виленские бурмистры и радцы неоднократно жаловались О. на нарушение старой практики, но митрополит не отзывался на жалобы. Тогда жители Вильно обратились к королю, и он 7 июля 1582 г. приказал О. допускать виленских бурмистров и радцев к ежегодной проверке имущества Свято-Троицкого мон-ря. В 1584 г. члены Виленской рады ходатайствовали перед королем о передаче им Троицкого мон-ря, потому что он «для нечастого быванья до Вильны и отлеглисти митрополитовы до великого знищенья пришло... порядку некоторого нет». 27 мая 1584 г. кор. *Стефан Баторий* предоставил право владения мон-рем после кончины О. правосл. членам Виленской городской рады, что позволило создать при мон-ре правосл. братство (см. *Виленское православное Свято-Духовское братство*). Грамотой от 12 июня 1587 г. О. благословил при монастырской ц. Св. Троицы «братство церковное иметь», разрешил напечатать устав братства и учредить при нем школу. 9 марта того же года О. благословил виленских мещан построить каменную колокольню в обители. Грамотой от 5 июня 1588 г. К-польский патриарх *Иеремия II* предоставил братству патриаршую ставропигию. В 1589 г., оставляя митрополичью кафедру, О. напомнил властям о своем владении Троицким мон-рем, но в следующем году отказался от этого права.

Время управления О. Киевской митрополией характеризуется усилением гонений на правосл. Церковь со стороны католиков в Речи Посполитой. Внутренняя жизнь правосл. митрополии изобиловала трудностями и каноническими нарушениями на всех уровнях — в епархиальном

управлении, приходской и монастырской жизни. Ситуация в епархиях не была подконтрольной митрополиту, он почти не посещал укр. епархии, напр., укр. часть *Киевской епархии*, к-рой митрополит управлял через наместника Богуша Гулькевича-Глебовича (в его обязанности, в частности, входило управление имениями Софийского собора). О. не имел тесных контактов с киевским воеводой кн. *Константином Константиновичем* Острожским, покровителем православных. Отношения с О. поддерживал виленский воевода, приверженец *Контрреформации* Николай Христофор Радзивилл Сиротка, имевший резиденцию неподалеку от Новогрудка — в Несвиже, где он организовал коллегию иезуитов. В 1586 г. О. в качестве свидетеля подписал привилей Радзивилла Несвижу с пожалованием городу магдебургского права.

В 1582 г. правосл. мон-ри и храмы в Полоцке (взятом польск. войсками 30 авг. 1579) были переданы новообразованной коллегии иезуитов. В том же году папа Римский *Григорий XIII* обнародовал буллу о принятии нового (григорианского) календаря. Кор. Стефан Баторий издал указ о введении календаря в Речи Посполитой для всех подданных — католиков и иноверцев, в т. ч. православных. Православные не соглашались перейти на новый календарь. Кн. Острожский отправил письмо К-польскому патриарху Иеремии II, прося наставлений в создавшейся ситуации. Иеремия вместе с Александрийским патриархом *Сильвестром* прислал князю ответ с призывом не отступать от древнего календаря и не принимать новый. 11 янв. 1583 г. патриарх Иеремия II направил письмо о календаре О. и всем подчиненным ему епископам (одновременно письма были отправлены виленским мещанам и всем православным в Речи Посполитой). Патриарх писал, что он послал к правосл. пастве в Речи Посполитой экзархов — протосинкелла сщмц. *Никифора (Парасхеса-Кантакузина)* и архим. Дионисия, в качестве переводчика — спудея Федора. Экзархи не смогли попасть в Западнорусскую митрополию, встреча с ними О. не состоялась, патриаршие грамоты доставил спудей Федор.

Притеснение православных, не желавших отступать от юлианского календаря, на землях католической

Львовской епархии должно было рассматриваться на Варшавском сейме в февр. 1585 г. Правосл. Львовский еп. *Геден (Балабан)* решил на сейме призвать к ответу католич. архиепископа Суликовского. О. обещал приехать на сейм, чтобы вместе с епископом и галицкими дворянами защищать правосл. Церковь, но не приехал. Возмущенные шляхтичи написали О. письмо, в к-ром говорили, что считают великим несчастьем находиться под его властью, что он не заботится о защите паствы, к-рая терпит такие беды, каких не бывало никогда (среди проч. фактов упом. передача королем Перемышльской кафедры мирянину Стефану Брылинскому (в монашестве Арсений) и поставление его митрополитом во епископы в 1581 против желаний паствы и др.). Авторы письма обвинили О. также в том, что он «листы свои отворенные противу церкви Божией жидом на помощь» дает (обвинение О. в принадлежности к «тайному сообществу полужидовствующих» повторил в XIX в. историк И. И. Малышевский).

Аналогичные обвинения против О. и др. западнорус. епископов выдвигали перед вост. патриархами члены *Львовского Успенского братства*. В 1586 г. духовные и мирские люди во Львове говорили Антиохийскому патриарху *Иоакиму V*, что митрополит, а также епископы Пинский и Луцкий — «двоеженцы и блудодеи», посвященные в сан с нарушением канонов. В «объявлении» 1600 г. львовские братчики повторили перечень укоризн к О. Митрополит был обвинен братчиками в двоеженстве и шаткости в вере, в поставлении в епископский сан двоеженцев, в разрешении епископам жить с женами, в поставлении тысяч попов — двоеженцев и троеженцев, подозреваемых в разных преступлениях. Митрополит и епископы покровительствовали недостойным священнослужителям, не заботились о просвещении паствы, об устройстве школ и типографий, выступали против «учения и учащихся».

При О. были поставлены следующие архиереи: в 1581 г., несмотря на протест местной шляхты, во епископа Перемышльского был хиротонисан Арсений (Брылинский), в 1585 г. Леонтий (Пельчицкий) занял Холмскую кафедру, в 1588 г. *Мелетий (Хребтович-Богуринский)* был хиротонисан во епископа Владимир-

ско-Брестского. 22 сент. 1588 г. Сигизмунд III номинировал *Афанасия (Терлецкого)* на Полоцкую архиепископскую кафедру и распорядился, чтобы О. его «постановил и совершил, без всякого омешканья, с повинности своею»; вскоре О. возглавил хиротонию Афанасия.

О. получил от короля подтверждение прав и привилегий высшего правосл. духовенства. В 1585 г. митрополит подал жалобу королю на то, что светские власти (урядники, наместники) в господарских городах и селах «вступались» в духовные дела, в частности в бракоразводные процессы, и брали за них пошлины. 25 февр. 1585 г. Стефан Баторий подтвердил права митрополита и епископов отправлять духовные дела и суды без вмешательства дворян, горожан и др. светских лиц, приказал, чтобы светские чиновники не вмешивались в церковные доходы и суды, подтвердил компетенцию духовных судов на расторжение браков. В 1586 г. О. вместе с виленскими мещанами обратился к королю в связи с тем, что в Вильно и др. городах католики препятствовали православным совершать богослужения по старому календарю и принуждали к переходу на новый. 12 дек. 1586 г. Стефан Баторий дал О. грамоту о свободном использовании православными в Великом княжестве Литовском греч. (юлианского) календаря. В 1589 г. О. и все высшее правосл. духовенство писали кор. Сигизмунду III о том, что церковные имения приходят в запустение вслед. практики передачи их в управление светским лицам после смерти епископа, архимандрита или к.-л. др. духовного владельца. О. просил, чтобы в этих случаях церковные имения поступали в управление епархиального *клироса*. Клирошане соборной церкви должны были принимать имения по описи, собирать с них доходы и передавать новоназначенному епископу или др. духовному лицу. 25 апр. 1589 г. кор. Сигизмунд своей грамотой удовлетворил эту просьбу. В грамоте говорилось о том, что король считает своим долгом сохранять неприкосновенными права рус. духовенства так же, как и римско-католического.

О. участвовал в сделках и тяжбах, связанных с имениями митрополитской кафедры в Киевском воеводстве. 30 мая 1580 г. через наместника Богуша Гулькевича-Глебовского

митрополит выкупил поселки Филлимоновщина и Багриново (21 сент. того же года О. пожаловал Багриново Гулькевичу-Глебовскому). 1 февр. 1582 г. митрополит разрешил конфликт между Гулькевичем-Глебовским и Ярошем Васильевичем о митрополичьем с. Михалки. 28 марта 1582 г. предъявил иск землянину И. Сущанскому-Проскуре за захват урочища (ныне Коленцы) на р. Тетерев. 18 июля 1583 г. О. предъявил иск С. Рожновскому за захват земель в с. Ховмы в долине Десны, принадлежавших *киевскому Выдубицкому во имя архангела Михаила мужскому монастырю*, в 1585 г. добивался сохранения права на сбор пошлин с продажи зерна. В 1589 г. О. защитил митрополичьих подданных от притеснений землянина Киевского у. Николая Макаровича, с 11 мая этого же года судился с польск. шляхтичем Щасним Харленским за наезд на имение Унин. Ок. 1588 г. митрополит подал судебный иск против панов Дзядков, захвативших часть владений Выдубицкого мон-ря. О. также вел тяжбы об имениях в Великом княжестве Литовском. 19 июня 1579 г. он заключил соглашение с королевским секретарем Матвеем Ивановичем Протасовичем-Островским по владению имениями Шешоли, Крошты и Вака (дело продолжилось в 1580–1581). 18 мая 1589 г. митрополит судился с писарем Великого княжества Литовского, виленским подкоморием Николаем Ясинским о митрополичьем имении Шешоли.

В 1581 и 1582 гг. О. вызвал на митрополичий суд в Киев кн. А. М. *Курбского* по делу о разводе последнего с Марией Гольшанской; князь не явился в суд, «посланцев... до себе не пускает и бити их кажет», так что митрополит был вынужден передать дело в королевский суд. 1 апр. 1588 г. О. составил иск во владимирском суде по делу «княжки» Маруши Збаржской с кнж. Екатериной Чарторыйской.

В 1583 г. по благословению О. в типографии *Мамоничей* в Вильно был издан Служебник (переизд. в 1598 в Вильно, в 1602 в Москве). Перу О. принадлежит «Поучение святительское новопоставленному иерею» (при рукоположении во иерея Афанасия 27 февр. 1583). Сохранилась ставленная грамота О. священнику Спасской ц. в г. Кричеве Роману Стратоновичу (1587). Протестант П. Одер-



Печать митр. Киевского Онисифора.
1585 г.
(НБУВ ИР. Ф. 301. Д. 216П.
Сер. Е. № 366)

борн, с 1577 г. служивший проповедником в лютеран. кирхе в Вильно, оставил свидетельство о служении О. в виленском Пречистенском соборе.

15 июля 1589 г. в Вильно на обратном пути из Москвы прибыл К-польский патриарх Иеремия II. В городе к этому времени уже находились О., епископы и значительная часть священнослужителей. Кор. Сигизмунд III по просьбе кн. Острожского дал патриарху универсал, к-рым подчинил ему всех духовных лиц правосл. вероисповедания и предоставил свободу суда в делах Западнорусской митрополии. 21 июля патриарх издал окружную грамоту ко всем западнорус. епископам с требованием запретить священников — двоеженцев и троеженцев. В грамоте ничего не сказано об О. Однако тогда же Иеремия вместе с западнорус. архиереями низложил О. Собор в Вильно «по низложению первого митрополита кир Онисифора» упоминается в патриаршей грамоте, данной в нояб. 1589 г. в Каменце-Подольском. В полемической литературе XVI–XVII вв. утвердилось мнение, что митрополит был низложен за двоеженство. Завещание О. от 10 апр. 1592 г. частично проясняет ситуацию. Бывш. митрополит передал свое имение жене и детям: «Варуючы и милуючы малжонку мою законную венчальную, которая время немало со мной была, и дети сплodiла, и до лет их доростила». Вероятно, митрополит был низвержен не за двоеженство, а за пребывание на кафедре в женатом состоянии. На Брестском правосл. Соборе в окт. 1596 г. (см. *Брестская уния*) киево-печерский архим. *Никифор (Тур)* угрожал Киевскому митр. *Михаилу (Рагозе)* низложением с кафедры по

примеру О. По офиц. версии, О. добровольно оставил кафедру из-за старости и болезни. Так, в ставленной грамоте Михаилу (Рагозе) на митрополичий престол от 27 июля 1589 г. говорится, что кафедра отдается «за спущеньем ее от первого митрополита Онисифора Девочки». В грамоте кор. Сигизмунда Михаилу Бродницкому на Лавришевский мон-рь 1591 г. отмечено, что «архимандрит Онисифор Петрович» обращался к королю с просьбой об отставке, потому что он старый и здоровьем «неспособный».

Из акта Литовской метрики (Метрыка Вялікага Княства Літоўскага. 2001. Кн. 44. № 77. Л. 280) известно, что после ухода с кафедры О. жил в виленском Свято-Троицком мон-ре, затем в Олешавичах на Гродненщине. 10 апр. 1592 г. О. составил завещание, внесенное в книгу гродненских земских актов. В завещании не указано место захоронения О. Белорус. историки предполагают, что он был погребен в ц. свт. Николая в Турийске — месте захоронений шляхты Гродненского у.

Сохранилась круглая печать митрополита на его письме от 21 мая 1585 г. На печати содержатся элементы гербов «Кирдея», «Лелива», «Гоздава». Высказывавшееся в литературе предположение об использовании родом Девочка герба «Сырокомля» не подтверждается.

Ист.: *Oderborn P.* De Russorum religione et ritibus narratio // *Historiae ruthenicae scriptores exteri saeculi XVI* / Ed. A. de Straszewski. В.; Petropolis, 1842. Vol. 2. P. 36–44; Собрание древних грамот и актов городов: Вильно, Ковна, Трок, правосл. мон-рей, церквей, и по разным предметам. Вильно, 1843. Ч. 2. № 3–5. С. 6–12; № 9. С. 21; АЗР. Т. 3. Примеч. № 66. С. 13; № 144. С. 286–288; № 146. С. 289–291; № 149. С. 292–293; Т. 4. № 7. С. 8–10; № 14. С. 16–17; Примеч. № 17. С. 5–6; Док-ты, относящиеся к истории западнорус. правосл. и униатской Церквей // Литовские Ев. 1867. № 21. С. 924–926; АЗСР. Т. 6. № 37. С. 51–52; Т. 10. С. 211; [Лебединцев П. Г.]. Мат-лы для истории Киевской митрополии // Киевские Ев. 1873. № 11. Ч. неофиц. С. 317–319; *Санынов А. П.* Витебская старина. Витебск, 1888. Т. 5: Мат-лы для истории Полоцкой епархии. Ч. 1. № 53. С. 85–86; АВАК. Т. 18. № 240. С. 269; Т. 30. № 5. С. 13–34; *Monumenta Confraternitatis Stauroripigianae Leopoliensis.* Leopoli, 1895. Т. 1. N 83. P. 132; N 87. P. 20; N 450. P. 784; Описание док-тов Архива западнорус. униатских митрополитов. СПб., 1897. Т. 1. № 94. 95. С. 45–46; № 98. С. 47; № 107. С. 52; № 111. С. 54; № 117. С. 55–56; № 120. С. 57; Каталог коллекції док-тів Київської археогр. комісії, 1369–1899. К., 1971. № 68. С. 32; Метрыка Вялікага Княства Літоўскага. Мн., 2001. Кн. 44: (1559–1566) / Падрых.: А. І. Груша. № 100. С. 125; 2008. Кн. 70: (1582–1585) / Падрых.: А. А. Мясельскі. № 122. С. 190–192.

Лит.: *Мальшевский И. И.* Александрийский патр. Мелетий Пигас и его участие в делах Рус. Церкви. К., 1872. Т. 2. Прил. С. 98; *он же.* Подложное письмо половца Ивана Смеры к вел. кн. Владимиру Святому // ТКДА. 1876. № 6. С. 472–553; № 7. С. 141–233; *Грушевський М. С.* Історія України—Руси. К., 1994. Т. 5. С. 5–6, 504–506, 533, 553; *он же.* До біографії митр. Онисифора Дівочки / Комент.: Л. В. Тимошенко // *Он же.* Твори. Львів, 2007. Т. 8. С. 3–6, 590–592; *Макарий.* История РЦ. Кн. 5, 6 (по указ.); *Флоря Б. Н.* Восточные патриархи и Западнорус. Церковь // *Дмитриев М. В., Флоря Б. Н., Яковенко С. Г.* Брестская уния 1596 г. и обществ.-полит. борьба на Украине и в Белоруссии в кон. XVI — нач. XVII в. М., 1996. Ч. 1. С. 117–130; *Ciechanowicz J.* Rody guscerskie Wielkiego Księstwa Litewskiego. Rzeszów, 2001. Т. 2. С. 368; *Головата Н. А.* Дівочка (Дівочка) Онисифор // *Енциклопедія історії України.* К., 2004. Т. 2. С. 399; *Тимошенко Л. В.* «Жаль намъ души и сумненья вашей милости»: (Київський митр. Онисифор Дівочка перед викликами часу) // *Дрогобицький краєзнавчий зб. Дрогобич, 2006. Вип. 10. С. 149–165; Білоус Н.* Київ наприкінці XV — у 1-й пол. XVII ст.: Міська влада і самоврядування. К., 2008. С. 102, 226; *Скоцилас І.* Галицька (Львівська) єпархія XII–XVIII ст.: Організаційна структура та правовий статус. Львів, 2010. С. 39, 183, 327, 340, 441, 458, 546; *Голубев С. Т.* История Киево-Выдубицкого Св.-Михайловского мон-ря / Ред.: В. І. Ульяновський. К., 2011. С. 40, 180, 356, 358, 375, 393, 414–417, 539, 612; *Пазднякоў В.* С. Архіў праслаўных і грэка-каталіцкіх мітрапалітаў Вялікага Княства Літоўскага ў XVI–XVIII ст.: (Гісторыя, структура, склад). Мн., 2014. С. 113–120; *Кемпа Т.* Konflikty wyznaniowe w Wilnie od początku Reformacji do końca XVII w. Toruń, 2016. S. 149, 186, 219; *Гітніскі Я.* Дзявочкі (Dziwoczka) герба «Сыракомля» // *Гербоўнік беларускай шляхты.* Мн., 2018. Т. 5. С. 352–354; *Лісейчыкаў Д., Бобер І.* Жыццё і смерць мітрапаліта «дваяжэнца» Анісіфара Дзевачкі // *Беларускі гістарычны часопіс.* 2018. № 5. С. 11–23.

Л. В. Тимошенко

ОНИСИФОР (Пономарёв Петр Алексеевич; 09.01.1881, г. Рязск Рязанской губ.— 08.10.1966, Одесса), архиеп. Калужский и Боровский. После учебы в Данковском ДУ поступил в Ставропольскую ДС, к-рую окончил в 1901 г. В том же году был назначен Ставропольским и Екатеринодарским еп. *Агафодором (Преображенским)*; вполн. митрополит псаломщиком Вознесенской ц. в ст-це Новомосковской Кубанской обл. (ныне Каневского р-на Краснодарского края). В авг. 1906 г. поступил в СПбДА. В 1910 г. окончил академию со степенью кандидата богословия за соч. «Быт монастырей XVI в., раскрываемый в спорах заволжских старцев и иосифлян». С июня 1910 г. служил преподавателем рус. языка в Единецком ДУ Кишинёвской епархии. В 1918 г., в связи с оккупацией Бессарабии румын. войсками, выехал в г. Каменец-Подольский, где преподавал греч. язык в Подольской



ДС и рус. язык в городской рус. гимназии. 30 марта 1920 г. рукоположен Подольским и Брацлавским еп. Пименом (Пеговым; вполн. архиепископ) во иерея к Крестовоздвиженской ц. в мест. Макова Каменецкого у. Подольской губ. В 20-х гг. возведен в сан протоиерея. В 1929 г. осужден по обвинению в контрреволюционной деятельности на 3 года ИТЛ; после отбытия срока заключения в лагере был дополнительно приговорен к 3 годам адм. ссылки, к-рую отбывал в Северном крас. В 1935 г., после окончания срока ссылки, приехал в Тулу и был назначен Тульским еп. сщмч. *Онисимом (Пылаевым)* настоятелем храма во имя св. Димитрия Солунского в с. Жмурове Чапаевского р-на Московской обл. (ныне Михайловского р-на Рязанской обл.). 29 нояб. 1935 г. еп. Онисим незадолго до своего ареста постриг вдового прот. Петра Пономарёва в монашество с именем Онисифор. В янв. 1936 г. Серпуховской еп. *Алексий (Сергеев)*; вполн. архиепископ) в Москве возвел О. в сан архимандрита. 25 авг. 1937 г. патриарший местоблюститель митр. *Сергий (Страгородский)*; вполн. патриарх Московский и всея Руси) назначил О. настоятелем храма в честь Преображения Господня в с. Товаркове, районном центре Тульской обл. (ныне в составе Богородицкого р-на той же области). С 15 нояб. 1938 г. являлся благочинным 7-го округа Тульской епархии.

14 февр. 1945 г. решением патриарха Московского и всея Руси *Алексия I (Симанского)* и Синода РПЦ О. был определен епископом Пинским и Брестским (также иногда именовался Брестским и Пинским (ЖМП. 1945. № 10. С. 30)). Хиротонию 27 февр. того же года в храме св. Иоанна Воина в Замоскворечье возглавил патриарх *Алексий I*. Трудными О. в Пинске были открыты пастьерские курсы, сыгравшие важную роль в подготовке крайне необходимых для Белоруссии в то время кадров духовенства. В окт. 1945 г. О. был переведен на Калужскую кафедру, на к-рой он пробыл последующие 14 лет. Неск. жизненных эпизодов, связанных с его служением в Калужской епархии, известны по воспоминаниям архим. *Иоанна (Крестьянкина)*, записанным прот. В. С. Правдолюбным (Из тайников сердечных: Воспоминания об архим. Иоанне (Крестьянкине): Свидетельство одной семьи. М., 2014. С. 11–38). О. был

прост и доступен в общении с людьми, пользовался среди верующих уважением. Отличался личной скромностью и нестяжательством. Приехал на место своего епископского служения в Калугу в старом пальто и с единственным свертком, в к-ром были собраны рипиды, жезл и архиерейское облачение. Сам готовил себе еду и ходил за продуктами в магазины; когда верующие его узнавали и предлагали пропустить без очереди, отвечал: «Да нет, у вас дети, семья, вы заняты, а я постою». Объезжал самые глухие приходы епархии, много занимался организацией ремонта храмов, к-рые передавали приходским общинам в крайне плохом состоянии (был случай, когда во время архиерейского богослужения в одной из сельских церквей провалился пол и епископ упал в подполье, но все же потом довел службу до конца на настеленных вместо пола досках). Большое внимание О. уделял созданию церковных хоров. К началу его архиерейского служения в Калужской обл. действовало 26 храмов, в т. ч. Георгиевский кафедральный собор и Николо-Козинская ц. в Калуге. До 1949 г., когда власти ввели запрет на открытие новых храмов, приходским общинам удалось вернуть еще 12 церквей.

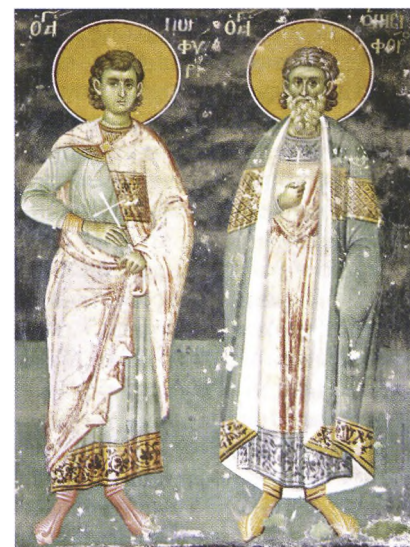
В кон. 50-х гг. из-за преклонного возраста О. возникли трудности с епархиальным управлением, что отмечалось в вынесенном Синодом по результатам ревизии определении от 5 марта 1959 г. Тем не менее вплоть до последних месяцев пребывания на Калужской кафедре О. продолжал поездки по приходам, где проводил богослужения и читал проповеди. Последние годы его архиерейства в Калуге прошли во время развязанной по инициативе Н. С. *Хрущёва* антицерковной кампании. Однако в Калужской епархии в период управления ею О. мероприятия властей по закрытию храмов не имели успеха: в Калужской обл. был закрыт лишь один сельский храм (в авг. 1959), тогда как при последующих архиереях у верующих отняли 9 церквей. 22 марта 1960 г. решением Синода О. был уволен на покой по прошению в связи с состоянием здоровья. Проживал в одесском Успенском муж. мон-ре. На покое снискал любовь и уважение братии мон-ря. Всегда держал себя просто в беседах, постоянно молился в храме за всеобщими бдениями и Божественными

литургиями, часто сам совершал богослужения в монастырском храме, вел летопись мон-ря. Неск. раз сослужил патриарху *Алексию I*. 30 мая 1964 г. был возведен в сан архиепископа с правом ношения креста на клобуке. Отпевание архиерея 10 окт. 1966 г. совершил архиеп. Херсонский и Одесский *Сергий (Петров)*; вполн. митрополит). О. был погребен на кладбище Успенского мон-ря. Лит.: Назначения и перемещения по Московской Патриархии // ЖМП. 1945. № 3. С. 8; *Агафангел (Саввин)*, иером. Архиеп. Онисифор (Некр.) // Там же. 1966. № 12. С. 39–42; *Матушил*. Русские иерархи, 1893–1965. Т. 5. С. 277.

Прот. Димитрий Шиленок

ОНИСИФОР И ПОРФИРИЙ

[греч. Ὀνισφόρος καὶ Πορφύριος] (III–IV вв. (?)), мученики (пам. 9 нояб.; пам. греч. 9 нояб., 16 июля). В своем «Синаксаристе» прп. Никодим Святогорец, видимо основываясь на визант. стишных синаксарях, излагает сказание об О. и о П., согласно к-рому они жили во времена императоров Диоклетиана и Максимиана, воздвигших страшные гонения на христиан в нач. IV в., но в сказании,



Мученики Онисифор и Порфирий. Роспись ц. в мч. Георгия в Старо-Нагоричино. 1317/18 г.

к-рое приводит Никодим, в качестве года казни мучеников указан 290-й. Как и мн. др. христиане, О. и П. были схвачены за отказ принести жертвы идолам и предстали перед судом язычников. После того как мученики смело исповедали свою веру, их подвергли жестокой пытке: положили на раскаленные решетки, но святые славили Господа, несмотря на обжигающее пламя. Такое мужество



привело палачей в ярость. Они привязали О. и П. к диким коням и отпустили их в каменистой и поросшей колючим кустарником местности. Во время этой скачки плоть мучеников была растерзана, а их души вознеслись ко Господу. Благочестивые христиане собрали честные останки, как-то удалось найти, и похоронили близ сел. Панкеаны (Παυκεανῶν) (Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 2. Σ. 69–70).

Это же сказание передает и свт. Димитрий Ростовский, вероятно основываясь на том же источнике, что и прип. Никодим Святогорец, предполагая, что сел. Панкеаны могло находиться во Фракии, у горы Пангея (совр. Пангео, Греция) (ЖСв. Ноябрь. С. 187).

Однако в Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) мученики О. и П. упомянуты под 9 нояб. без сказания. Синаксарное Мученичество одноименной пары святых помещено под 16 июля и содержит совсем др. сведения. Время их жизни относится к I в. Об О. говорится, что он происходил из Иконии, был родственником царицы Трифены и крещен ап. Павлом. Т. о., О. отождествляется со спмч. *Онисифором*, ап. от 70 (пам. 7 сент., 8 дек., 4 янв.); П. был его слугой (SynCP. Col. 823). То же сказание включено и в Минологий Василия II под 16 июля (PG. 117. Col. 545). Обстоятельства кончины мучеников, согласно этим источникам, сходятся с текстом из стихного Синаксаря — после пытки на раскаленной решетке они были растерзаны во время конского бега.

Александрийский Синаксарь содержит память О. под 21 марта и приводит апокрифическое сказание, также относящее период жизни мученика к апостольским временам, а его самого отождествляет с учеником ап. Павла (SynAlex. (Forget). Vol. 2. P. 42–43). Апостолом от 70 считают мученика и зап. мартирологи, где память О. помещена под 6 сент. (MartRom. P. 404).

Из визант. стихсных синаксарей сказание об О. и о П. как о пострадавших при Диоклетиане попало в слав. стихсные Прологи под 9 нояб. (Петков, Спасова. Стиш. Пролог. 2009. Т. 3. С. 24) и в посл. в ВМЧ митр. Макария (Иосиф, архим. Оглавление ВМЧ. Стб. 143).

Причины, по которым произошло раздвоение памяти мучеников О. и П., а также возникло сказание, к-рое относит время их страдания к IV в., вероятно, могут быть установлены

при изучении их неизданного Мученичества (ВНГ, N 2325).

Ист.: ВНГ, N 2325–2326; SynCP. Col. 205, 212, 821, 823; ActaSS. Sent. T. 2. Col. 662–666; Nov. T. 4. Col. 8.

Лит.: *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 461–462; *Sauget J.-M.* Onesiforo e Porfirio // *BiblSS.* Vol. 9. Col. 1177–1180; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 365; *Μακαρ. Σίμων*. Синаксарь. Т. 2. С. 113–114.

О. Н. А.

Гимнография. Память О. и П. отмечается в *Типиконе Великой церкви*, отражающем особенности кафедрального богослужения К-поля IX–XI вв., 9 нояб. без богослужебного последования (*Mateos*. Turisop. T. 1. P. 96).

В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г., содержащем древнейшую сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, О. и П. не упоминаются, но в рукописных слав. Минеях студийской традиции 9 нояб. помещается служба О. и П., состоящая из канона 4-го гласа, цикла стихир-подобнов и седальна (см.: *Ягич*. Служебные Минеи. С. 329–333; *Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 28). Такой же гимнографический состав имеет служба О. и П. в *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в., представляющем малоазийскую редакцию *Студийского устава* (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 309–310).

В *Мессинском Типиконе* 1131 г., представляющем южноиталийскую редакцию Студийского устава, память О. и П. также отмечается 9 нояб.: совершается рядовая, будничная служба (*Arranz*. Turisop. P. 51).

В древнейших сохранившихся редакциях *Иерусалимского устава* — напр., *Sinait. gr.* 1096, XII–XIII вв. (см.: *Дмитриевский*. Описание. Т. 3. С. 33), Типиконе Сербского архиеп. Никодима 1319 г. (*Миркович*. Типикон. Л. 57а) — 9 нояб. назначается служба с пением на утрене «*Аллилуия*».

В первопечатном греч. Типиконе 1545 г. новой гимнографии О. и П. по сравнению с более ранними источниками не отмечено.

В первопечатном московском Типиконе 1610 г. и последующих изданиях, в т. ч. в совр. Типиконе РПЦ, в день памяти О. и П. совершается служба с пением на утрене «*Бог Исподъ*»; указан отпустительный тропарь 4-го гласа **Мученицы твои, гди**; также появляются кондак 2-го гласа **Мчникъ двоица**: с икосом и светилен.

Последование О. и П., содержащееся в совр. богослужебных книгах, включает: отпустительный тропарь 4-го гласа **Мученицы твои, гди**: (Минея (МП). Ноябрь. Ч. 1. С. 254), кондак 2-го гласа **Μαρτύρων δυῶς**: (**Мчникъ двоица**): с икосом, канон авторства *Иосифа Песнопisca* с акростихом **Φέρεις ὀνησίφιν σοῖς ἐλαϊνέταις, μακαρ. Ἰωσήφ (Νοσίσιν πόλυσ' τῶνιμ' πουβάλνικιμ' βλῆκινε. Ἰωσήφω)** 4-го гласа, ирмос: **Ἄσπασαί σοι, Κύριε**: (**Воспойте въ гди**);

нач.: **Φέρουσα τοῖς πίστει σε εὐφημοῦσιν ὀνησίφιν** (**Носице въ рою благохвалцимъ поль. 38**), цикл стихир-подобнов, седален, светилен.

По рукописям известны песнопения О. и П., не вошедшие в совр. богослужебные книги: канон, составленный *Игнатием*, патриархом К-польским, без акростиха 2-го гласа, ирмос: **Τὴν Μωσέως ὄδην**: (**Μωσέσκιο πῆσнь**); нач.: **Φέρεις ὀνησίφιν θεῖαν, θαυμαστὴ Ὀνησίφορε** (Подаетшь помощь божественную, чудный Онисифор) (**Ταμεῖον**. Σ. 88); цикл стихир-подобнов, самогласная стихира и седальны (см.: **Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μητρ. Ταμεῖον** *Εκκλησιαστικῆς ποιήσεως* // **Εφ.** Т. 38. Σ. 305).

Е. Е. Макаров

Иконография. Наиболее раннее изображение О. и П. является их совместным портретом как орантов, пребывающих в Небесном граде, — на мозаике купола



Мч. Онисифор.

Мозаика ц. вмч. Георгия (Ротонды) в Фессалонике. Кон. IV – 3-я четв. V в.

ц. вмч. Георгия (Ротонды) в Фессалонике (кон. IV – 3-я четв. V в.). Судя по подписи, оба святых были прославлены в авг.; О. происходил из сословия воинов (сратилатов). Они молодые, безбородые, похожи на вмч. Георгия Победоносца или вмч. Димитрия Солунского, но не с кудрявыми волосами, а с короткими прямыми прядками. Одежды отличаются: О. в светлой, богато расшитой тунике и плаще такого же цвета с пурпурной вставкой (тавлионом) — знаком высокого происхождения; П. в светлой тунике, длинные рукава и открытый ворот к-рой видны из-под напоминающего фельон светло-лилового одеяния с вырезом-горловиной посреди, драпирующего полностью плечи и руки; подобные облачения в том же ансамбле — у мч. Филимона, «распорядителя церемоний», — возможно, создатели мозаик знали о придворном



длины борода. Очевидно, к этому изображению восходит образ О. в лицевой

*Мученичество святых
Онисифора и Порфирия.
Роспись в лити кафоликона
мон-ря Дохиар на Афоне.
1567/68 г.*

части Строгановского иконописного подлинника (1-я четв. XVII в.) (см.: Строгановский иконописный лицевой подлинник. М., 1869): средней длины борода с раздвоением на конце, длинное платье, короткая туника поверх длинного хитона и плащ, застегнутый по центру, плат в опущенной правой руке. Мученичество святых есть и в росписях трапезной Великой Лавры, в сев.-вост. пастофории (2-я четв. XVI в., мастер Феофанис Критский (Стрелицас-Бафас)). У мастера Дзордзиса Фукаса в росписи кафоликона мон-ря Дионисиат (1547) О. облачен в богатые одежды с шитьем и узорочьем, помимо плаща и длинного хитона на нем короткая белая туника с вышивкой, он молод; в притворе-лито кафоликона мон-ря Дионисиат (1546/47, у входа в пареклисион Акафиста Пресв. Богородицы) и в мон-ре Дохиар (1567/68, на юго-вост. крестовом своде лити) мучение святых показано как казнь через волоочные лошадыми (они привязаны к конским хвостам).

В сводном иконописном подлиннике по списку Г. Д. Филимонова (XVIII в.) оба святых описаны как молодые: О. — «аки Дмитрий» (т. е. вмч. Димитрий Солунский), П. — «аки Флор». В подлиннике С. Т. Большакова под 9 нояб. названы оба мученика, а в лицевой части П. представлен вместе с прп. Матроной под 10 нояб. как молодой безбородый мученик. В руководстве В. Д. Фартусова (1910) О. рекомендовано изображать молодым, а П. — с небольшой бородкой. Лит.: *Филлимонов*. Иконописный подлинник. С. 188; *Большаков*. Подлинник иконописный. С. 46; *Фартусов*. Руководство к писанию икон. С. 70; *BibISS*. Vol. 9. Col. 1177–1180; *Мижовић*. Менолог. С. 172, 195, 283, 325, 379. Сл. 98, 234; *Лазарев В. Н.* История визант. живописи. М., 1986. Табл. 3. С. 24; *Τούτος Ν., Φουστέρης Γ.* Ευρετήριο ζωγραφικής του Αγίου Όρους, 10^{ος}–17^{ος} αιώνας. Αθήνα, 2010. Σ. 91, 247, 345, 381; *Bakirdzis Ch. e. a.* Mosaics of Thessaloniki: 4th–14th Cent. Athens, 2012. P. 66–73. Fig. 32–37.

М. А. Маханько

ОНКЕЛОС — см. в ст. *Таргумы*.

ОНУФРИЕВ МАЛЬСКИЙ В ЧЕСТЬ РОЖДЕСТВА ХРИСТОВА МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Онуфриева пуст.), в дер. Малы городского поселения Печоры Печорского р-на Псковской обл. Ос-

статусе П. Столь же похожими ликом и одеждами святые изображены на маргинальной миниатюре в рукописи Евангелия с Минологием посл. четв. XI в. (Vat. gr. 1156. Fol. 266r) — О. в красном хитоне и синем плаще с золотым тавлионом, П. в синем хитоне и красном плаще с тавлионом, у обоих в руках кресты. В паре как юноши они изображены на одной из миниатюр Минологии, принадлежавшего деспоту Фессалоники Димитрию Палеологу (Vodl. gr. theol. f. 1. Fol. 16v, 1322–1340), в минейных росписях ц. вмч. Димитрия Маркова мон-ря (1371–1381), в росписях ц. свт. Николая Чудотворца в Пелинове (1717–1718). О молодом возрасте О. «с показавшеюся бородою» упоминает мон. Дионисий Фурнографийот в чине св. мучеников (Ерминия ДФ. § 10. С. 164).

Изображения мучений святых встречаются в минейных циклах в храмовых росписях. На фресках ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино (1317/18) на аркаде юж. нефа в минее июля (под 16-м днем) — святые в античных одеждах; О. средовеком в светлом гиматии, П. ближе к старческому возрасту; их избивают палками 2 палача. В минейном цикле в нартексе Вознесенской ц. мон-ря Вел. Дечаны (1348–1350) святые представлены под 9 нояб. рядом с прп. Матроной Пергийской/К-польской. О. безбородый, он указывает на стоящего рядом средовека П. Все 3 святых показаны рядом под 9 нояб. на рус. минейной иконе нач. XVII в. (ЦАК МДА). Их фигуры включены в роспись ц. Спасителя в Цаленджихе (1384–1396, мастер Мануил Евгеник), однако здесь О. представлен средовеком, в пурпурных тунике и плаще, как воин он держит вложенный в ножны меч, а П. молод, безбород, в белой тунике и пурпурном плаще. Редкий вариант изображения О. — как средовека с недлинной бородкой сохранился в июльском минологии (под 16-м днем) на фреске ц. св. Симеона Богоприимца в Зверином мон-ре Вел. Новгорода (1467).

Образ О. включен в программу росписи ряда афонских храмов. В кафоликоне (у сев. входа) мон-ря Ставроникита (1545/46, мастера Феофан Критский и Симеон) он написан как мирянин в шитых золотом античных одеждах, с крестом, у него длинные седые волосы и средней

нован прп. *Онуфрием* Мальским ок. 1480 г. (ИРИ. Ч. 5. С. 47; *Евгений (Болховитинов)*. 2009. С. 284). Источники расходятся в именовании обители. В Описании о российских святых (С. 54) и его неопубликованных списках XVIII в. он называется мон-рем Рождества Пресв. Богородицы: «Святой преподобный Ануфрий начальник монастыря Рождества Пресвятыя Богородицы иже на Малах...» (см.: РНБ ОР. Q.I. 603. Л. 26; Q.I. 382. Л. 19 об.; Ф. 487. Q. 532. Л. 196–196 об.). Митр. Евгений (Болховитинов) в списке Псковских святых называет монастырь «Рождества Пресвятыя Богородицы на Малах» (*Евгений (Болховитинов)*. 2009. С. 262), а в перечне упраздненных псковских мон-рей — «Христо-Рождественский Мальский» (Там же. С. 284). В документах XVII–XVIII вв., содержащихся в Древлехранилище Псковского гос. объединенного историко-архитектурного и художественного музея-заповедника (перечень см.: *Постников А. Б.* Древлехранилище Псковского музея: Обзорные русских рукописных документов XVI–XVIII вв. М., 2013. № 511, 579–585), и в описаниях XIX в. монастырь именуется Спасо-Рождественским, Рождества Христова Мальским (*Шведов*. 1901; *Скоропостижный*. 1909). Подобное разночтение, возможно, объясняется следующими обстоятельствами: в письменных источниках мон-рь мог называться Рождественским Мальским и переписчики, не зная псковских реалий, именовали его монастырем Рождества Пресв. Богородицы. Так, напр., в Четвях-Минях К. Добронравова (XIX в.) читается: «Препод. Онуфрий основал... Мальский (Христо)-Рождественский ныне упраздненный монастырь...» (РНБ ОР. Ф. СПбДС. № 25/6, XIX в. Л. 97), при этом «Христо» добавлено сверху др. чернилами.

В. И. Охотникова

Летописных известий об О. М. м. не сохранилось. Наличие в обители трапезной (РГАДА. Ф. 1209. № 827. Л. 760) свидетельствует о том, что в мон-ре действовал общежительный устав (см. также: *Серебрянский Н. И.* Очерки по истории монастырской жизни на Псковской земле. М., 1908. С. 330). Возможно, он был принят еще основателем мон-ря под влиянием прп. *Евфросина* Псковского или был введен в 1-й пол. XVI в. в ходе церковной реформы архиеп. Новгородского и Псковского свт. *Макария*

(впосл. митрополит Московский и всея Руси). В кон. XVI в. монастырь возглавляли игумены, во 2-й пол. XVII в. и позднее — строители.

Согласно устному преданию, еще сохраняющемуся в нач. XX в., мон-рь был разрушен и разграблен войсками польск. кор. *Стефана Батория*, осаждавшими Псков и Псково-Печерский мон-рь в 1581 г., во время Ливонской войны 1558–1583 гг. В популярной лит-ре нередко утверждается, что все монахи были убиты, а иноческая жизнь в обители прекратилась. Однако данные писцовой книги 1584–1588 гг. не подтверждают факт разорения обители.

Известия об О. М. м. в XVII в. единичны. В 1655 г. изборский воевода Ф. Голенищев жаловался на то, что крестьяне мон-ря, будучи «тархалшиками» (освобожденными тарханной грамотой от гос. повинности), не принимают участия в ремонте крепости Изборск (Псков и его пригороды. 1914. С. 414–416).

В нач. XVIII в. обитель была приписана к Псковскому архиерейскому дому. В 20-х гг. XVIII в. в ходе тяжбы с ним псковской посадской общины выяснилось, что О. М. м. наряду с 7 мон-рями г. Пскова «запустел от архиерейских служителей», что «пения и строения» в нем нет. Именным указом имп. Анны Иоанновны от 18 марта 1730 г. повелевалось запустевшие обители (в т. ч. и О. М. м.) возобновить (ОДДС. Т. 1. № 366. Стб. 401–414; Прил. 33. Стб. 334), что и было исполнено еп. Псковским и Нарвским *Рафаилом (Заборовским*; впосл. митрополит).

После секуляризации церковного имущества и введения монастырских штатов в 1764 г. обитель была упразднена, а собор Рождества Христова обращен в приходский храм.

Материальное обеспечение. К 80-м гг. XVI в. обители принадлежали 2 окрестные деревни — Лазник и Кочаево, «14 четей пашни и 7 четей с осминою перелога» (РГАДА. Ф. 1209. № 827. Л. 760 об.; Псков и его пригороды. 1913. С. 447), а также 2 безоброчные мельницы на р. Обдех (Бдеха) (Псков и его пригороды. 1913. С. 305–306), берущей начало из Мальского оз. Писцовая книга 1584–1588 гг. называет обитель ружной (РГАДА. Ф. 1209. № 827. Л. 758), однако источник и размер руги в ней не указаны. По всей видимости, О. М. м., как и мн. псковские храмы, получал ругу от посад-

ской общины. На 1662 г. к мон-рю были приписаны 19 крестьянских дворов (*Малков*. 2006. С. 49). Согласно описи 1764 г., за стенами мон-ря находился яблоневый и вишневый сад (*Морозкина*. 2007. С. 12).

Библиотека. К кон. XVI в. в монастыре имелась 6-ка. В писцовой книге 1584–1588 гг. (РГАДА. Ф. 1209. № 827. Л. 759–759 об.) содержатся данные о 43 книгах, среди к-рых помимо необходимых в литургическом обиходе были представлены творения свт. Василия Великого в 2 кодексах, поучения свт. Иоанна Златоуста («Златоуст»), «Лествица» прп. Иоанна Синайского, «Паренесис» прп. Ефрема Сирина, Патерик Скитский, Патерик Печерский, «Измарагд», «книга четье Савы светаго» (вероятно, Житие свт. Саввы Сербского), «книга четья Мартиана светаго» (по всей видимости, Житие прп. Мартиана Кесарийского), «книга четье Кирилла светаго» (вероятно, слова свт. Кирилла Александрийского или свт. Кирилла Туровского).

Архитектурный ансамбль. По предположению В. В. Седова, инициатором создания ансамбля О. М. м. в кон. 40-х — 1-й пол. 50-х гг. XVI в. стал игум. Псково-Печерского монастыря (1529–1570) прмч. *Корнилий (Седов*. 1996. С. 137–138), прославившийся миссионерской деятельностью среди этнографической группы сету, поселения к-рой находились в окрестностях обители. Ар-



Собор Рождества Христова.
Кон. 40-х — 1-я пол. 50-х гг. XVI в.
Фото: А. П. Пятнов

хитектурной доминантой является сохранившийся 4-столпный 5-главый собор *Рождества Христова*. По размеру (11×11 м) собор относится к среднему типу псковских храмов, он поставлен на подклет,

в к-ром располагался св. источник (Там же. С. 137). Поципцовая с нарисованными закомарами форма покрытия собора сближает его с др. монастырскими храмами Пскова и Псковской земли (ц. Жен-мироносиц со Скудельниц, 1546; собор во имя ап. Иоанна Богослова Крыпецкого мон-ря, 1547–1555 или 1557) и с приходской ц. во имя св. Василия на Горке. Интересен декор средней алтарной апсиды, в к-ром помимо обычного пояска фигурной кладки по верху стены и валиковой аркатуры просматривается нанизанный на среднюю тягу аркатуры валиковый крест, обрамляющий среднее окно (Там же). Пятиглавие собора делает его почти уникальным сооружением псковской школы сер. XVI в. (Там же) и одновременно отражает влияние московской художественной культуры. Кроме того, по мнению Седова, возведение именно 5-главого собора могло объясняться той ролью, к-рую играли Малы в процессе христианизации сету (Там же. С. 138). Согласно писцовой книге 1584–1588 гг., на главах собора были установлены медные позолоченные кресты (РГАДА. Ф. 1209. № 827. Л. 760).

По данным описи 1764 г., собор был однопрестольным (*Морозкина*. 2007. С. 12). Архим. Амвросий (Орнатский) отмечал в О. М. м. 2 церкви: соборный храм (ошибочно именовал его ц. Рождества Пресв. Богородицы) и ц. во имя прп. Онуфрия Мальского, где под спудом находились мощи преподобного (ИРИ. Ч. 5). По данным А. М. Рагшина, в XIX в. придел во имя прп. Онуфрия Мальского существовал в соборе и в нем под спудом находились его мощи (*Рагшин*. Монастыри. С. 456). М. Шведов называл храм Рождества Христова однопрестольным (*Шведов*. 1901. С. 418).

Внутреннее убранство храма в кон. XVI в. было близко к традициям московской церковной культуры. В храме был установлен иконостас, имевший деисусный и пророческий ряды, а роль праздничного чина выполнял единый образ: «Господских праздников дванадесять на одной иконе». В местном ряду за правым клиросом помещались храмовая икона «Рождество Христово», украшенная серебряным позолоченным венцом и 2 серебряными позолоченными гривнами, а также заключенные в киоты иконы — Божией Матери «Одигитрия» и «Воскресение



Христово». В клировых ведомостях 1901 г. чтимым образом храма была названа икона преподобных Онуфрия Великого, Петра Афонского и Онуфрия Мальского.

На пожертвования приезжавших за советом и утешением к жившему в Малах праведнику болящему Матфею и на средства, собранные А. С. Колосовой, с юж. стороны собора был заложен придел во имя прп. Онуфрия Мальского; торжественное освящение закладки фундамента 12 июня 1901 г. совершил настоятель Псково-Печерского мон-ря архим. Мефодий (Холмский). В 1902 г. строительство придела было закончено. В Онуфриевском приделе находились иконы работы худож. Егорова (Малков, 2006. С. 68).

Одновременно с собором Рождества Христова в мон-ре был воздвигнут храм с неизвестным посвящением при трапезной мон-ря. На 1-м этаже 3-этажного храма (внизу располагался подвал) находились хозяйственные помещения; со стороны трапезной в храм вело 2 входа; на 2-м этаже располагался основной храм, на верхнем ярусе — придел, в к-рый вела лестница из диаконника основного храма (Седов, 1996. С. 145). Завершение храма по типу было близко к завершению Благовещенской ц. Псково-Печерского мон-ря. Уже в писцовой книге 1584–1588 гг. храм не упоминался, т. е., по всей видимости, его обрушение произошло ранее ее составления. Построенная одновременно с храмом трапезная была типологически близка к трапезной Крыпецкого мон-ря (Там же). Сооружение храма и трапезной В. В. Седов датирует кон. 40-х — нач. 50-х гг. XVI в. Традиционно разрушение храма и трапезной в историографии связывается с устным преданием о разорении обители польско-литов. войсками в 1581 г.

Храм и трапезная были объединены в единый комплекс с 4-пролетной звонницей, примыкавшей к трапезной с запада. На звоннице, согласно писцовой книге 1584–1588 гг., помещалось 4 колокола (РГАДА. Ф. 1209. № 827. Л. 760). В 1674/75 г. был отлит новый колокол. В 1902 г. обветшавшая звонница была перестроена в колокольню. К нач. XX в. на колокольне находилось 8 колоколов, наиболее значительные — Благовестник с изображением Христа Спасителя, Тихвинской иконы Божией Матери и свт. Николая Чудотворца (надпись: «Бла-



Колокольня.
Кон. 40-х — 1-я пол. 50-х гг. XVI в.,
перестроена в 1902 г.
Фото: А. П. Пятнов

говестуй земле радость велию, хвалите небеса Божию славу») (свыше 1 т); с изображением свт. Николая Чудотворца (свыше 180 кг); колокол весом более 164 кг (Выписки из Клировых ведомостей. 2006. С. 453).

В описи 1764 г. в О. М. м. значилась: «...церковь каменная Рождества Христова, в ней един престол... Вторая церковь с трапезною каменная развалившись». На церкви колокольня каменная...» (цит. по: Морозкина, 2007. С. 12).

Согласно писцовой книге 1584–1588 гг., обитель окружала деревянная изгородь, в к-рой помещалось 9 братских келий.

Некрополь. На кладбище близ собора Рождества Христова похоронен местный крестьянин — праведник Матфей Кондратьев (1840 — 15 июня 1905), более 40 лет лежавший без движения и имевший дар прозорливости. Его посещали в т. ч. и духовные лица, среди них — настоятель Псково-Печерского мон-ря архим. Мефодий (Холмский) и еп. Псковский и Порховский *Арсений (Стадницкий)*; позднее митрополит. Близ могилы Матфея Кондратьева похоронен прот. М. В. Беллавин († 6 янв. 1988), настоятель храма Рождества Христова (1949–1985), внучатый племянник патриарха Московского и всея России свт. Тихона (Беллавина).

1917–2000 гг. После революционных событий 1917 г. храм Рождества Христова продолжал действовать как приходский, не закрывался. В 1919–1944 гг. находился в Эстонии (с 1940 Эстонская ССР

в составе СССР). В соответствии с указом Эстонской Апостольской Православной Церкви от 22 мая 1935 г. в Малах было образовано 2 прихода: эстонский (сетуский) православный, получивший главный престол храма в честь Рождества Христова, и русский, разместившийся в Онуфриевском приделе (в 1951 приходы объединены). В 1958–1965 гг. архитектурно-археологическое исследование комплекса О. М. м. осуществил Б. С. Скобелцын, под его рук. в 1963 г. проведена реставрация храма Рождества Христова.

2000–2018 гг. В 2000 г. Мин-во культуры РФ передало здания бывшей обители (за исключением храма Рождества Христова) в ведение Псково-Печерского мон-ря для реставрации и возобновления монашеской жизни (*Геннадий (Русев)*, 2006. С. 27). Здесь основан Спасо-Онуфриев скит. Ведется реставрация зданий, освящен домовый скитский храм в честь иконы Божией Матери «Достойно есть».

Арх.: РГАДА. Ф. 1209. № 827. Л. 758–760 об. Ист.: Псков и его пригороды: Кн. 1 // Сб. МАМУ. 1913. Т. 5. С. 305–306, 447; То же: Кн. 2 // Там же. 1914. Т. 6. С. 414–416. Лит.: ИРИ. 1813. Ч. 5. С. 47; *Люшакоев Е. С.* Заметки о Мальском погосте // Псковские ГВ. 1869. № 27. Ч. неофиц. С. 158; *Шведов М.* Из Мальского погоста // Псковские Ев. 1901. № 19. Отд. неофиц. С. 416–420 (То же // Святыни и древности Псковского у.: По дорев. источникам. Псков, 2006. С. 251–256); *Скоропотский Е.* Погост Малы Псковского у. // Псковские Ев. 1909. № 2. Отд. неофиц. С. 30–34 (То же // Святыни и древности Псковского у. Псков, 2006. С. 257–261); *Макаровский А.* Малы (Печорская старина) // Рус. календарь на 1936 г. Таллин, 1935. С. 62–66; *Скобелцын Б. С.* Новые мат-лы по архит.-археол. исслед. Мальского мон-ря // Крепостное зодчество Псковской земли и ее соседей: Тез. докл. науч. конф., 24–25 июля 1980 г. Изборск, 1980. С. 9; *Седов В. В.* Псковская архитектура XVI в. М., 1996. С. 136–138, 145, 158, 168; *Гуцу Р.* Сила в немощи: Жизнеописание Болящего Матфея Мальского, 1840–1905. СПб., 2005; Выписки из Клировых ведомостей церкви и погостов Псковского у.: Ц. Рождества Христова погоста Малы // Святыни и древности Псковского у. Псков, 2006. С. 452–454; *Геннадий (Русев)*, мон. Спасо-Онуфриев скит: (Из истории Мальского ХристоРождественского мон-ря) // Изборск и его округа: Мат-лы II Междунар. науч.-практ. конф. Изборск, 2006. С. 27–31; *Малков Г., диак.* «Тебе кланяться солнцу правды...»: Ист. очерк о Христо-Рождественской Св.-Онуфриевой Мальской пустыни (Спасо-Онуфриевском ските). Псков, 2006; *Французова Е. Б.* Мон-ри Псковской земли в XVI в.: Общее количество и размещение // ВЦИ. 2006. № 1. С. 108–130; *Морозкина Е. Н.* Церковное зодчество древнего Пскова. М., 2007. Т. 2. С. 9–33; *Евгений (Болховитинов)*, митр. История княжества Псковского. М., 2009².

Е. Б. Французова



ОНУФРИЙ (XIII–XIV вв.?), прп. (пам. 21 июля, 28 сент. — в Соборе Киево-Печерских преподобных отцов, в Ближних пещерах почивающих, в Неделю 2-ю Великого поста — в Соборе всех Киево-Печерских преподобных отцов и всех святых, в Малой России просиявших), Киево-Печерский, Молчаливый. Время жизни преподобного достоверно не известно (указание на XII в., встречающееся в нек-рых агиографических справочниках, следует признать необоснованным). О. не упоминается в комплексе ранних источников, повествующих о Киево-Печерском мон-ре (см. *Киево-Печерская лавра*) и его насельниках до 30-х гг. XIII в. — Житии прп. Феодосия Печерского, *Киево-Печерском патерике*, «Повести временных лет» и киевском летописном своде кон. XII — нач. XIII в. (см. *Летописание*).

Мощи О. почивают открыто в Ближних пещерах Киево-Печер-



Прп. Онуфрий Молчаливый.
Икона. 40-е гг. XIX в.

Мастерская Киево-Печерской лавры
(Ближние пещеры
Киево-Печерской лавры)

ской лавры. Биохимическое исследование мощей показало, что они относятся к XIII–XIV вв. (Дива. 1997. С. 91). О. упоминается в «Тератургиге» мон. Афанасия Кальнофойского (К., 1638), в перечне святых, чьи мощи находятся в Ближних пещерах, как «старец и чудотворец» (см.: Евгений (Болховитинов). 1847. С. 290).

В 1684–1690 гг., при киево-печерском архим. Варлааме (Ясинском; вполн. митрополит Киевский), было установлено празднование преподоб-

ным отцам, в Ближних пещерах почивающим, в 1-ю субботу по отдаии праздника Воздвижения Креста Господня, тогда же была составлена служба Собору. С 1886 г. по благословению митр. Киевского Платона (Городецкого) празднование Собору совершается 28 сент. Общецерковное почитание святого установлено по указам Синода 1762, 1775 и 1784 гг., согласно которым было разрешено печатать службы Печерским преподобным и вносить их имена (в т. ч. и О.) в общецерковные Месяцесловы. С 1843 г. совершается празднование Собору Киево-Печерских преподобных отцов и Собору всех святых, в Малой России просиявших. Отдельный день памяти О. был установлен не позднее 1836 г.

О. прославляется как «молчания любитель» вместе с преподобными Киево-Печерскими Исаией Трудолюбивым и Сильвестром Чудотворцем в 5-м тропаре 9-й песни «Службы Собору преподобных отцов Печерских, ихже нетленные мощи в Ближней пещере почивают» (Минея (МП). Сент. Ч. 1. С. 829).

Лит.: СИСПРЦ. 1836. С. 218; [Евгений (Болховитинов), митр.] Описание Киево-Печерской лавры. К., 1847³. С. 110; Барсуков. Источники агиографии. Стб. 416; Леонид (Кавелин). Св. Русь. С. 18–19; Описание о российских святых. С. 27; Сергей (Спаский). Месяцеслов. Т. 2. С. 220, 294; Дмитрий (Самбукин). Месяцеслов. Сент. С. 161; Дива печер лаврских. К., 1997. С. 61, 123; Филарет (Гумилевский). РСв. 2008. С. 410; Карпов А. Ю. Онуфрий // Он же. Рус. Церковь X–XIII вв.: Биогр. словарь. М., 2016. С. 346.

М. В. П.

Иконография. Облик О. описан в Стrogановском толковом иконописном подлиннике кон. XVIII в. (среди 130 Киево-Печерских преподобных; все без указания дней памяти): «Сед, брада Феодосиева (прп. Феодосия Киево-Печерского, — Авт.), на главе клобук черн, риза преподобническая дичь, испод празелень, руки у сердца, наперекрест, правую на левую наложил» (БАН. Стrog. № 66. Л. 313, «правая страна», 36-й; то же в т. н. Клиновском подлиннике — РНБ. Тит. № 4765, кон. XVIII в.; см.: Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 2. № 383. С. 188–189). Данное описание является одним из ранних известных примеров фиксации в иконописном подлиннике «соборной» иконографии Киево-Печерских чудотворцев, сложение которой происходило в 80-е гг. XVII в. на фоне установления в этот период почитания Собора всех Киево-Печерских преподобных отцов. По замечанию Д. А. Ровинского, первые гравюры с композицией «Собор Киево-Печерских святых» датируются кон. XVII в. и 1-й пол. XVIII в. (Ровинский.

Народные картинки. Кн. 3. С. 623. № 1506; 1507). Вне зависимости от техники исполнения (эстампы, иконы, эмалевые образки) в изображениях композиции «Собор Киево-Печерских святых», следующих традиц. схеме, образ О. узнается по ряду признаков — основным является устойчивое место в композиции: преподобный находится в левой группе святых, почивающих в Ближних пещерах, к-рую возглавляет прп. Антоний Печерский, в 11-м снизу ряду, вторым в «пятерике» преподобных, за прп. Нектарием Послушливым (Послушником) и перед



Прп. Онуфрий Молчаливый.

Фрагмент иконы

«Собор Киево-Печерских святых».

1-я треть XIX в. (КБМЗ)

преподобными Паисием Пустынником, Спиридоном Чудотворцем и Прохором Лободником; как и все святые этой «пятерницы», обращен в $\frac{3}{4}$ -ном повороте вправо, к центру. О. представлен обычно оплечно (или оглавно, часть лика может быть скрыта нимбом святого из нижерасположенного ряда), на голове — куколь (или клобук); средовеком (реже седовласым старцем), с незначительной проседью в темных волосах, с бородой средней длины; в нимбе при имени надпись «Молчальник». К традиц. варианту иконографии относятся гравюры (напр., 1756 г. Василия Белецкого (РГБ); сер. XVIII в. Мартина Нехорошевского (Там же. С. 621. № 1509); 1771 (1774) г. Иоанна Кончаковского (Там же. № 1510) и мн. др. (Там же. С. 621. № 1505. С. 623. № 1511–1518; Кн. 4. С. 761. № 1505 а; С. 761–763. № 1517)); иконы (напр., из Киево-Печерской лавры, 2-я пол. XVIII в., НКПКИЗ (Православная икона России, Украины, Беларуси: Кат. выст. М., 2008. С. 116–117); посл. трети XVIII в. (1771 г.?), ИОХМ (Иркутские иконы: Кат. / ИркОХМ; сост.: Т. А. Крючкова. М., 1991. С. 62. Кат. 28); из мастерской Киево-Печерской лавры, 1-й трети XIX в., КБМЗ, и сер. XIX в., Троицкий собор Успенского жен. мон-ря в Александрове; иконописца из посада Клиницы Суражского у. Черниговской губ. (ныне город

в Брянской обл.), 2-я пол. XIX в., собрание Ф. Р. Комарова, и мн. др.); литографии (напр., 1893 г., ГЛМ; хромофотография кон. XIX – нач. XX в., Почаевская Успенская лавра) и мн. др.).

Над ракой со св. мощами О. в Ближних пещерах Киево-Печерской лавры находится единоличный образ святого, написанный в 40-х гг. XIX в. (с поновления кон. XX в.) в лаврской иконописной мастерской под рук. иером. *Иринарха*. Преподобный представлен по пояс, в развороте вправо, на нем ряса и мантия, голова не покрыта, пряди слегка выходящиеся каштановых волос лежат на плечах, в небольшой окладистой бороде видна проседь; левая рука приложена к груди, правой, на кисти к-рой четки, прижимает к себе закрытую книгу, с заложным между страницами указательным пальцем.

В монументальной живописи изображение О. помещено в группу святых XII в. в росписи иеродиаконков Паисия и Анатолия (кон. 60-х – 70-е гг. XIX в., поновление – 70-е гг. XX в., ок. 2010) в галерее рус. святых, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского, в Почаевской Успенской лавре.

Изображение О. имеется в масштабной соборной композиции «Все святые, в земле Русской просиявшие», разработанной мон. Иулианией (Соколовой) под рук. свт. Афанасия (Сахарова) в 30–50-х гг. XX в. (иконы из ТСЛ, СДМ; в т. ч. на иконах кон. XX – нач. XXI в., восходящих к этой композиции) – в группе чудотворцев Ближних пещер (*Алдошина Н. Е.* *Благословенный труд*. М., 2001. С. 231–239).

Э. В. Ш.

ОНУФРИЙ († 12 июня 1492 (?), Мальский Рождественский мон-рь), прп. (пам. 12 июня и в 3-ю Неделю по Пятидесятнице – в Соборе Псковских святых), Мальский, Псковский, основатель *Онуфриева Мальского в честь Рождества Христова мужского монастыря*. О святом сообщает «Книга, глаголемая Описание о российских святых»: «Святый преподобный Ануфрий начальник монастыря Рождества Пресвятыя Богородицы иже на Малах Псковский чудотворецъ въ лѣто 7000 июня во 12 день» (РНБ. Q.I.603. Л. 26; Q.I.382. Л. 19 об.; Ф. 487 (собр. Н. М. Михайловского). Q. 532. Л. 196–196 об., XVIII в.). В нек-рых источниках и лит-ре указывается др. год его представления – 1592 (Описание о российских святых. С. 54; *Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 415; *Филарет (Гумилевский)*. РСв. С. 233 и др.). В списках «Книги, глаголемой...» ошибочно говорится, что мон-рь

освящен в честь Рождества Пресв. Богородицы. Однако в монастырских клировых ведомостях 1646, 1796–1780 гг. (перечень источников см.: *Постников*. 2013. № 511, 579–585) и описаниях XIX в. обитель называется и Спасо-Рождественской, и Рождества Христова Мальской (*Скоропостижный*. 2006. С. 258; *Шведов*. 2006. С. 253). В популярной лит-ре сообщается, что О. был учеником прп. *Евфросина* Псковского, но этот факт не подтверждается письменными источниками. Так, в разных редакциях Жития прп. Евфросина, в перечне его учеников, где указаны преподобные *Савва* Крыпецкий, *Досифей* Верхнеостровский, *Иларион* Псковоезерский, *Сератион*, священноиноки братья *Игнатий*, *Харалампий* и Пам-



Прп. Онуфрий Мальский.
Икона. Кон. XIX – нач. XX (?) в.
(ц. в честь Рождества Христова,
дер. Малы Псковской обл.)

фил, О. не назван (*Охотникова В. И.* Псковская агиография XIV–XVII вв.: Исслед. и тексты. Т. 2: Жития преподобных Евфросина Псковского, Саввы Крыпецкого, Никандра Псковского. СПб., 2007. С. 164, 255, 280). 12 июня 1901 г. с юж. стороны Рождественского собора был заложен придел во имя О.; строительство завершилось в 1902 г. С почитанием святого связано т. н. Мальское воскресенье, празднуемое в 1-е воскресенье после 29 июня – дня памяти св. апостолов Петра и Павла. В этот день на Псковщине выпал снег, что грозило гибелью новому урожаю, но

по молитве О. снег растаял. Традиция праздновать «Мальское воскресенье» существует и в наст. время и собирает множество паломников. Канонизация святого подтверждена включением его имени в Собор Псковских святых, установленный в 1987 г. В 2000 г. бывш. Мальская пуст. приписана в качестве скита к Псково-Печерскому мон-рю.

Лит.: *Евгений (Болховитинов), митр.* История княжества Псковского. К., 1831. Псков, 2009. С. 262; СИСПРЦ. С. 190; *Барсуков*. Источники агиографии; *Голубинский*. Канонизация святых. С. 151; Выписки из Клировых ведомостей церкви и погостов Псковского у.: Церковь Рождества Христова погоста Малы // Святые и древности Псковского у.: По древ. источникам. Псков, 2006. С. 452–454; *Скоропостижный Е.* Погост Малы Псковского у. // Там же. С. 257–261 (Псковские Ев. 1909. № 2. Ч. неофиц. С. 30–34 [80–84]); *Шведов М.* Из истории Мальского погоста // Там же. С. 251–256 (Псковские Ев. 1901. № 19. Ч. неофиц. С. 416–420 [778–782]); *Постников А. Б.* Древлехранилище Псковского музея: Обзорные рус. рукоп. докт-ов XVI–XVIII вв. М., 2013.

В. И. Охотникова

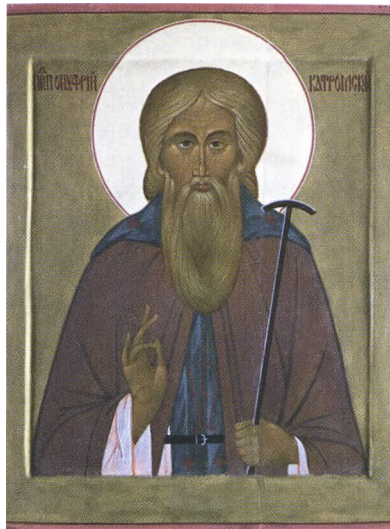
Иконография. Изображения О., вероятно, существовали в кон. XIX – нач. XX в. на территории Псковской епархии. Его писали седобородым старцем в схиме, на голове куколь, правая рука на груди, в левой – четки (напр., 2 иконы – одна в иконостасе, другая выносная – в ц. Рождества Христова, дер. Малы Псковской обл.).

Изображения О. известны в композиции «Все святые, в земле Русской просиявшие», разработанной мон. Иулианией (Соколовой) по благословию свт. Афанасия (Сахарова): на иконах 1934 г., 50-х гг. XX в. (ТСЛ, СДМ) и на подготовительных эскизах с изображением Псковских чудотворцев (альбом кон. 20-х – нач. 30-х гг. XX в., частное собрание). На иконе «Собор Псковских святых» кон. XX в. (Троицкий собор в Пскове) О. изображен в левой части композиции, облаченным в схиму, с куколем на голове. Его образ (в куколе) также включен в иконографию «Собор святых земли Эстонской», напр. на иконе, созданной в иконописной мастерской МДА Н. В. Масюковой (2005, ц. Нарвской иконы Божией Матери в Нарве, Эстония).

Лит.: *Алдошина Н. Е.* Благословенный труд. М., 2001. С. 231–239; Иконописец мон. Иулиания: Посвящается 30-летию со дня кончины / Авт.-сост.: Н. Е. Алдошина, А. Е. Алдошина. М., 2012. С. 85, 93, 100, 102.

ОНУФРИЙ († до 1569), прп. (пам. в 3-ю Неделю по Пятидесятнице – в Соборе Вологодских святых), основатель Катромского во имя свт. Николая Чудотворца мон-ря на юго-зап. берегу оз. Катромского (ныне урочище Озерки Харовского р-на

Вологодской обл.). Упоминается в «Книге глаголемой Описание о российских святых» с условной датой преставления: «Преподобный Ануфрий иже на Катарме озере строитель монастыря в лето 7000» (РГБ. ОИДР. № 212. Л. 166 об.). По предположению свящ. И. П. Верюжского, О. был постриженником Спасо-Каменного мон-ря на Кубенском оз. Катромский мон-рь известен с 1531/32 г.: в этом году кн. Иван Данилович Пенков, прозванный Хомяк, передал обители дер. Конечную и еще 18 деревень, а также починок в Карачуновской вол. Это указание содержится в позднейшей жалованной несудимой грамоте царя *Иоанна IV Васильевича* Грозного от 18 июля 1569 г. (опубл.: *Савваитов*. 1856. С. 35–41; РГАДА. ГКЭ по Вологде. № 32/2603). В ней также упомянуто о 2 утраченных документах — духовной кн. И. Д. Пенкова-Хомяка 1539/40 г. с завещанием Никольскому Катромскому мон-рю своих вотчин и данной кнг. Анны Иосифовны Пенковой (вдовы кн. Василия Даниловича Пенкова) с сыном Иваном Васильевичем на рыбные ловли монастырю в Катромском оз. от 7 июня 1549 г. (*Черкасова*. 2012. С. 51). К 1569 г. О. уже преставился. В это время игуменом мон-ря был Варлаам, который ходатайствовал перед царем Иоанном IV о выдаче новых жалованных и несудимых грамот мон-рю взамен утраченных. Царь пожаловал 19 деревень, 1 починок, рыбные ловли в Катромском оз. и в р. Ниве Вологодского у. Грамота подтверждена царями *Феодором Иоанновичем* (8 февр. 1585), *Борисом Феодоровичем Годуновым* (4 марта 1599), *Михаилом Феодоровичем* (8 янв. 1616); новая несудимая грамота мон-рю была выдана 6 авг. 1621 г. царем *Михаилом Феодоровичем* и патриархом *Филаретом Романовым* и подтверждена 24 марта 1677 г., в царствование *Феодора Алексеевича*, а также 12 марта 1687 г., в царствование *Иоанна V Алексеевича*, *Петра I Алексеевича* и *Софьи Алексеевны*. Согласно писцовым книгам 1628–1630 гг., в обители были 2 деревянные церкви: холодная во имя свт. Николая Чудотворца, теплая во имя Всех святых с трапезной, а также 6 келий. Все убранство храмов пожертвовал в обитель кн. И. Д. Пенков. За монастырем числилось 586,5 дес. пашенной земли, 24 крестьянских двора (где проживали 34 чел.), 12 дво-



Прп. Онуфрий Катромский.
Икона. Ок. 2002 г.
(ц. во имя прп. Онуфрия Катромского,
Харовск)

ров бобыльских (13 чел.) и 3 пустых двора; на р. Катроме находились мельница («колеса немецкие») и «толчея» (*Сторожев*. 1909. С. 383–385). Церковь во имя Всех святых была перестроена в 1630 г. К 1666 г. в обители поставили Никольскую ц. взамен сгоревшей в 1663 г. Всехсвятской.

По ведомостям 1744 г., мон-рю принадлежали 168 крестьян. Обитель упразднена в 1764 г., ее угодья (рыбные ловли и мельница) были переданы Успенской Семигородной пуст., а земли — крестьянам Карачуновской вол. 29 апр. 1803 г. пожар уничтожил древние храмы и др. постройки Катромского мон-ря. В 30-х гг. XIX в. место погребения основателя обители стало объектом почитания. Согласно рапорту благочинного свящ. Иоанна Ржаницына, направленному в авг. 1834 г. Вологодскому еп. Стефану (Романовскому), в праздничные дни число паломников к могиле О. достигало 1 тыс. чел. В окт. того же года он представил епископу записку о 26 чудесах О., составленную на основе рапортов священников карачуновской Преображенской ц. В 1832 и 1834 гг. крестьянин Иван Никитин с одобрения благочинного ходатайствовал перед владыкой о разрешении построить каменную церковь с колокольней на месте бывш. обители, для чего жители обязались собрать по подписке необходимые средства. Однако еп. Стефан запретил Иоанну Ржаницыну священнослужение на год и отдал его под суд. Молебны и пани-

хиды на могиле О. также не благословлялись. Несмотря на противодействие владыки, Иван Никитин поставил небольшую часовню над погребением О. и гостиницу для паломников. В рапорте от 2 июля 1835 г. новый благочинный свящ. Клеоник Яблоков сообщал: «Оная часовня и по сие время не снята, и народ в бесчисленном количестве повседневно стекается на оное место для богомоления так, что в 12 число истекшего июня, на память преподобного Онуфрия Великого, народу было около 4000...» Священник считал, что уничтожение часовни вызовет у населения сильное возмущение. Крестьянин Никитин, к-рого вызвали в Вологодскую консисторию для объяснений, рассказал, что он установил часовню после чудесного явления ему свт. Николая Чудотворца и О. Кроме того, он представил 2 списка, в к-рых были перечислены имена исцелившихся людей с кратким описанием чудес (в одном списке значилось 12 имен, в другом — 18); сам крестьянин был свидетелем 12 исцелений. Указом от 25 сент. 1835 г. Синод восстановил в служении свящ. Иоанна Ржаницына, разрешил монахам Семигородной пуст. совершать молебны свт. Николаю и панихиды в память об О. в часовне, устроенной над погребением подвижника. Упраздненный мон-рь был приписан к Семигородной пуст. В 1867 г. часовня, стоявшая на месте сгоревшей Никольской ц., была преобразована в церковь. В следующем году рядом с ней возвели каменный 5-главый двухэтажный храм. 28 сент. 1869 г. престол из деревянной церкви перенесли в новый храм. Верхний храм был освящен во имя блж. *Николая ((Никола) Кочанова)* и прп. Онуфрия Великого, нижний храм — во имя свт. Николая Чудотворца. Мощи О. и его преемника, игум. Варлаама, находились под спудом в часовне, с правой стороны от церкви; над погребениями подвижников поставили двойную раку. В мон-ре была продолжена запись чудес от мощей О., большая часть которых связана с исцелениями от разных болезней.

Имя О. включено в список Вологодских святых, составленный в 1811 г. еп. Вологодским *Евгением (Болховитиновым)*; 1808–1813; впол. митрополит). Память «преподобного Онуфрия, начальника Кастромскаго монастыря в Кадникове уезде

Вологодского» указана под 12 марта (БАН. Дружин. № 736. Л. 43 об., конволют XVIII — нач. XIX в.; опубл.: Романова. 2017. С. 517) и 12 июня (БАН. Дружин. № 736. Л. 62; № 131. Л. 214 об., 2-я пол. 10-х гг. XIX в.; опубл.: Романова. 2017. С. 533) в «Полном месяцеслове» выговского киновиарха Ф. П. Бабушкина. О. упомянут под 12 июня в старообрядческом иконописном подлиннике 30-х гг. XIX в. (ИРЛИ. Перетц. № 524. Л. 172). Святой канонизирован в составе Собора Вологодских святых. Первоначально празднование Собору Вологодских и Белозерских святых было установлено в янв. 1756 г. по благословению еп. Вологодского и Белозерского Серапиона (Лятошевича; 29 окт. 1753 — дек. 1761) (Указ о праздновании Собору // ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Ед. хр. 2051. Л. 4–5). Празднование подтверждено еп. Вологодским Иннокентием (Борисовым), к-рый 5 окт. 1841 г. освятил в честь Собора Вологодских святых крестовую церковь архиерейского дома, им же были составлены тропарь, кондак и молитва Вологодским чудотворцам.

В 1919 г. все имущество мон-ря, кроме церкви, часовни и одной кельи, было передано коммуне; в келье проживал единственный монах, «заведующий монастырем». Согласно воспоминаниям очевидца событий К. Смирнова, представители революционной власти искали место погребения О., чтобы его вскрыть, но не обнаружили. 26–27 янв. 1926 г. Кадниковская уездная комиссия по ликвидации мон-рей приняла решение о закрытии Катромской обители. Жители соседних деревень Дедово и Ляпшево, пытаясь сохранить мон-рь, создали приходскую общину и неоднократно ходатайствовали перед Кадниковским исполкомом о ее регистрации и передаче общине монастырских храмов. При этом заявлении было возвращено без рассмотрения, а в другой раз верующих обвинили в причинении ущерба монастырским зданиям (ГАВО. Ф. 343. Оп. 1. Ед. хр. 653. Л. 10, 16, 32). В 1936 г. Харовский райисполком передал строения мон-ря в аренду на 10 лет Институту эволюционной морфологии и палеозоологии АН СССР, однако фактически здания пустовали и разрушались. К 2018 г. Никольский храм Катромского монастыря находится в руинированном состоянии. В 2000 г. еп. Вологодский и Великоустюжский Мак-

симилиан (Лазаренко; ныне архиепископ Песоченский и Юхновский) освятил храм во имя О. в г. Харовске Вологодской обл. (церковь построена в 1990, освящена 7 янв. 1991 в честь Воскресения Христова, после реконструкции переосвящена). Престольный праздник прихода — 12 июня (25 н. с.), день памяти О. Ежегодно летом проходят организованные паломничества к месту подвиг святого, совершаются молебны.

Иконография. О. упоминается без описания внешности под 12 июня в текстах иконописных подлинников с XVIII в. (Филимонов. Иконописный подлинник. С. 58). Ранних изображений О. в наст. время не выявлено. Поясной образ преподобного (в монашеском одеянии, голова покрыта остроконечным куколем, в руке свиток, борода длинная окладистая) находится в нижнем ряду на Вологодской иконе Божией Матери, с Вологодскими чудотворцами (ок. 2002, вологодский иконописец А. М. Зубов) из иконостаса придела прп. Кирилла Новозерского в вологодской ц. во имя блгв. вел. кн. Александра Невского.

Две сходной иконографии иконы с поясным образом О. (храмовая и аналойная, обе — нач. XXI в.) находятся в ц. во имя Онуфрия в Харовске.

Ист.: Описание о российских святых. С. 267; Савваитов П. И. Описание Семигородней Успенской пуст. и упраздненного Катромского Николаевского мон-ря. СПб., 1856; То же // Вологодские Ев. 1870. Приб. № 6. С. 201–220; № 7. С. 247–263.

Лит.: ИРИ. Т. 4. С. 358; Суворов Н. В. Краткое сведение об угодниках Божиих, в пределах Вологодской епархии почивающих // Вологодские Ев. 1864. Приб. № 1. С. 575–583; Барсуков. Источники агиографии. Стб. 414–415; Вертожский. Вологодские святые. Т. 1. С. 13; Т. 2. С. 575–583; Зверинский. Т. 2. С. 227. № 984; Строев. Списки иерархов. Стб. 760; Голубинский. Канонизация святых. С. 336; Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 3. С. 569; Сторожев В. Н. Монастырское землевладение на Вологде по данным 1627–1630 гг. // Сб. ст., посвящ. В. О. Ключевскому. М., 1909. С. 380, 383–385; Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 188; Смирнов К. Судьба мон-рей Харовского р-на. Вологда, 2003; Македонская Н. М. Церковно-ист. атлас Вологодской обл. Вологда, 2007. С. 98; Черкасова М. С. Архивы вологодских мон-рей и церквей XV–XVII вв.: Исслед. и опыт реконструкции. Вологда, 2012. С. 51, 238–239; Романова А. А. «Полный месяцеслов» Ф. П. Бабушкина // Рус. агиография: Исслед., мат-лы, публ. СПб., 2017. Т. 3. С. 476–567.

Е. В. Романенко

ОНУФРИЙ, прп., Перцевский — см. в ст. *Авксентий и Онуфрий Перцевские*, преподобные.

ОНУФРИЙ (XV в. (?)), прп. (пам. в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Новгородских святых

и 9 авг. — в Соборе Соловецких святых), Соловецкий. Имя О. — «пустытника Соловецкого острова» и «ученика святого Зосимы» — упоминается только в одном источнике — «Книге, глаголемой Описание о российских святых», дошедшей до нас во множестве списков. Однако в древнейших списках этого источника читается др. имя — Онурий (или его вариант — Анурий), под к-рым, безусловно, подразумевается прп. *Ианнуарий* Соловецкий: РГАДА. Ф. 188. Оп. 1. № 1199 (т. н. Отенские святцы), 1718 г.; НБ МГУ. № 293 (сб. Моховикова), 20-е гг. XVIII в.; РГБ. МДА. № 209, 2-я пол. XVIII в.; НБУВ. Собр. Киевского Софийского собора. № 137, кон. XVIII в.; РНБ. СПбДА. А П. 63, сер. XIX в. и др. На достаточно раннем этапе бытования «Книги, глаголемой...» в результате ошибки переписчиков редкое имя Онурий было заменено более привычным для рус. слуха — Онуфрий. По-видимому, этому способствовало не только созвучие имен, но и сходство монашеского подвига «пустытника Соловецкого острова» с подвигом др. известного пустытника — Онуфрия Великого. Вероятно, поэтому «исправленное» имя Онуфрий читается в большинстве списков «Книги, глаголемой...», в т. ч.: РГБ. ОИДР. № 212; РНБ. Q.1.603, Q.1.382; Мих. Q. 532; ОЛДП. Q. 862. Имя Онуфрий читалось и в рукописи П. И. Савваитова (ныне утраченной), текст которой опубликован Н. П. Барсуковым в приложении к «Источникам русской агиографии» (1882).

Впрочем, основную роль в появлении имени «пустытника Онуфрия» в Соборе русских святых сыграла русская историческая наука XIX в., точнее — составители справочных изданий по русской агиологии. Опираясь на некоторые из упомянутых выше списков «Книги, глаголемой...», без должного критического их исследования, Барсуков включил в свой справочник оба варианта имени святого — Анурий и Онуфрий, посвятив каждому из них отдельную статью: «Анурий (Ианнуарий), ученик св. Зосимы Соловецкого» (Барсуков. Источники агиографии. С. 55) и «Онуфрий, преподобный Соловецкий... пустытник Соловецкого острова» (Там же. С. 416). При этом ни в одном из списков использованного им источника («Книги, глаголемой...») эти имена не встречаются вместе.



Прп. Онуфрий Соловецкий.
Фрагмент иконы
«Собор Соловецких чудотворцев».
2005 г.
(ц. во имя влч. Георгия Победоносца
в Ендове, Москва)

Вслед за Барсуковым ошибку повторил архим. Леонид (Кавелин), к-рый поместил в составленном им своде «Святая Русь» оба имени под разными номерами: «№ 443. Анурий (Ианнуарий), ученик прп. Зосимы» и «№ 446. Онуфрий, пустынный, ученик прп. Зосимы». Затем ошибку архим. Леонида воспроизвел архиеп. Сергей (Спасский), к-рый дополнил 2-е изд. своего труда (1901) именем Онуфрия (*Сергий (Спасский)*). Месяцеслов. Т. 3. С. 554), сославшись на книгу архим. Леонида, притом что в 1-м изд. «Полного месяцеслова Востока» (1876) читалось только одно имя – Анурий (Там же. Ч. 3. С. 59). Архиеп. Димитрий (Самбикин) поместил памяти двух «учеников прп. Зосимы» – Анурия и Онуфрия – под 17 апр., днем памяти прп. Зосимы Соловецкого (*Димитрий (Самбикин)*). Месяцеслов. Апр. С. 116).

М. В. Толстой, издавая «Описание о российских святых...» (по списку РГБ. МДА. № 209) (1888), произвольно заменил в публикуемом тексте сохранившееся в списке имя Анурий на более привычное Онуфрий. При этом в качестве «дополнения» к статьям о «преподобном Онуфрии» и др. учениках прп. Зосимы Толстой дал неточную отсылку к Житию прп. Зосимы Соловецкого: «Упомянуты в житии преп. Зосимы». Однако он не учел, что имя Онуфрий там не встречается. Кроме того, Толстой добавил к статьям об учениках прп. Зосимы еще одно непроверенное известие – о нахождении гробниц О., Иоанна и Василия Новгородца в часовне прп. Иринарха (Описание о российских святых. С. 171). Однако и это известие не подтверждается историческими источниками. Напротив, согласно тексту «Отводной книги ризной казны Соловецкого монастыря 1694 г.», в часовне прп. Иринарха находились погребения соловецкого архим. Илии († 1659) и нек-рых учеников преподобного: игумена Пертомиинской пуст. Вассиана Суздальца († 1670), келаря Иоасафа Сороцкого и др. (см.: *Панченко О. В.* Иринарх, прп. Соловецкий // ПЭ. Т. 26. С. 403). Источником недостоверных сведений о гробницах учеников прп. Зосимы послужила книга А. М. Ратшина (1852), к-рый по ошибке «поместил» в часовнях прп. Германа и прп. Иринарха практически всех Соловецких святых, упомянутых в «Книге, гла-

големой...»: «Подле собора две каменные часовни, построенные в 1753, вместо прежних деревянных; в них находятся гробницы преподобного Германа и местночтимых: Иринарха, Антония игумена, Василия Новгородца, Илии архимандрита, Иоанна Свешеносца, Онуфрия пустытника и Стефана трудника» (*Ратшин*. Монастыри. С. 4).

Однако О. не упоминается в трудах соловецких авторов XIX в.: в «Верном и кратком исчислении преподобных отец Соловецких...» (сер. 20-х гг. XIX в.), в «Описании Соловецкого монастыря» архим. Досифея (Немчинова), в «Историческом описании Соловецкого монастыря» архим. Мелетия (Шергина) (1881), в «Соловецком патерике» (1873). Известный агиолог XX в. иером. *Никодим (Косонов)*, говоря об учениках прп. Зосимы в комментариях к «Верному и краткому исчислению преподобных отец Соловецких...», нигде не назвал имени О. (*Никодим (Косонов)*. 1900. С. 35–36, 109); он не включил О. в святцы Соловецких святых (Там же. С. 87–100) и в перечень Соловецких подвижников благочестия (Там же. С. 101–102), а также в составленный им «Архангельский патерик» (СПб., 1901).

Тем не менее в 1987 г. имя «Онуфрия, пустытника Соловецкого (XV в.)», было включено в список Всех святых, в земле Российской просиявших, опубликованный в Минее (МП) (Май. Ч. 3. С. 370). О. был также канонизирован в составе Собора Новгородских святых

(возобновлен в 1981) и Собора Соловецких святых, установленного в 1993 г. Несомненно, однако, что соловецкий святой с таким именем не существовал и его почитание следует отнести к прп. Ианнуарию Соловецкому.

Ист.: Описание о российских святых. С. 171; *Барсуков*. Источники агиографии. Прил. С. VI. Лит.: *Ратшин*. Монастыри. С. 4; *Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 416; *Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 110–111; *Димитрий (Самбикин)*. Месяцеслов. Апр. С. 116; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 569; *Голубинский*. Канонизация святых. 1998^р. С. 319, 337; *Никодим (Косонов)*, иером. Верное и краткое исчисление, сколь можно было собрать, преподобных отец Соловецких, в поспе и добродетельных подвигах просиявших, которые известны по описаниям, и ист. сведения о церк. их почитании: Агиол. очерки. СПб., 1900. С. 98. Святые Новгородские земли, X–XVIII вв. Вел. Новгород, 2006. Т. 1. С. 670–671; *Романова А. А.* Проблемы изучения древнейшего агиобиограф. «справочника» рус. святых – «Книги, глаголемой Описание о российских святых» // ДРВМ. 2009. № 3(37). С. 99–100; она же. Отенские святцы как источник рус. агиографии // Там же. 2017. № 3(69). С. 112–113.

О. В. Панченко

ОНУФРИЙ (Гагалюк Антоний Максимович; 2.04.1889, посад Ополе Новоалександрийского у. Люблинской губ. (ныне город, Польша) – 1.06.1938, г. Благовещенск Дальневосточного края (ныне Амурской обл.)), сцмч. (пам. 19 мая, в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской, в Соборе Курских святых; Польской Православной Церковью включен в Собор св. мучеников Холмских и Подляшских), архиеп. Курский и Обоянский. Отец О. состоял лесником в казенном лесничестве, где проживал в 7 верстах от ближайшей деревни и в 37 верстах от Новоалександрии (ныне г. Пулавы Люблинского воеводства). В 1894 г. дом лесника подожгли занимавшие незаконной рубкой леса крестьяне; отец О. скончался от ожогов. По просьбе матери Екатерины (впосл. мон. Наталия) Антоний был принят в сиротский приют в г. Люблине, куда поступила и его мать в качестве повара. Там же окончил церковно-приходскую школу, учился хорошо и был отправлен на средства приюта в Холмское ДУ. В 1904 г. окончил уч-ще с отличием и был принят в Холмскую ДС. За месяц до окончания семинарии заболел. Как он вспоминал позже, во время болезни ему было видение. Некий старец-пустытник сказал, что он должен избрать путь церковного служения и принять монашество. Антоний дал

себе такой обет и вскоре выздоровел. Позже на иконе он узнал в явившемся к нему прп. *Онуфрия Великого*. В 1911 г. окончил семинарию по 2-му разряду и поступил в СПбДА. Летом 1913 г., по окончании 2-го курса академии, был послан в *Яблочинский во имя преподобного Онуфрия Великого мужской монастырь* Холмской губ. читать лекции по богословию на курсах, организованных для группы прибывших из Галиции учителей. Перед отъездом в академию тяжело заболел; как О. сообщал позже, ему вновь явился прп. Онуфрий Великий, укоривший его за неисполнение данного 2 года назад обета. После этого Антоний окончательно решил принять монашество. 5 окт. 1913 г. ректор СПбДА Ямбургский еп. *Анастасий (Александров)* совершил в академическом храме постриг Антония в монашество с наречением имени в честь прп. Онуфрия Великого. Впервые совершавшийся по древнему чину постриг в храме академии привлек много людей. В числе молившихся были Финляндский и Выборгский архиеп. *Сергий (Страгородский)*; в посл. патриарх и обер-прокурор Синода В. К. *Саблер*. 11 окт. того же года еп. Анастасий рукоположил О. во диакона и вскоре — во иерея. Учась в академии, О. вместе с др. студентами-священниками посещал ночлежные дома. По благословию еп. Анастасия с окт. 1913 по июль 1915 г. служил в храме свт. Иоасафа Белгородского в пос. Михайловка, вблизи от ст. Парголово Финляндской железной дороги. В июне 1915 г. окончил СПбДА со степенью канд. богословия за соч. «Вопрос о спасении в сочинениях Филарета (Дроздова), митрополита Московского» и 15 июля того же года был определен на должность преподавателя рус. церковной истории и обличения раскола, проповедничества и истории миссии в пастырско-миссионерскую ДС при *Бизюкове Пропасном во имя священномученика Григория, просветителя Армении, мужском монастыре* Херсонской и Таврической епархии. Во время гражданской войны Бизюков мон-рь подвергся налету банды махновцев; мн. монахи были убиты, уцелевших, в т. ч. О., крестьяне близлежащих сел отбили у бандитов и доставили в ближайшие селения. О. увезли в г. Берислав Таврической губ. (ныне Херсонской обл.), где по просьбе прихожан викарием



Сщмч. Онуфрий (Гагалюк), еп. Елисаветградский. Фотография. 20-е гг. XX в.

Одесской епархии Николаевским еп. сщмч. *Прокопием (Титовым)* он был назначен настоятелем Успенской ц. В 1922 г. переведен настоятелем Никольской ц. в г. Кривой Рог Екатеринославской губ. (ныне Днепропетровской обл.) и возведен в сан архимандрита. На *Киевском совещании 1922 г.* избран кандидатом во епископа. В дек. того же года обновленческий Одесский и Николаевский «митрополит» *Евдоким (Мещерский)* обращался к О. через его брата Андрея с предложением присоединиться к обновленчеству и обещал ему сан епископа, однако О. ответил, что не желает иметь с Евдокимом ничего общего. 4 февр. 1923 г. в *Киево-Печерской лавре* патриарший экзарх всея Украины Гродненский и Брестский митр. *Михаил (Ермаков)* в сослужении викария Киевской епархии Уманского еп. *Димитрия (Вербицкого)*; в посл. архиепископ) совершил хиротонию О. во епископа Елисаветградского, викария Херсонской епархии. Первую архиерейскую литургию О. совершил 6 февр. в Успенском соборе г. Елисаветграда (ныне г. Кропивницкий Кировоградской обл.) при большом стечении молящихся. Через неск. дней к нему явился уполномоченный от обновленческого *Высшего церковного управления (ВЦУ)*, чтобы узнать, какой церковной ориентации он придерживается. О. ответил, что не признаёт ВЦУ.

11 февр. 1923 г. арестован по обвинению в том, что не зарегистриро-

вался у властей как епископ и возглавил незарегистрированное местное церковное управление. Заключен в елисаветградскую тюрьму, затем переведен в Одессу, где содержался в заключении 3 месяца. 15 мая О. освободили и взяли с него подписку, что он покинет Одесскую губ., хотя суда не было. О. избрал местом жительства Кривой Рог. Вскоре по прибытии туда он отправил послание к елисаветградской пастве о непризнании обновленческого ВЦУ и начал активную борьбу с обновленчеством. В окт. того же года был вновь арестован, заключен в криворожскую тюрьму, затем переведен в Екатеринослав (ныне г. Днепр), оттуда — в Харьков. В янв. 1924 г. освобожден под подписку о невыезде. Находясь в Харькове, по поручению патриарха Московского и всея России свт. *Тихона (Беллавина)* взял на себя управление Одесско-Херсонской епархией и Елисаветградским викариатом в основном посредством переписки. В это время вел активную борьбу с обновленцами. Также выступал против *григорианского раскола*, возникшего в дек. 1925 г. Вместе с др. архиереями подписал обращение в поддержку зам. патриаршего местоблюстителя митр. Сергия (Страгородского) против григориан. Писал статьи апологетического, поучительного и исторического характера, составившие 3 тома (общий объем 1062 машинописные страницы). Вел обширную переписку с духовными детьми и почитателями. В проповедях поучал людей всегда оставаться неизменно верными и преданными чадами св. правосл. Церкви. После распространения по епархии открытого письма О. против обновленцев началось его преследование. На основании доносов обновленцев 12 окт. 1926 г. он был арестован. 5 нояб. Особое совещание при Коллегии ОГПУ приговорило О. к 3 годам ссылки на Урал. Местом ссылки стало с. Кудымкар Верхнекамского окр. Уральской обл. (ныне город Пермского края). О. было запрещено участвовать в богослужениях, читать и петь на клиросе. Находясь в ссылке, О. много писал на церковные темы. В одном из очерков он размышлял о смысле гонений на служителей Христовых — ссылках, тюрьмах: «Все это совершается не без воли Божией. Значит, в любое время они могут и окончиться, если сие будет угодно Богу. Посылаются эти гонения для испытания

нашей верности Богу. И за твердость ожидает нас венец жизни... Не нужно и думать о каком-либо самовольном изменении нашей участи в гонениях путем каких-либо компромиссов, сделок со своей совестью. Гонения — крест, возложенный на нас Самим Богом. И нужно нести его, быть верным долгу своему даже до смерти». В окт. 1928 г. арестован в ссылке и отправлен в Тобольск Уральской обл. (ныне Тюменской обл.), где содержался в тюрьме в течение 3 месяцев, до нач. 1929 г. В февр. того же года отправлен этапом в ссылку в Сургут Тобольского окр. Уральской обл., где находился 9 месяцев. В сент. того же года получил право вернуться в Тобольск, но в с. Уват был снят с парохода и арестован, однако вскоре освобожден и в нояб. прибыл в Тобольск. В окт. 1929 г. закончился срок ссылки и О. получил разрешение властей поселиться в Ст. Осколе Центральночернозёмной обл. (ныне Белгородской обл.), в связи с чем митр. Сергей (Страгородский) назначил его на вновь образованное Старооскольское викариатство Курской и Обоянской епархии.

В дек. 1929 г. О. прибыл в Ст. Оскол и вступил в управление викариатством. Он получил разрешение от местной власти совершать богослужения только в одной церкви. Вскоре в пределах викариатства прекратилась деятельность обновленцев, а к марту 1930 г. количество действующих храмов возросло до 161. В марте 1933 г. О. был вновь арестован и пробыл в заключении в старооскольской тюрьме 2 недели, после чего был этапирован в воронежскую тюрьму, где провел более 3 месяцев. В июне 1933 г. освобожден и отправлен в Курск. 27 июня уволен на покой, но уже 11 авг. назначен епископом Белгородским, временно управляющим Курской епархией. С 22 нояб. того же года — епископ Курский. 30 янв. 1934 г. возведен в сан архиепископа Курского и Обоянского. Ему был предоставлен для богослужения только один храм, запрещены посещения городских и сельских храмов епархии. Весной 1935 г. в Курске приняла монашеский постриг мать О. 23 июля 1935 г. он был вновь арестован с группой духовенства, в т. ч. с прот. сщмч. Ипполитом Красновским и со свящ. сщмч. *Виктором Каракулиным* по обвинению в контрреволюционной

деятельности, заключен в тюрьму. Виновным себя не признал. 9 дек. специальная коллегия Курского обл. суда приговорила О. к 10 годам ИТЛ. Из Курска был переведен в орловскую тюрьму, а оттуда в марте 1936 г. отправлен по этапу на Дальн. Восток.

Отбывал срок в Среднебельском совхозе Дальневосточного ИТЛ на ст. Среднебельская Амурской обл. Дальневосточного края (ныне Амурской обл.). В февр. 1938 г. против О., Белгородского еп. сщмч. *Антония (Панкеева)* и др. находившихся в лагере священно- и церковнослужителей было начато следственное дело. О. категорически отверг предъявленные ему обвинения в создании контрреволюционной организации из числа заключенных священнослужителей и в проведении антисоветской агитации. В марте того же года отправлен в тюрьму в г. Благовещенск. 17 марта 1938 г. постановлением Особой тройки УНКВД по Дальневосточному краю приговорен к высшей мере наказания, расстрелян в благовещенской тюрьме.

Прославлен Архиерейским юбилейным собором РПЦ 2000 г. В 2013 г. в Кривом Роге установлен памятник О. и Симферопольскому и Крымскому еп. сщмч. *Порфирию (Гулевичу)*.

Соч.: Речь при наречении во еп. Елизаветградского // Вестн. РХД. 1988. № 152. С. 146–150; Речь при вступлении в Елизаветградскую епископию // Там же. С. 151–153; Творения. Тверь, 2005. 2 т.
Арх.: ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 263. Л. 85.
Лит.: Награждения // ЖМП. 1934. № 20/21. С. 8; *Серафим (Вербиц), архим.* Краткое жизнеописание архим. Геннадия (Ребезы) и его смерть в концлагере на североледовитой Кольме // ПрПуть. 1963. С. 91; *Мануил.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 5. С. 278–280; Архиеп. Онуфрий Гагалюк: (Из самизд. ркп.) // Вестн. РХД. 1988. № 152. С. 137–146; *Польский.* Ч. 2. С. 122–123; Акты свт. Тихона. С. 443–446, 876; ПЦК. 1995. С. 56; *Никодим (Руснак), митр.* Сб. служб и акафистов. Х., 1996. С. 118–163; *Дамаскин.* Кн. 4. С. 154–201, 471–474; *он же.* Житие сщмч. Онуфрия (Гагалюка), архиеп. Курского // *Онуфрий (Гагалюк), сщмч.* Творения. 2005. Т. 1. С. 8–76; *Софроний (Магрицкий), иеродиак.* Сщмч. архиеп. Курский и Обоянский Онуфрий (Гагалюк), 1889–1938: Жизнеописание, поучения, проповеди, статьи, письма, акафист. М., 2003; Сщмч. Онуфрий, архиеп. Курский / Сост.: архим. Зиновий (Корзинкин) и др. Курск, 2004; *Кобец О., прот., Крупенков А. Н., Крупенков И. Ф.* История Белгородской епархии. Белгород, 2006. С. 236–240; ЖНИР. Май. С. 134–192; *Шкаровский М. В.* Храм во имя свт. Иоасафа Белгородского в Парголово. СПб., 2015. С. 40–42.

М. В. Шкаровский

ОНУФРИЙ, прмч., Угличский — см. в ст. *Иов*, прмч., и др. мученики Угличские.

ОНУФРИЙ († после 1626, г. Романов (ныне Тутаев)), блж. (пам. 23 мая — в Соборе Ростово-Ярославских святых), Романовский, Ярославский, Христа ради юродивый. Единственным письменным источником сведений о блаженном является «Сказание о иконѣ Пречистыя Богородицы, честнаго Ея Одигитрия, иже обыче нарицати Смоленския, и о создании монастыря во имя Ея» (РГИА. Ф. 834. Оп. 3. № 4028. Л. 105; вариант: «Месяца июлиа въ 28 день. Сказание о иконѣ Пресвятыя Богородицы, честнаго и славнаго Ея Одигитриа, нарицаемыя Смоленския, яже в предѣлѣхъ близъ града Ярославля, на луговой странѣ за рѣкою Волгою» (БАН. 45.5.22. Л. 61)). «Сказание...» датируется 70-ми гг. XVII в. Памятник известен в небольшом числе списков, помимо упомянутых можно назвать еще 2 рукописи: ЯМЗ. ОПИ. № 15016 (старый шифр: № 654 (780)) и № 15323 (старый шифр: № 152 (91)). В изданиях XIX в. указываются и др. рукописи, содержащие текст памятника или подготовительные материалы к нему, но их местонахождение в наст. время неизвестно.

«Сказание...» повествует о святыне Смоленского (во имя Смоленской иконы Божией Матери), что на Бору, муж. мон-ря под Ярославлем. Обитель была основана в 1642 г. игум. Толгского мон-ря Иоилем и просуществовала, видимо, лишь до кон. XVII в., после чего была упразднена и обращена в приход с. Смоленского (др. название — Савинское в Красном Бору).

О. упоминается в заключительном фрагменте памятника, повествующем о благочестивом жителе г. Романова купце Самсоне по прозвищу Богомол. В Страстную пятницу 1626 г. Самсону явилась Пресв. Богородица, после чего юродивый предрек купцу мн. скорби, а всем его домашним — монашество.

Пророчество юродивого в точности исполнилось: через 10 лет все 5 сыновей Самсона — Иоиль, Самсон, Акила, Гордиан и Макарий (их имена известны благодаря вкладам в Смоленский на Бору мон-рь, ставший своего рода семейной обителью), а позже и его жена Неонила — приняли монашеский постриг. Сам же

Самсон, оставшись один, претерпел мн. поношения, разграбление имущества и побои «от безумныхъ чловѣкъ» и через неск. лет преставился. Тело его было перенесено из Романова в Смоленский мон-рь, где он был погребен старшим из сыновей — основателем этой обители игум. Иоилем (1641–1650; по др. данным, 1642–1658). Спустя 20 лет, во время вечернего богослужения, Самсон явился братии обители поющим вместе со всеми в храме Песнь Богородицы.

Автором «Сказания...», как можно полагать, был др. сын Самсона, Гордиан. Он, как и его старший брат Иоиль, в разное время был игуменом 2 ярославских мон-рей — Смоленского на Бору (точные даты его настоятельства неизвестны; в «Сказании...» он упом. в качестве игумена в 1659–1660) и Толгского (1671–1693; по др. данным, 1673–1700). По свидетельству «Сказания...», Гордиан написал также образ Живоначальной Троицы для построенной по его указанию каменной Троицкой ц. Смоленского мон-ря. Кроме того, он является героем повествования о др. святыне этой обители — чудотворном кресте («Сказание о Крестѣ Господа нашего Иисуса Христа, который имѣется у Смоленския Богородицы, что на Бору, въ церкви на горнѣмъ мѣстѣ» (БАН. 45.5.22. Л. 70–71 об.; традиционно помещается в рукописи вместе со «Сказанием...»).

Пророчество блаженного Самсону Богомолу позволяет расценивать 1626 г. как *terminus post quem* в отношении смерти подвижника. Т. о., можно с большой долей уверенности утверждать, что О. жил в 1-й пол. XVII в. Он был погребен под каменной шатровой колокольней при Казанской (Преображенской) ц. Романова-Борисоглебска (находится в левобережной части совр. Тутаева).

О местном почитании О. в XVIII в. косвенно свидетельствует указ имп. Анны Иоанновны от 14 нояб. 1739 г., посланный в Романов воеводе Алексею Гречанинову. Указ содержит требование ответить на вопросы, поставленные перед воеводой и подьячим Левицким в присланной ранее архиеп. Ростовским и Ярославским Иоакимом (1731–1741) «промемерии о построенных в граде Романове при церкви Преображения Господня на монастыре да вне града близъ кузницъ дву каменных часовнях и о погребенном из оных в еди-

ной при Преображенской церкви на монастыре о имеющемся некоем человеке именем Онуфрий, названном юродивом, и о других в той же часовне дву мертвецах». Вопросы были присланы из Ярославской провинциальной канцелярии, по-видимому, в связи с проводимым ею следствием о местном почитании блаженного. В частности, воевода Гречанинов должен был ответить на вопрос, присутствовал ли он на панихидах, «отдавая почтение, яко праведнику, показанному Онуфрию», к-рые по обыкновению совершались 12 июня и 2 сент. Из указа известно, что мощи О. находились в часовне, в центре которой стояла его гробница, украшенная изображением креста. После панихиды богомольцы обычно прикладывались ко кресту, в дни памяти святого при Преображенской ц. устраивались поминальные обеды. Воеводе был послан повторный указ с предупреждением о том, что, если ответ в кратчайшие сроки не последует, то его вместе с подьячим будут «держать в канцелярии под караулом, доколе... ответов отдано будет» (*Лествицын*. 1871. С. 131).

В рукописных святцах из собрания А. А. Титова, к-рые, по мнению их владельца, «замечательны по многим местным святым, в особенности ростовским», под 1 сент. читается следующая запись: «Преставление Христа ради уродиваго Ануфрия во граде Романове» (РНБ. Тит. № 2787. Л. 3, посл. четв. XVIII в.). В т. н. Кайдаловских святцах кон. XVII — нач. XVIII в. память О., как и в святцах Титова, была отнесена не ко дню почитания тезоименитого святого прп. Онуфрия Великого (12 июня), а к 1 сент. В «Полном месяцеслове Востока» архиеп. Сергия (Спасского) панихидная память О. приурочена к 12 июня.

В «Назидательном чтении, или Сокращенной Четвѣй-Минее» прот. Константина Добронравина (в 1819–1893 Ермоген, еп. Псковский и Порховский) О. упомянут под 12 июня и 1 сент. (последняя дата со ссылкой на «древние святцы» Кайдалова).

Почитание блаженного в XVIII–XIX вв., видимо, не было официально признанным: в подробном «Списке угодников Божиих и других лиц, подвижавшихся в пределах Ярославской епархии», опубликованном в 1887 г. свящ. К. Ярославским, О. не значится (см.: Ярославские Ев. Ч. неофиц. 1887. № 20. Стб.

318–320; № 22. Стб. 357–360; № 23. Стб. 361–365). В «Верном месяцеслове всех русских святых, чтимых молебнами и торжественными литургиями общецерковно и местно» (М., 1903), составленном архиеп. Сергием (Спасским), имя О. также отсутствует.

Однако существуют свидетельства народного почитания блаженного. Известно предание о том, что подвижник, как посуху, переходил Волгу — в городе, расположенном на двух берегах реки, не было моста. 12 июня в часовне над могилой юродивого ежечасно совершалась панихида.

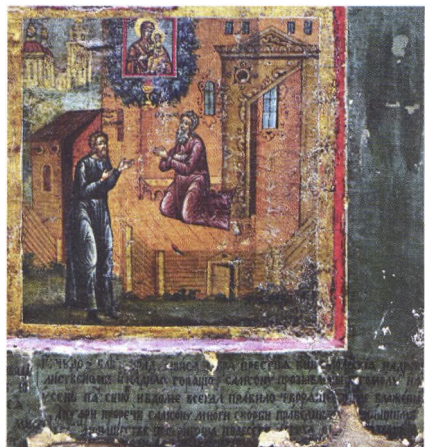
Канонизация святого подтверждена включением его имени в Собор Ростово-Ярославских святых, установленный 10 марта 1964 г. В наст. время святому совершаются молебны в колокольне Казанской (бывш. Преображенской) ц., на нижнем этаже к-рой, по преданию, под спудом покоятся мощи блаженного. Арх.: РГИА. Ф. 834. Оп. 3. № 4028. Л. 105–107, XVIII в.; БАН. 45.5.22. Л. 61–69, XVIII в.; РНБ. Тит. (Ф. 775). № 2787. Л. 3, XVIII в.; Собр. Петроградского ДС (Ф. 577). № 25/6 (Четвѣй Минее прот. К. Добронравина). Июнь. Л. 124 об.; № 25/9. Сент. Л. 17 об., 2-я пол. XIX в.

Ист.: Крылов А. Село Смоленское на Бору, что прежде Смоленский муж. мон-рь // Ярославские Ев. 1860. № 24. Ч. неофиц. С. 214–220 (отд. изд.: Ярославль, 1860); *Владимирский Г., свящ.* Повесть о чудотворной Смоленской иконе Божией Матери, называемой Одигитрии, и о создании мон-ря, в трех верстах от г. Ярославля, за Волгою рекою во имя Ея // Там же. 1877. № 6. Ч. неофиц. С. 41–46; Сказание о иконе Пречистыя Богородицы, честнаго Ея Одигитрия, иже обыче нарицается Смоленския, и о создании мон-ря во имя Ея // Там же. 1892. № 20. Ч. неофиц. Стб. 310–317; *Руди Т. П.* Два Сказания о чудотворных святых Смоленского, что на Бору, мон-ря под Ярославлем // ТОДРЛ. 2001. Т. 52. С. 378–383.

Лит.: *Лествицын В. И.* Романовские моленные часовни, с гробницей Онуфрия юродивого, в 1739 г. // Ярославские ГВ. 1871. № 51. Ч. неофиц.; *Мизеров А., свящ.* [Могила Романовского юродивого Онуфрия блаженного] // Ярославские Ев. 1879. № 42. Ч. неофиц. С. 336; *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 3. Прил. Стб. 569; *Грикова В. В.* Иконы Толгской Богоматери со «Сказанием» в музейных коллекциях Ярославля // СРМ. 1993. Вып. 5. С. 92–95; Христианство: ЭС. 1995. Т. 3. С. 660; *Шабасова О. И.* Культурные и ист. традиции Толгского мон-ря по мат-лам ярославской книжности XVII–XVIII вв. // Наследие монастырской культуры: ремесло, искусство, искусство: Ст., реф., публ. СПб., 1997. Вып. 1. С. 38–47; *Руди Т. П.* Два Сказания о чудотворных святых Смоленского, что на Бору, мон-ря под Ярославлем // ТОДРЛ. 2001. Т. 52. С. 359–384.

Т. П. Руди

Иконография. Изображение О. в настоящее время известно только на клеймах уникальной выносной иконы XVIII в. (ЯИАМЗ. ЯМЗ-40907), к-рая происходит, вероятно, из Смоленского,



Видение Сампсону Богомолу образа Божией Матери в 1626 г.
Клеймо иконы со сценами основания ярославского Смоленского, что на Бору, мон-ря. XVIII в.
(ЯИАМЗ)

что на Бору, мон-ря, находившегося под Ярославлем (сведений о происхождении иконы в учетных документах музея нет). В центре лицевой стороны — прямоугольная выемка для вставки иконы (не сохр.); по сторонам предстоят на облаках архангелы Михаил и Гавриил; сверху — образ Св. Троицы (Сопрестоллие). Навершие иконы декорировано орнаментом с Голгофским крестом. На оборотной стороне помещен образ св. Иоанна Предтечи Ангела пустыни.

В нижней части иконы на лицевой стороне расположены 3 клейма с сюжетами из истории Смоленского мон-ря, к-рые сопровождаются пространными текстами из «Сказания о Смоленской иконе Божией Матери и о создании монастыря во имя ее». В 1-й композиции представлены встреча иконы «Одигитрии» игум. Иоилем и братией, а также поставление иконы в Толгской обители; на 2-м клейме представлены водосвятие и моление духовенства и народа перед иконой в храме (в тексте сообщается об окончании строительства Смоленской ц., перенесении туда Смоленской иконы и первых чудесах от нее). Можно предположить, что на этих клеймах в числе предстоящих есть О. На 3-м клейме изображены видение в 1626 г. благочестивому жителю Романова Сампсону Богомолу образа Богоматери с «кадилом горящим и дровом многолиственным» и пророчество О. о скорбях в семье Сампсона и монашеском постриге его жены и детей. Юродивый написан в левой части композиции за деревянной стеной, он обращается к коленопреклоненному перед образом Богоматери Сампсону. О. — бла-

гообразного вида средовек с густыми, немного взлохмаченными волосами и небольшой русой бородой; на нем длинная темно-синяя подпоясанная рубаха и черная обувь, нимб отсутствует; надпись: «Блаженны ануѳири». Стилистические особенности живописи указывают на принадлежность иконы к ярославским памятникам XVIII в.

Лит.: *Зубатенко А. В., Полушкина Л. Л.* Выносная икона XVIII в. со сценами основания ярославского Смоленского, что на Бору, мон-ря // XIX Науч. чт. пам. И. П. Болотцевой (1944–1995): Сб. ст. Ярославль, 2015. С. 76–82.

Л. Л. Полушкина

ОНУФРИЙ (? — 23.07.1628, Астрахань), архиеп. Астраханский и Терский (1615–1628), видный деятель Смутного времени. Происходил, возможно, из семьи новгородских детей боярских. Предположительно принял постриг в *Антония Римлянина в честь Рождества Пресвятой Богородицы мужском монастыре* в Новгороде, в соборе к-рого был придел при. *Онуфрия Великого*.

Можно предположить, что именно О. упоминается в дозорной книге Ст. Руссы 1611 г. и в труде П. М. Строева в качестве игумена *старорусского на Острове в честь Преображения Господня мужского монастыря* (Писцовые и переписные книги. 2009. С. 88, 204; *Строев*. Списки иерархов. Стб. 80). В дозорной книге 1611 г. приведены сведения из несохранившегося писцового описания Ст. Руссы 1606/07 г. Согласно им, в 1607 г. игуменом Преображенского мон-ря был Онуфрий, а к 1611 г. его сменил игум. Варлаам. Если это предположение верно, то, вероятно, что О. вместе с оставшимися в живых монахами бежал в Новгород после разорения Ст. Руссы поздней осенью 1608 — весной 1609 г. (отрядом тушинского полковника Я. Керножицкого (Керножицкого)) или в коп. 1609 — нач. 1610 г. (отрядами тушинцев или польско-литов. войск).

По всей видимости, О. был хорошо известен *Исидору*, митр. Новгородскому (1603–1619), к-рый не позднее 1611 г. поставил его игуменом Антониева мон-ря в Новгороде. Впервые предположение о тождестве О. и соименного ему игумена Антониева мон-ря выдвинул Строев (*Строев*. Списки иерархов. Стб. 59), из совр. исследователей деятельность О. в качестве игум. Антониева мон-ря рассматривала Е. И. Кобзарёва (*Кобзарёва*. 2003. С. 353). Подпись О. стояла 1-й на обороте Приговора от 25 дек.

1611 г. о приглашении в Русское государство швед. королевича (ДАИ. Т. 1. № 162. С. 283–285). О. часто упоминается в документах Новгородского оккупационного архива в нач. 1612 г., в частности, о взятии денег с Антониева мон-ря (11 февр. 1612; см.: *Роспись*. Л. 773–775) и о взятии «мобилизационных» денег за выставление воинов (1 нояб. 1612 за 3 месяца за даточных людей, 21 конного и 21 пешего воина, было взято 186 р.; см.: *Приходно-расходные книги 1612/13 г.* С. 49–53). В том же году О. написал челобитную руководителям новгородского правительства Я. П. Деллагарди и кн. И. Н. Одоевскому Большому Мнихе, в к-рой жаловался на произвол властей: «...в нынешнем 120 г. по вашему указу иманы деньги палатнику Клаусу Храмбору с монастырской вотчины в Деревской и Бежецкой пятинах вдвое, а теперь правят за монастырскую вотчину в Обонежской пятине» (Дело по челобитным. Л. 88–91).

Большинство документов, в к-рых фигурирует О., связаны с вотчиной Антониева мон-ря в Бронницком погосте Деревской пятины. Бронницы располагались на пересечении важных путей, через них часто проходили военные отряды, которые приходилось кормить местным монастырским крестьянам. Особенно пагубны были незапланированные остановки таких отрядов в Бронницах на неск. дней. Так, 11 мая 1612 г. войска Э. К. Горна («государевы немецкие люди») шли из Бежецкой пятины в Новгород через Бронницы, где остановились на «четыре дни да три ночи, а кормы, государи, под тех под немецких под ратных людей на Бронничу были не ставлены и зборщиков для кормов не было, и тые ваши государевы немецкие ратные люди имали корм в нашем монастырском селе в Загоричах»; монастырские крестьяне вынуждены были обеспечивать шведов «хлебом и овсом и сеном и молоком и квасом, и всему тому корму есть перепись» (Челобитная боярам. Л. 25). По этой челобитной О. новгородское правительство 30 мая 1612 г. дало наказ сыну боярскому И. М. Бирилёву об обыске и о разверстке взятых с вотчины Антониева мон-ря в Бронницах кормов на соседние погосты Деревской и Обонежской пятин, что вызвало недовольство местных помещиков, старост погостов и крестьян-бобылей других мон-рей, в свою



очередь начавших писать челобитные в Новгород (Роспись. Л. 26–29). Благодаря этим челобитным можно утверждать, что как минимум до июня 1612 г. О. оставался игуменом Антониева мон-ря.

В нач. авг. 1612 г., после разгрома тихвинского *Большого в честь Успения Пресвятой Богородицы мужского монастыря* черкасами и гибели игум. Иосифа О. был переведен на его место. По всей видимости, в Тихвинский посад (ныне г. Тихвин) О. был направлен как человек митр. Исидора, к-рый мог бы проводить в отдаленном от Новгорода городе политику правительства Делагарди–Одоевского. О. достался разоренный польско-литов. отрядами и черкасами мон-рь, при этом игумену приходилось заботиться и о соседнем *тихвинском в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы женском монастыре*, также переживавшем трудности.

В актовых материалах сведений о деятельности О. в Тихвинском посаде почти не сохранилось; в некоторых актах, письмах Делагарди и книге Ю. Видекинда говорится о тихвинском игумене, при этом его имя не называется. В то же время О. стал одним из главных героев известных лит. памятников, таких как «Сказание об осаде и о сидении в пречестной обители честного и славного ее Одигитрии чудотворного образа обретения Тихвинская» (далее: «Повесть об осаде монастыря»), помещенного в Новгородской III летописи (ПСРЛ. 1841. Т. 3. С. 267–273), и «Сказание о милости пресвятой владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии, како преславна избави обитель свою на Тихвине, идеже святой ее чудотворный образ Одигитрии, от нашествия зловерных и поганых Варяг, иже Свяне наричутся» (далее: «Сказание о Тихвинской иконе»), опубликованного в приложении к Новгородской III летописи (Там же. С. 283–305). «Повесть об осаде монастыря» была написана вскоре после событий 1613 г. в жанре воинской повести, вероятно, одним из защитников обители; «Сказание о Тихвинской иконе», по мнению К. Н. Сербиной, написано в 1658 г. иконником мон-ря Иродионом Сергеевым в жанре агиографического повествования о чудесах и явлениях Божией Матери, число к-рых увеличилось по сравнению с описанными в «Повести об осаде

монастыря» (Платонов. 1913. С. 427; Лихачёв. 1948. С. 75–76; Сербина. 1951. С. 28; Енин. 1998. С. 425).

Исследователи расходятся в оценке роли О. в событиях 1613 г. в Тихвинском посаде. В дореволюционной историографии все исследователи считали О. руководителем восстания 1613 г., в советской и российской историографии роль О. высоко оценивали Сербина (Сербина. 1951. С. 31), И. П. Шаскольский (Файнштейн, Шаскольский. 1961. С. 19), О. А. Курбатов (Курбатов. 2006. С. 26–27). Иной т. зр. придерживались В. А. Фигаровский (Фигаровский. 1939. С. 42) и Г. А. Замятин (Замятин. 2012. С. 94).

Источники свидетельствуют, что О. сыграл важнейшую роль в событиях 1613 г. в Тихвинском посаде. Весной 1613 г. он вступил в переписку с московским воеводой, кн. С. В. Прозоровским. В письмах О. призывал московских воевод идти к Тихвинскому посаду, обещая оказать содействие в освобождении мон-ря. Мнение ряда исследователей о том, что О. вел переписку с кн. Д. М. Пожарским, следует считать ошибочным. Причиной появления этого недоразумения стала ошибка Г. В. Форстена, неверно прочитавшего фамилию князя в источниках из-за сходства в написании фамилий Прозоровский и Пожарский (knes Posoroskij, knes Posarskoi) (Форстен. 1889. С. 197–198), что доказал Замятин в одном из поздних трудов (Замятин. 2012. С. 59–60). Ошибочную версию Форстена в свое время поддержали сам Замятин (с определенным сомнением) в одной из ранних работ (Он же. 1913. С. 111) и И. П. Мордвинов (Мордвинов. 1913. С. 16; Он же. 1925. С. 19–20).

Восстание 25 мая 1613 г. закончилось победой тихвинцев. Посадские люди, монастырские старцы и стрельцы местного гарнизона вместе с несколькими детьми боярскими Обонежской пятины с помощью присланного от кн. Прозоровского отряда в 400 чел. под рук. Д. Е. Воейкова разгромили шведский гарнизон в 120 чел., а его командир Юхан Делакумбе (Иван Лукумбов) был взят в плен. О. освободил тихвинцев и всех новгородцев от присяги шведскому королевичу Карлу Филиппу, что привело в дальнейшем к массовому бегству новгородцев на сторону Михаила Феодоровича Романова.

В июне 1613 г. тихвинцы и отряд Воейкова отбили 1-е наступление шведов. Согласно «Повести об осаде монастыря» и «Сказанию о Тихвинской иконе», их победе сопутствовало явление Божией Матери некоей жене (вдове) Марии, которой Божия Мать велела образ Ее «взяти и обойти с ним около града сего по стене, и узрите милость божию и врази ваши побеждены будут». Утром следующего дня, «на второй недели Петрова поста во вторник в третьем часу дни», О. в сопровождении многих людей совершил этот обход, на врагов «напал страх и ужас», они бежали от Тихвинского посада и стали за 120 верст от обители, в Грузине (ныне село Чудовского р-на Новгородской обл.) (ПСРЛ. 1841. Т. 3. С. 268, 290). Вполне вероятно, что шведы, получившие отпор накануне, приняли крестный ход, организованный О., за подготовку к новой вылазке из мон-ря. 24 июня в Тихвинский посад пришло главное московское войско кн. С. В. Прозоровского (Там же. С. 269, 291).

Источники не подтверждают распространенной в историографии т. зр. (Е. В. Крушельницкая, Курбатов и др.) о том, что О. участвовал в церемонии венчания на царство Михаила Феодоровича Романова 11 июля 1613 г. В частности, имя О. отсутствует в Чине венчания (Чин венчания. 1822. С. 70–87).

В июле 1613 г. началось новое наступление шведов на Большой Успенский монастырь. По данным Видекинда, 11 авг. (Видекинд. 2000. С. 287), согласно Новгородской III летописи, 17 авг. (ПСРЛ. 1841. Т. 3. С. 270) шведы захватили тихвинский Введенский женский мон-рь, а оставшиеся защитники укрепились в Большом Успенском мон-ре. Вскоре после этого по решению воевод и защитников Большого Успенского мон-ря в Москву за помощью были отправлены О., воевода А. Г. Трусов, Воейков, выборные атаманы и казаки. По мнению Сербиной, это произошло 17 авг. (Сербина. 1951. С. 34). Через несколько дней в 80 верстах от Тихвинского посада посланцы встретили отряд московского воеводы И. Н. Сумбулова (Сумбулова) (1,5–1,7 тыс. конных казаков, татар и мурз) и двинулись назад к обители. Шведы бросили против Сумбулова почти все силы, осаждавшие мон-рь, и 25–28 авг. разгро-



мили подошедший отряд. Нек-рые его командиры, а также О. оказались в плену.

Уже 30 авг. О. находился в Новгороде, где его допрашивал Деллагарди. Вся вину за организацию восстания О. взял на себя. Он признал нарушение присяги швед. королевичу в связи с обращением к нему кн. С. В. Прозоровского, к-рый писал о том, что хотел бы иметь мон-рь на своей стороне, что идет в Тихвинский посад с ратью и убеждал О. стоять вместе с ним за веру и уничтожить шведов, находившихся в мон-ре (Замятин. 2012. С. 59). Ок. года О. находился в плену в Новгороде.

В 1614 г. О. вместе с кн. М. В. Прозоровским (братом кн. С. В. Прозоровского), по всей видимости, обменяли после длительных переговоров на захваченного псковичами воеводу Гдова В. фон Унгерна и на др. плененных шведов. Не исключено также, что О. и кн. Прозоровского освободил Деллагарди после письменной просьбы кн. С. В. Прозоровского в обмен на др. плененных швед. военачальников. Осенью 1614 г. О., вероятно, уже был в Москве.

15 февр. 1615 г. О. был хиротонисан во архиепископа Астраханского и Терского (Макарий. История РЦ. Кн. 6. С. 239). Вероятно, после хиротонии О. приложил свою печать к Утвержденной грамоте об избрании Михаила Феодоровича Романова на царство (печать сохр.; см.: Любомиров. 1939. С. 250). Весной 1615 г. с 1-м караваном О. прибыл в Астрахань, освятил храм в честь Казанской иконы Божией Матери на вост. проездных воротах Астраханского кремля, устроенный в память об освобождении города от отрядов И. М. Заруцкого в 1614 г.

О. возглавил разоренную в Смутное время епархию, уделял большое внимание развитию хозяйственной деятельности архиерейского дома и мон-рей. Первоначально для содержания архиерейского дома в 1616 г. были подтверждены права на владение с. Теньки в Свяжском у. (ныне Камско-Устьинского р-на Татарстана) со всеми деревнями и угодьями (Дубаков, Пастухова. 2003. С. 28). В отличие от прежних Астраханских архиереев О. получал также ругу деньгами, хлебом и другими запасами (Ключаревская летопись. Астрахань, 1887. С. 14–15), к 1619 г. ему был пожалован учуг Бирюль. По просьбе О., активно развивавшего рыбный промысел, в 1628 г. с. Теньки и получаемая им руга были обменены на учуг Чурка с угодьями (520 р. откупа в год), рыбные ловли на Волге и право на беспощлинную «греблю» 5 тыс. пудов (ок. 82 т) соли на озерах (Дубаков, Пастухова. 2003. С. 29). Архиерей способствовал возрождению монастырей епархии и развитию их хозяйства, освоению ими новых территорий (Там же. С. 31–35).


















Арх.: Приходно-расходные книги 1612/13 г. // Riksarkivet (Stockholm). Ockupationsarkivet från Novgorod. Ser. 1. N 104; Роспись разных казенных сборов ... на 120 г. // Ibid. Ser. 2. N 350; Наказ И. Бирилёву... 30 мая 1612 г. Челобитная боярам и воеводам игум. Антониева мон-ря Ануфрия... (1612, между 11 и 30 мая) // Ibid. N 354; Дело по челобитным Антониева мон-ря игум. Ануфрия... (1612, после июня) // Ibid. N 356.

Ист.: Чин венчания на царство Царя Михаила Федоровича. 1613, июля 11 // СГД. 1822. Ч. 3. № 16. С. 70–87; ДАИ. Т. 1; Дворцовые разряды. СПб., 1850. Т. 1; Книги разрядные по офиц. оных спискам. СПб., 1853. Т. 1: 1614–1627; АМГ. 1890. Т. 1: 1571–1634. № 85. С. 127; Утвержденная грамота об избрании на Моск. гос-во Михаила Федоровича Романова. М., 1906²; Книга об иконе Богоматери Одиотрии Тихвинской / Предисл., пер., коммент.: Е. В. Крушельницкая. СПб., 2004; Писцовые

и переписные книги Ст. Руссы кон. XV–XVII в. // Подгот.: И. Ю. Анкудинов, К. В. Баранов, А. А. Селин; сост.: И. Ю. Анкудинов. М., 2009. Лит.: Березников Я. И. Ист.-стат. описание 1-кл. Тихвинского Богородицкого большого мужского мон-ря, состоящего Новгородской епархии в г. Тихвине. Тихвин, 1859. СПб., 1888², 2004²; Строев. Списки иерархов; Форстен Г. В. Политика Швеции в Смутное время // ЖМНП. 1889. Ч. 265. № 10. Отд. наук. С. 185–213; Замятин Г. А. К вопросу об избрании Карла Филиппа на рус. престол (1611–1616). Юрьев, 1913; он же. «К Российскому царствию пристоят»: Борьба за освобождение рус. городов, захваченных шведами, в 1613–1614 гг. / Сост.: А. Н. Одинокоев, Я. Н. Рабинович; ред.: Г. М. Коваленко. Вел. Новг., 2012; Мордвинов И. П. Швед. разоренье в Тихвине: Нар. чт. в память 300-летия осады Тихвина шведами 1613–1913 гг. СПб., 1913; он же. Старый Тихвин и Нагорное Обонежье: Ист. очерк. Тихвин, 1925; Платонов С. Ф. Древнерус. сказания и повести о Смутном времени XVII в., как ист. источник. М., 1913; К портрету преосв. Онуфрия // Тихвинск. 1914. № 1. С. 28; Любомиров П. Г. Очерк истории нижегородского ополчения (1611–1613 гг.). М., 1939; Фигаровский В. А. Партизанское движение во время швед. интервенции в Моск. гос-ве в нач. XVII в. // НИС. 1939. Вып. 6. С. 34–50; Лихачёв Д. С. «Смутное время» в изображении лит. памятников 1612–1630 гг. // История рус. лит-ры. М.; Л., 1948. Т. 2. Ч. 2. С. 45–77; Сербина К. Н. Очерки из социально-экон. истории рус. города: Тихвинский посад XVI–XVIII вв. М.; Л., 1951; Файнштейн Л. А., Шаскольский И. П. Тихвин: [ист.-краевед. очерк]. Л., 1961; Енин Г. П. Сказание об осаде Тихвинского мон-ря шведами в 1613 г. // СККДР. 1998. Вып. 3. Ч. 3. С. 425–428; он же. Швед. оккупация Новгородской земли в рус. книжной миниатюре // Чело. 2008. № 1(41). С. 54–60; Видекин Ю. История 10-летней шведско-московитской войны / Пер.: С. А. Аннинский, А. М. Александров; ред.: В. Л. Янин, А. Л. Хорошкевич. М., 2000; Дубаков А. В., Пастухова И. Н. Астраханская епархия РПЦ в XVI – сер. XVII ст. Волгоград, 2003; Козбарёва Е. И. Переговоры Новгорода со шведами об избрании Карла Филиппа на рус. престол // НИС. 2003. № 9(19). С. 339–381; Курбатов О. А. Тихвинское осадное сидение. М., 2006; Рабинович Я. Н. Малые города Новгородской земли в Смутное время. Вел. Новг., 2013; он же. Новгородские страницы биографии астраханского архиепископа Онуфрия // НИС. 2015. Вып. 15(25). С. 182–200.

Я. Н. Рабинович

УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ
(общие для карт)

| | | | |
|---|--|---|----------------------------------|
|  | Границы митрополий | ОСЛО | Столицы государств |
|  | Границы епархий |  | Центры административных единиц |
|  | Центры епархий |  | НАСЕЛЕННЫЕ ПУНКТЫ |
|  | Государственные границы |  | более 1 000 000 жителей |
|  | Границы административных единиц |  | от 500 000 до 1 000 000 жителей |
|  | Границы полярных владений Российской Федерации |  | от 100 000 до 500 000 жителей |
|  | Пути сообщения |  | от 50 000 до 100 000 жителей |
|  | железные дороги магистральные |  | от 10 000 до 50 000 жителей |
|  | автомобильные дороги главные |  | менее 10 000 жителей |
| <i>Примечание.</i> В данную таблицу не включены условные обозначения, помещенные в легендах карт издания | | Ларвик | Города и поселки городского типа |
| | | Тунстад | Населенные пункты сельского типа |

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Том ЛII НОЙ – ОНУФРИЙ

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
Ю. М. Бычкова


ЛР № 030725 от 19.02.1997

Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия»
105120, Москва, ул. Нижняя Сыромятническая, д. 10А, стр. 1. Тел.: +7(495)980-03-65

Для расчетов Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия» сообщает свои реквизиты:

- 105120, Москва, ул. Нижняя Сыромятническая, д. 10А, стр. 1
- ИНН 7704153888, КПП 770901001
- р/с № 40703810038120027902 в ОАО «Сбербанк России»
- корр. счет № 3010181040000000225; БИК 044525225; ОКПО 45115798; ОКОНХ 98700

Подписано в печать 30.11.2018. Формат 60×90^{1/8}. Бумага мелованная. Гарнитура Petersburg.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 94,0. Тираж 39 000 экз. Заказ № 1164

 Полиграфические работы — ОАО «Можайский полиграфический комбинат».
143200, г. Можайск, ул. Мира, д. 93. Тел.: +7(495)745-84-28, +7(49638)20-685
www.oaompk.ru, www.oaompk.rф

